



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
Área de Concentração: História, Cultura e Política.
Linha de pesquisa: História, cultura e narrativas.

SIMONE APARECIDA DUPLA

**IMAGINÁRIO E DEVOÇÃO NO CULTO À DEUSA
MESOPOTÂMICA INANNA/ISHTAR (2112-1600).**

TESE DE DOUTORADO

MARINGÁ
2019

SIMONE APARECIDA DUPLA

**IMAGINÁRIO E DEVOÇÃO NO CULTO À DEUSA
MESOPOTÂMICA INANNA/ISHTAR (2112-1600).**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual de Maringá, como requisito para obtenção do título de doutor em História. Linha de pesquisa: História, cultura e narrativas.

Orientadora: Professora Dra. Solange Ramos de Andrade

**MARINGÁ
2019**

D935 Dupla, Simone Aparecida
Imaginário e devoção no culto à Deusa Mesopotâmica
Inanna/Ishtar (2112-1600)/ Simone Aparecida Dupla. Maringá, 2019.
223 f.

Tese (Doutorado em História – Área de concentração –
História, Cultura e Política – Linha de pesquisa: História, cultura e
narrativas)- Universidade Estadual de Maringá.

Orientadora: Profa. Dra. Solange Ramos de Andrade.

1. Inanna. 2. Imaginário religioso. 3. Relações de poder. 4.
Mesopotâmia. I. Andrade, Solange Ramos. II. Universidade Estadual
de Maringá. Doutorado em História. III. T.

CDD : 909

Ficha catalográfica elaborada por Maria Luzia F. Bertholino dos Santos– CRB9/986

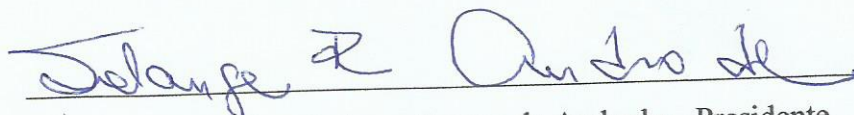
SIMONE APARECIDA DUPLA

**IMAGINÁRIO E DEVOÇÃO NO CULTO À DEUSA MESOPOTÂMICA
INANNA/ISHTAR (2112-1600).**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito obrigatório para a conclusão do curso de Doutorado em História, Área de Concentração: História, Cultura e Política. Linha de Pesquisa: História, Cultura e Narrativas.

Orientadora: Profa. Dra. Solange Ramos de Andrade

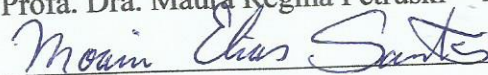
Aprovada em 01/04/2019



Profa. Dra. Solange Ramos de Andrade – Presidente



Profa. Dra. Maura Regina Petruski – 1º Examinadora



Prof. Dr. Moacir Elias Santos – 2º Examinador



Prof. Dr. José Henrique Rollo Gonçalves – 3º Examinador

Maringá
Abril/2019

AGRADECIMENTOS

Concluir um texto é tão difícil quanto iniciá-lo, mas chega um momento que é preciso se despedir dele e seguir em frente porque novos ventos sopraram nos fazendo olhar mais além, trazendo consigo outras questões a serem respondidas. Então nos desapegamos do texto como quem rompe o cordão umbilical e esperamos que ele cumpra a função para a qual foi gestado. Durante essa caminhada, que trouxe consigo preocupações, anseios, angústias, momentos de surpresa e alegria encontrei muitas pessoas ao longo da estrada, foram amigos feitos durante as leituras dos textos, o confronto com os autores e a apresentação do tema, outros já velhos conhecidos sempre prontos a me acompanhar ou a me fazer parar quando os pés cansavam e a mente não produzia.

Assim, em meio às paradas para tomar folego e uma taça de vinho, pude contar com diversas pessoas que me apoiaram, me aconselharam e me inspiraram durante esse processo, pessoas que tenho o privilégio de chamar de amigos e outros que tive a honra de ter como mestres.

Agradeço imensamente a Ronualdo Gualiume, por cada palavra de incentivo, pelos ouvidos que suportaram minhas queixas e o carinho quando muitas vezes ajudou a juntar meus pedaços do texto e da vida cotidiana.

Ao professor Dr. Federico Lara Peinado, da Universidade Complutense de Madri, pela gentileza em ler meu projeto e fazer diversos apontamentos pertinentes.

A minha orientadora professora Dra Solange Ramos de Andrade, por todo carinho, dedicação e auxílio nessa caminhada, pela paciência e a compreensão de minhas falhas acadêmicas e humanas.

Aos professores Dres Maura Regina Petruski e José Rollo, pela leitura e apontamentos do meu texto de qualificação. A gentileza da professora Maura às muitas de minhas dúvidas e sua mão amiga sempre estendida desde minha graduação tornou minha caminhada mais leve.

Ao meu filho, pela paciência em me ver sempre ao computador ou em meio aos livros, por perdoar minhas ausências e entender ainda tão cedo as demandas do mundo acadêmico.

E por fim, aos devotos de Inanna, essa massa anônima escondida nas fontes, a sua crença que permitiu que pudéssemos trazer suas vozes ainda que veladas a pronunciar uma prece, um pedido, um desejo, aos seus rasgos de fé que sobreviveram ao calor do deserto e aos conflitos humanos.

Obrigada!

RESUMO

Inanna, a divindade tutelar da cidade de Uruk, na Antiga Mesopotâmia, foi a deusa mais referenciada e complexa dentro do sistema cultural dessa região. Deusa do amor e da guerra, da tempestade e do trovão, patrona do exército, Senhora da Batalha e da Justiça, encarregada de dar o destino ao rei, portadora dos MEs, Rainha dos Céus, deusa da vida e de suas infinitas manifestações foram alguns dos epítetos e funções com que foi titulada. A quantidade de documentos que fazem menção a ela e de templos identificados como sendo seu local de culto a qualificaram como a divindade mais popular da Mesopotâmia. E essa popularidade atraiu a atenção de monarcas poderosos, fosse pela devoção a ela ou pelos jogos de poder que envolviam relações templárias, palacianas e de controle da população. E são essas relações e suas confluências que abordo nessa tese, cujo recorte temporal é o período de Ur III ao Paleobabilônico, minha hipótese é que o culto, cuja festividade mais importante era o casamento sagrado, não se restringia apenas a um jogo de interesses entre os poderes políticos e religiosos, como forma de legitimação real e mantenedor da influência templária, suas raízes e sustentáculos têm como base as classes populares e grupos de devotos das mais diversas camadas sociais. O culto congregava setores disparez da sociedade, influenciava no imaginário social ditando regras comportamentais, para além de todo aparato estilístico do ritual do hierogamos havia uma devoção popular a Inanna, cujo contato com o sagrado tinha caminhos tão múltiplos quanto às facetas da deusa. Ao fim da análise das fontes textuais e iconográficas concluímos que o culto de Inanna, contribuiu para a legitimação real, porém, dado a tradição deste presente na cidade de Uruk desde os primeiros tabletos conhecidos, os reis acabaram por manter vivo um rito local, visto que sua aceitação pelas classes populares os favorecia em relação à ideia de coesão social, a crença também favoreceu um grupo específico da sociedade: as mulheres, que ao apropriarem-se do discurso da deusa conseguiram certas “liberdades”. O culto de Inanna tornara-se assim, um caminho de mãos múltiplas, pois servia aos propósitos do rei, do clero e dos devotos. Foi a característica multifacetada de Inanna que permitiu o jogo de poder entre o soberano, o complexo templário e os fiéis e unificou o imaginário religioso mesopotâmico em torno de uma divindade feminina que ao contrário do restante do panteão, não tinha um lugar demarcado, transitava por espaços infindos, justificava condutas, promovia a quebra de regras e modelos comportamentais considerados aceitáveis.

PALAVRAS-CHAVE: Inanna, imaginário religioso, relações de poder, Mesopotâmia.

ABSTRACT

Inanna, the tutelary deity of the city of Uruk in Ancient Mesopotamia, was the most referenced and complex goddess within the cultural system of that region. Goddess of love and war, storm and thunder, patron of the army, Lady of the Battle and Justice, charged with giving destiny to the king, bearer of the MEs, Queen of Heaven, goddess of life and its infinite manifestations were some of the epithets and functions with which it was titled. The number of documents mentioning it and of temples identified as her place of worship have qualified her as the most popular deity of Mesopotamia. And this popularity attracted the attention of powerful monarchs, whether by devotion to it or by power plays that involved Templar, palatial, and population control relations. And it is these relations and their confluences that I approach in this thesis, whose temporal clipping is the period from Ur III to Paleobabilônico, my hypothesis is that the cult, whose most important feast was the sacred marriage, was not restricted to a game of interests between political and religious powers as a form of real legitimation and maintainer of the Templar influence, its roots and support are based on the popular classes and groups of devotees of the most diverse social strata. The cult congregated disparate sectors of society, influenced in the social imaginary dictating behavioral rules, beyond all stylistic apparatus of the ritual of the hierogaments there was a popular devotion to Inanna, whose contact as the sacred had paths as multiple as the facets of the goddess. At the end of the analysis of the textual and iconographic sources we conclude that the Inanna cult contributed to the real legitimation, but given the tradition of this present in the city of Uruk from the first known tablets, the kings eventually kept a local rite alive that their acceptance by the popular classes favored them in relation to the idea of social cohesion, the belief also favored a specific group of society: women, who, by appropriating the goddess's discourse, achieved certain "freedom." Inanna's worship had thus become a multi-handed way, for it served the purposes of the king, clergy, and devotees. It was Inanna's multifaceted characteristic that allowed the power play between the sovereign, the Templar complex and the faithful and unified the Mesopotamian religious imaginary around a female deity who unlike the rest of the pantheon, had no place demarcated, passed by spaces, justified conducts, promoted the breaking of rules and behavioral models considered acceptable.

Keywords: Inanna, religious imaginary, power relations, Mesopotamia.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01. Mapa do Oriente Próximo (3200-1600).....	22
Figura 02. Inana-nun (Inana principesca).....	27
Figura 03 – Inana-sig (Inana do entardecer).....	28
Figura 04- Inana-hud (Inana do amanhecer).....	28
Figura 05 – Evolução do signo correspondente ao deteminativo divino: dingir.....	29
Figura 06 – Evolução do nome de Inanna.....	31
Figura 07 – Pictograma de Inanna: mus.....	31
Figura 08 – QR code: canção da cerveja.....	84
Figura 09 – Mapa do Império de Ur, no período de Ur III (2112- 2004).....	100
Figura 10 – Mapa da extensão do Império de Ur- Nammu.....	102
Figura 11– Reconstrução do calendário do Festival de Inanna em Nippur.....	159
Figura 12 – Desenho de cilindro selo.....	162
Figura 13 – Reconstituição hipotética da cidade de Uruk.....	163
Figura 14- Placa de terracota “amantes abraçados no leito”.....	182
Figura 15- Placa de argila, fragmento de ex-voto para Inanna/Ishtar.....	188
Figuras 16 e 17- Ex-voto: Inanna no leito.....	189
Figuras 18,19 e 20- Artefatos das escavações em Nippur	191
Figura 21 – Posições sexuais em selos.....	192

LISTA DE TABELAS

TABELA 01. Cronologia dos Períodos da Antiga Mesopotâmia.....	17
TABELA 02. Cronologia Dinástica.....	18

Sumário

Introdução.....	10
-----------------	----

CAPÍTULO I

Preâmbulo.....	21
1.1 Apresentando a divindade.....	26
1.2 Símbolos e metáforas de Inanna	36
1.3 Sexualidade da deusa: controvérsias e justificativas.....	50
1.4 As mulheres na Mesopotâmia: protagonistas e devotas.....	62
1.4.1 As sacerdotisas.....	64
1.4.2 Entu ou <i>en</i> : a sumo sacerdotisa.....	68
1.4.3 A Ugbabtum e a Nadītu	71
1.5 As mulheres comuns e mulheres da elite: entre as leis e os paradigmas literários.....	77

CAPÍTULO II

O protagonismo de Ur e as descobertas arqueológicas.....	96
2.1 Os monarcas de Ur III.....	99
2.2 Ur-Nammu.....	101
2.3 Šulgi: o amado esposo de Inanna.....	107
2.4 Os últimos monarcas de Ur III.....	116
2.5 O estado burocrático de Ur III.....	120
2.6 O complexo templário e a morada dos deuses.....	124
2.7 Realeza humana e divina: a construção de uma ideologia estatal baseada no mundo divino.....	133

CAPÍTULO III

Hierogamos como ritual: uma questão antropológica.....	144
3.1 Os calendários cúlticos e as pistas documentais dos ritos de Inanna: entre festivais e akitis.....	154
3.2 Entre indícios e características rituais: onde nos levam os elementos?.....	163
3.3 O hierogamos como ritual: teorias e pistas sobre o prazer divino.....	172
3.4 Práticas sexuais, devotos e ex-votos: exemplo sagrado para práticas mundanas.....	182
3.5 Formas de interação com o sagrado.....	196
3.6 Considerações finais.....	203
Fontes.....	210
Referências.....	212
Glossário.....	222

Introdução

Ao digitar o nome Mesopotâmia em sites de livrarias, milhares de obras sob este título aparecem na tela. Há Mesopotâmia para todos os gostos, idiomas e viéses tecidos sobre ela. Entre discussões de periodização e reinados, ou narrativas que buscam características sociais hegemônicas, a Mesopotâmia é revisitada constantemente e dela muito se fala nas universidades europeias e estadunidenses. Tabletes de argila são transliterados e traduzidos, conservados, reproduzidos e interpretados a luz diversos conceitos.

Multiplicam-se referências, teses e dissertações, apresentam-se enfoques antes ignorados, a Mesopotâmia torna-se quase palpável, nas linhas de autores, que a ela dedicam suas pesquisas. Entre autores clássicos e modernos as obras se avolumam e novas temáticas são abordadas, principalmente em relação às crenças religiosas e aos mitos. Essas novas abordagens são confrontadas com aquelas produzidas anteriormente e novas narrativas são tecidas de acordo com o lugar que os pesquisadores ocupam nos conflitos de seu tempo.

Samuel Noah Kramer¹, que tem diversas obras dedicadas à temática, em, por exemplo, *Mesopotâmia o berço da civilização* abordou elementos circunscritos ao clima e a geografia da região, elementos considerados indispensáveis para entender e perceber os avanços técnico-científicos e religiosos que permeavam a construção dessa civilização para com a perspectiva mitológica².

A crença dos sumérios³, para o autor, tratava não apenas de dar orientação espiritual, mas proporcionar uma explicação válida à existência e aos mistérios da vida e da morte, além de orientar as relações humanas dentro de uma ética. Em outras obras, o autor permanece com a mesma forma de escrita que visava descrever e explicar como determinada situação surgiu e se cristalizou. Nas obras mais recentes e em artigos com temáticas específicas, o autor além da habitual explicação descritiva buscou interpretar e justificar concepções mitológicas, como

¹ KRAMER, S.N. **Mesopotâmia: o berço da civilização**. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1969.

² Dotado de uma narrativa evocativa e por vezes poética, o autor apresenta a temática desde as primeiras escavações nas proximidades da atual Bagdá, fazendo o leitor perceber a dificuldade enfrentada pelos estudiosos na “descoberta” do passado. O autor adota um discurso descritivo das primeiras cidades mesopotâmicas, passando pelas características dos povos que ali habitavam, colocando como marco a escrita cuneiforme desenvolvida nesse espaço, dedica um capítulo ao que denomina religião mesopotâmica, sendo que esta para ele foi permeada de fé, mitos e ritos.

³ A cultura suméria “substituiu” a ubaidiana e influenciou toda a Mesopotâmia e suas áreas de influência.

no artigo *Le Rite de Mariage Sacré Dumuzi-Inanna*⁴, em que argumenta sobre a influência dos mitos mesopotâmicos nas culturas hebreias e gregas.

Já Jean Bottéro (2001, 2004, 2006), que em muitas de suas obras esteve ao lado de Samuel Noah Kramer, dedicou-se em descrever aspectos da cultura material, justificando muitas vezes rituais, mitos e devoções à mentalidade mesopotâmica a qual considerava supersticiosa e cuja religião era reflexo do mundo concreto⁵. Esse autor preocupou-se em descrever as divindades, apontar alguns traços de seus ritos e funções que em muitos momentos os enquadrava em esquemas sob a óptica da sociedade em que o autor vivia. Tanto Kramer quanto Bottéro fizeram um extenso trabalho de tradução das fontes mesopotâmicas, muitas das quais reproduziram em suas obras de forma parcial ou total o que contribui ainda hoje para as interpretações e releituras desses documentos.

Entre essas releituras e vieses atuais, podemos destacar autores como Guilherme Algaze (2004), Gwendolyn Leick (2001, 2003, 2007), Mario Liverani (1995, 2006, 2008), Claudia Suter (2008, 2014), Emanuel Bouzon (2003), Katia Pozzer (2012, 2013), Marcelo Rede (2007), Joaquin de Sanmartin (1993), Joan Welstenholz (1998), que abordam de forma mais específicas determinadas temáticas relacionadas às questões de gênero, como é o caso dos estudos de Joan Wolstenholz⁶ ou de tendência marxista revisionista, como Mario Liverani⁷, que trabalha com a ideologia presente na documentação.

Guilherme Algaze⁸, por exemplo, analisou as cerâmicas urukenses provenientes de achados arqueológicos sob a ótica do sistema mundo de Imanuel Wallenstein; a pesquisadora Kátia Pozzer⁹ trabalha com análises iconográficas acerca da cultura assíria; Marcelo Rede¹⁰ abordou as relações entre família e patrimônio nessa sociedade e Joaquim de Sanmartin¹¹ faz

⁴ KRAMER, S. N. *Le Rite de Mariage Sacré Dumuzi-Inanna*. *Revue de l'histoire des religions*: v. 181, n. 02, p.121-146, 1972.

⁵ Autor de títulos como: *A religião mais antiga: Mesopotâmia, A cozinha mais antiga do mundo, No princípio eram os deuses, Quando os deuses eram homens, A escrita a razão e os deuses*, Bottéro se esforçou em delinear algumas particularidades da cultura mesopotâmica, inclusive contrariando Kramer acreditava que os mesopotâmicos eram henoteístas, não politeístas.

⁶ WESTENHOLZ, J. G. *Goddesses of the Ancient Near East 3000-1000 BC*. In: GOODISON, L.; MORRIS, Christine. *Ancient Goddesses: the myths and the evidence*. London: British Museum Press, 1998.

⁷ LIVERANI, Mario. *Mito y política en la historiografía del Próximo Oriente Antiguo*. Barcelona: Bellaterra, 2006.

⁸ ALGAZE, Guilherme. *El sistema-mundo de Uruk: la expansion de la primera civilizacion mesopotamica*. Barcelona: Bellaterra, 2004.

⁹ POZZER, Katia Maria Paim; SILVA, Simone Silva; CERQUEIRA, Fábio Vergara. *Música e iconografia entre os assírios*. *Clássica*: v. 25, n. 1/2, 2012.

¹⁰ REDE, Marcelo. *Família e patrimônio na antiga Mesopotâmia*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

¹¹ SANMARTIN, Joaquín; SERRANO, Jose M. *Historia antiga del Próximo Oriente: Mesopotamia y Egipto*. Madrid: Akkal, 2008.

discussões historiográficas e temáticas acerca da cultura mesopotâmica demonstrando uma preocupação em relação à escrita da história dessa sociedade, dialogando com conceitos aplicados anteriormente para explicar tendências e rever afirmações sobre a cultura desses povos.

Já Gwendolyn Leick¹² traz interpretações acerca da sexualidade na Mesopotâmia, utilizando para isso textos relacionados à deusa Inanna, para ela alguns documentos distanciavam-se da perspectiva do sagrado, eram cantigas populares, as quais ela chamou de canções da noiva, outros ainda tinham uma função pedagógica de caráter social, pois ensinavam as núbeis mesopotâmicas como se comportar¹³. Ao lado de Leick, outro importante estudioso dessa cultura, Thorkild Jacobsen¹⁴, também compartilha a ideia de que muitos dos documentos que trazem a divindade como protagonista seriam cantigas folclóricas, cantadas pelas mulheres durante o trabalho. Monika Ottermann¹⁵, em 2008, produziu um trabalho na linha da Teologia Feminista da Libertação tendo como objetivo demonstrar a resistência de grupos femininos por meio de Inanna e suas brigas divinas.

Assim, o número de pesquisas sobre a temática da Mesopotâmia e a ênfase nas crenças e divindades vem crescendo nas últimas décadas, principalmente após o advento da Nova História Cultural¹⁶, no entanto, muito ainda se tem de fontes a traduzir e interpretar, a história do Antigo Oriente Próximo, passa por um momento de intensa análise desvincilhando-se de uma história geral e descritiva para uma perspectiva que permite abordagens particularizantes, fruto também dos conflitos de nossa contemporaneidade. As temáticas se desdobram em múltiplos olhares que congregam diversas disciplinas e possibilitam uma maior nitidez da paisagem mesopotâmica, seja em relação aos meios de produção, as formas de interação com o sagrado, as crenças, o imaginário religioso e suas formas representativas, as abordagens

¹² LEICK, G. **Sex and eroticism in Mesopotamian literature**. New York: Taylor & Francis, 2003, p. 5.

¹³ Entre as ideias defendidas pela autora está a crença de que a sociedade não poderia ter sido falocêntrica, logo foge as ideias de concepções machistas e patriarcais acerca dos sujeitos que transitavam por aquele espaço. Para a autora na Mesopotâmia a ênfase era dada a vulva, não ao pênis, prova disso são os inúmeros artefatos com imagens desta encontrados nos sítios arqueológicos, além de documentos que comprovam essa perspectiva.

¹⁴ JACOBSEN, Thorkild. **The Treasures of Darkness: a history of mesopotamian religion**. New Haven and London: Yale University Press, 1976.

¹⁵ OTTERMANN, Monika. **As brigas divinas de Inanna: reconstrução feminista de repressão e resistência em torno de uma deusa suméria**. São Paulo: UNESP, 2008.

¹⁶ Como lembra Peter Burke, “o historiador cultural abarca artes do passado que outros historiadores não conseguem alcançar”. BURKE, Peter. *O que é história cultural?* Tradução de Sérgio de Paula. Rio de Janeiro: 2008.

atuais demonstram um esforço por parte dos pesquisadores compreenderem essa sociedade pretérita.

No entanto, maior parte dos estudos sobre religião e religiosidade na Mesopotâmia, da primeira metade do século XX, traz uma tentativa de enquadrar as práticas religiosas, principalmente as que se referem ao culto as divindades tutelares, ou aquelas que compõem o panteão, cujo conhecimento chegou até nós, em padrões funcionais, geralmente relacionada a alguma atividade da natureza e das questões sociais. As divindades foram apresentadas como restritas a uma esfera social, ou aspecto desta, como por exemplo, a deusa do submundo Ereskigal, que seria encarregada do mundo dos mortos.

No entanto, essas classificações não cabem para Inanna/Ishtar, objeto desta tese, muito embora, os estudiosos tenham tentado demarcar seu campo de atuação, como divindade do amor e da guerra, suas explicações acerca de sua atuação são insuficientes e artificiais. Apenas após o segundo cartel do século XX sob os olhares da Nova História Cultural os focos de pesquisa em torno dessa divindade começaram a mudar, trazendo a luz outras formas interpretativas acerca de seu culto e sua performance, agregando pesquisas na área de gênero, sexualidade, imaginário, religiosidades, entre outros, além da utilizar-se de objetos antes ignorados pelos estudiosos dessa região.

Nesse sentido, a presente tese pretende contribuir com a temática ao analisar as práticas devocionais do culto a deusa Inanna e sua importância para a cultura mesopotâmica, por meio de sua iconografia e dos documentos escritos, trazendo à luz sujeitos históricos que permeiavam a documentação e os silêncios desta.

Como objeto de pesquisa, Inanna faz parte de minhas produções desde 2008 quando teci meu TCC em História sobre algumas das características da divindade, sob a orientação da professora Dra Maura Petruski. Foi sob orientação da professora Maura que fiz minha primeira especialização, cujo tema foi um desdobramento do meu TCC e acabou sendo publicado na Revista Questões e Debates com o título *Os domínios de Inanna: permanências de um culto ao sagrado feminino na Mesopotâmia de Uruk Antigo ao Paleobabilônico (3200-1600 a.E.C.)*.

No mestrado, também sob orientação da professora Maura, abordei o imaginário religioso no culto de Inanna, o qual foi publicado em forma de livro pela editora Prismas, com o título *Um olhar sobre a antiga Mesopotâmia: o imaginário religioso no culto a Deusa*

Inanna, nele contei com banca composta pelo professor Moacir, meu coorientador e a professora Kátia Pozzer, uma das maiores autoridades sobre a Mesopotâmia em terra brasilis.

Mas Inanna me exigia mais, não só porque os olhares sobre um objeto nunca se esgotam, mas também porque sobre ela muito ainda se tem a dizer. Não há pesquisas que abordem Inanna no Brasil ou o culto a deusa sob o viés do imaginário, do mito e do sagrado de uma forma mais ampla, que é o que tenho desenvolvido. Os pesquisadores ligados ao Antigo Oriente Próximo são pouquíssimos, as obras traduzidas para o português também o são. No entanto, as culturas que se desenvolveram as margens do Rio Tigre e Eufrates são de uma riqueza impar, e é essa especificidade que venho narrando há uma década.

Assim, a presente tese têm por viés as relações entre representação e imaginário, a investigação diz respeito às formas de produção de sentido do culto a deusa Inanna no contexto mesopotâmico a partir de Ur III ao período Paleobabilônico (1600), haja vista que essa divindade possuía uma perspectiva multifacetada no que diz respeito à sua atuação, performance e formas simbólicas que contribuíram para manutenção e transformação do culto em diversos momentos.

As fontes sobre essa divindade se tornaram mais abundantes a partir de meados do Terceiro Milênio, quando Sargón I, de Akkad, unificou a Mesopotâmia em torno de seu império, que ficou conhecido como Império Acádio e tomou Inanna como sua divindade pessoal, dando ênfase tanto em seu aspecto bélico, dado a natureza conquistadora de seu império, quanto ao seu aspecto como deusa das práticas sexuais¹⁷.

Um primeiro contato com a documentação nos fez perceber um grande número de práticas religiosas e devocionais direcionadas a deidade, práticas que se relacionavam ao imaginário litúrgico e político e se estendiam às classes populares. Essa documentação referente à divindade ainda é pouco abordada, principalmente no Brasil, onde a temática da Mesopotâmia em geral é território de poucos historiadores, carecendo, portanto de trabalhos que enfoquem as culturas do Antigo Oriente Próximo.

Como percebido na produção de dissertação de mestrado defendida, a permanência do culto e de suas formas simbólicas esteve relacionada ao seu contexto histórico, político, militar e religioso, mas não deixou de atender aos anseios de seus primeiros devotos, agregou

¹⁷ Os historiadores clássicos utilizam o termo deusa do amor, no entanto prefiro o termo práticas sexuais, uma vez que se adequa melhor a diversidade de seus devotos.

elementos sem se despojar dos antigos, refinou-se a partir dos conflitos que se apresentaram, mas permaneceu em essência o mesmo.

Dessa forma, nossas questões de referência¹⁸ abriram outros leques de possibilidades e suscitaram novas proposições direcionadas a atuação da divindade naquela temporalidade, nos fazendo questionar quais seriam as formas de produção de sentido do culto a deusa Inanna/Ishtar no contexto mesopotâmico a partir de Ur III. Para tanto buscamos com a partir de imagens em terracota e selos cilindros reconhecer elementos acerca de seus devotos e se eles congregavam ou se distanciavam dos demais documentos escritos¹⁹, e se eles nos permitem aprofundar nosso conhecimento acerca dessa divindade e conseqüentemente da sociedade mesopotâmica.

Minha hipótese partiu do pressuposto de que o culto, cuja festividade mais importante era o casamento sagrado, não se restringia apenas a um jogo de interesses entre os poderes políticos e religiosos, como forma de legitimação real e mantenedor da influência templária, suas raízes e sustentáculos teriam como base as classes populares e grupos de devotos das mais diversas camadas sociais, o culto congregava setores dispares da sociedade, influenciava no imaginário social ditando regras comportamentais, para além de todo aparato estilístico do ritual do hierogamos havia uma devoção popular a Inanna, cujo contato como o sagrado tinha caminhos tão múltiplos quanto às facetas da deusa.

Esta tese vem contribuir com um novo olhar para a historiografia sobre a Mesopotâmia, ao procurar trabalhar os significados do culto a Inanna/Ishtar em uma perspectiva teórico-metodológica que privilegia o imaginário social e seus símbolos como elementos constituintes do culto e do ritual, expresso em imagens e discursos dos atores históricos. A pesquisa dialogou com os pressupostos da Nova História Cultural e se inseriram no viés do imaginário, do mito e das práticas religiosas, logo caminhos que foram trilhados juntamente com a multidisciplinaridade, principalmente a Arqueologia, a Arte e a Antropologia.

Assim, utilizamos o método indiciário de Carlo Ginzburg (1989), uma vez que estivemos buscando pistas, sinais, pegadas, enfim, indícios que permitiram problematizar

¹⁸ Nossas questões de partida na dissertação foram: quais as formas de sacralidade expressas no culto de *Inanna*? A que essas sacralidades estiveram vinculadas? O que o culto de *Inanna* nos revelaria em relação ao sagrado feminino que poderia contribuir para a compreensão da história da Mesopotâmia?

¹⁹ Utilizamos como fonte os documentos provenientes do ETCSL (Corpus Eletrônico de Literatura Suméria), da Universidade de Oxford e as coletâneas de textos de Federico Lara Peinado. As imagens são provenientes dos catálogos e publicações do Instituto Oriental da Universidade de Chicago.

práticas, ritos e formas de relações entre os devotos e a divindade. Os conceitos utilizados foram de representação e imaginário, de Roger Chartier (1990) e Sandra Pesavento (1995, 2008), de sagrado e mito de Mircea Eliade (1967, 1999, 2002), de ritual de Marc Verhoeven (2011), além de Erwin Panofsky (2012) e David Freedberg (1992) para a iconologia.

Nossa narrativa mortuária foi dividida em três capítulos, sendo que no primeiro apresentarei Inanna, dando ênfase em seu aspecto erótico e a atuação feminina nessa sociedade. As mulheres serão apresentadas por meio da abordagem do pessoal templário, da elite e das classes populares. Dessa forma, sacerdotisas, cervejeiras, taberneiras, prostitutas, operárias, beatas e princesas passarão pelo texto fazendo uma ponte entre elas e Inanna.

Já o segundo capítulo tratarei dos monarcas de Ur III, do complexo templário e das relações entre a realeza humana e divina. No terceiro e último capítulo abordarei especificamente do hierogamos, se este se constituiu como um ritual e como seguindo as pegadas presentes na documentação chegamos a tal conclusão. A partir daí relacionaremos práticas sagradas e profanas, o espetáculo religioso estatal a reprodução de sua performance no micro cosmo dos devotos. A corporeidade dos ex-votos e suas tendências mágico-religiosas tecerão o elo entre os devotos e Inanna, diferenciando a iconografia utilizada para sortilégios daquela dedicada à proteção e representação da deusa para múltiplos fins.

Assim, os caminhos que trilhamos e a forma de abordagem que optamos nos permitiu atestar, que embora o festival do hierogamos tenha ganhado contornos políticos com os monarcas de Ur III e Isin-Larsa, sua relação com os devotos das classes populares se constituía como base e sustentáculo do culto, uma leitura que tinha elementos da ideologia estatal e templária, mas também sua própria forma de contado com as manifestações da deusa.

O culto de Inanna havia se tornado um caminho de mãos múltiplas, pois servia aos propósitos do rei, do clero e dos devotos, poderíamos dizer que todos os caminhos levavam a deusa, da soberania temporal do rei, aquele secular do templo e as infinitas vias de micro poderios e demandas dos grupos subalternos.

Cronologia dos períodos proto-históricos mesopotâmicos (períodos protosumérios).

Períodos/Acontecimentos	Datas (anteriores a Era Coomum)
<p>Período de Uruk Arcaico</p> <ul style="list-style-type: none"> • Ocupação geral dos vales fluviais; • Desenvolvimento das cidades estados; • Divisão do trabalho; • Aperfeiçoamento da metalurgia do bronze; • Difusão da cultura de Uruk; • Primeiros documentos contábeis. 	<p>(3700-3200)</p> <p>A partir de – 3400</p>
<p>Período Uruk Tardio (3200- 3100).</p> <ul style="list-style-type: none"> • Textos logográficos arcaicos de Uruk IV; • Textos logográficos arcaicos de Uruk III; • Escrita proto-elamita (Susa) • Sinais de influência mesopotâmicas no Egito. 	<p>(3200-3100)</p> <p><i>ca.</i> – 3200</p> <p><i>ca.</i> – 3100</p>
<p>Período de Gamdat Nasr (Jemdet Nasr).</p> <ul style="list-style-type: none"> • Desenvolvimento de valores fonéticos na escrita. 	<p>(3100-2900)</p> <p>A partir de – 3200</p>

Cronologia dinástica*

Períodos/acontecimentos	Datas (anteriores a Era Comum)
<p style="text-align: center;">Período Protodinástico I</p> <ul style="list-style-type: none"> • Grandes sistemas de canalização • Textos arcaicos de Ur; • Enmebaragesi de Kish. 	<p>(2900-2700)</p> <p>2775</p> <p>2700</p>
<p style="text-align: center;">Período Protodinástico II</p> <ul style="list-style-type: none"> • Cidades fortificadas; • Mesalim de Kish. 	<p>(2700-2600)</p> <p>2600</p>
<p style="text-align: center;">Período Protodinástico III</p> <ul style="list-style-type: none"> • Textos de Shurupak (Fara); • Rivalidades entre as cidades; • Tumbas reais de Ur; • Reformas de Uruinimgina de Lagash; • Síria: textos semíticos de Ebla. 	<p>(2600-2350)</p> <p>2550</p> <p>2350</p>

* Todas as datas têm valores aproximados, ou seja, não são exatas. Vale lembrar também que os períodos não são elásticos, podendo avançar em períodos posteriores ou coexistir com outros. O quadro é apenas uma forma de organizar o trabalho e dar uma ideia ao leitor acerca das datas e dos reinados soberanos.

<p style="text-align: center;">Primeira Dinastia de Lagash</p> <ul style="list-style-type: none"> • Ur – Nanshe; • Eannatum (Estela dos Abutres); • Urukagina; 	<p style="text-align: center;">(2500-2380)</p> <p style="text-align: center;">2500</p> <p style="text-align: center;">2450</p> <p style="text-align: center;">2380</p>
<p style="text-align: center;">Dinastia de Akkad</p> <ul style="list-style-type: none"> • Primeiro império supraregional; • Sargão I; • Rimush; • Manishtushu; • Exaltação do poder real; • Naram-sin; • Sar-Kali-Sharri; • Textos semíticos paleoacádios; • Invasão do Gutis; 	<p style="text-align: center;">(2350-2193)</p> <p style="text-align: center;">2334-2279</p> <p style="text-align: center;">2278-2270</p> <p style="text-align: center;">2269-2255</p> <p style="text-align: center;">2254-2218</p> <p style="text-align: center;">2217-2193</p> <p style="text-align: center;">A partir de – 2190</p>
<p style="text-align: center;">Período Neo-sumério (renascimento sumério)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Cidades independentes sumérias; • Gudea de Lagash; • Dinastia de Ur III; • Utu- Hegal • Código de Ur- Namma (Urnammu); • Caráter santo do rei; • Šulgi; • Arquivos neosumérios; • Arquivos de Nippur; • Tensões com os clãs seminômades amorreus; • Amar – Sin; 	<p style="text-align: center;">A partir de – 2200</p> <p style="text-align: center;">2144-2124</p> <p style="text-align: center;">A partir de – 2112</p> <p style="text-align: center;">2116-2110</p> <p style="text-align: center;">2112-2095</p>

<ul style="list-style-type: none"> • Su- Sin; • Com Ibbi-Sîn 	<p>2094-2047</p> <p>2046- 2038</p> <p>2037-2029</p> <p>2028-2004</p>
<p style="text-align: center;">Dinastia de Isin</p> <ul style="list-style-type: none"> • Ishbi-Erra; • Su-ilishu; • Iddin- Dagan; • Ishme-Dagan; • Lipit- Ishtar; • Ur-Ninurta; 	<p style="text-align: center;">(2017-1794)</p> <p>2017-1985</p> <p>1984-1954</p> <p>1974-1954</p> <p>1953-1935</p> <p>1934-1924</p> <p>1923-1896</p>
<p style="text-align: center;">Larsa</p> <ul style="list-style-type: none"> • Gungunum; • Rim-Sin. 	<p>2025-1763</p> <p>1932-1906</p> <p>1822-1963</p>
<p style="text-align: center;">Período Paleobabilônico ou Período Babilônico Antigo</p> <ul style="list-style-type: none"> • Sin - muballit • Hammurabi** . 	<p>1900-1600</p> <p>1812-1793</p> <p>1792-1750</p>

** Ambas as tabelas foram criadas com base na obra de Joaquín de Sanmartin e do Museu Metropolitano da Arte. Ver: SANMARTIN, Joaquín; SERRANO, Jose M. **Historia antiga del Próximo Oriente: Mesopotamia y Egipto.** Madrid: Akkal, 2008; Metropolitan Museum of Art. Disponível em: http://www.metmuseum.org/toah/hd/meru/hd_meru.htm. Consultado em: 12 de janeiro de 2013

CAPÍTULO I:

Preâmbulo

Mesopotâmia foi o termo utilizado pelos gregos para nomear a região das diversas culturas que habitavam entre os rios Tigres e Eufrates, de forma literal quer dizer “entre rios”, mas esse vocábulo, assim como Oriente ou Crescente Fértil é exógeno e nada teriam a dizer aos autóctones dessa região.

Dessa forma, muitos dos termos que utilizamos para nos referir a essas culturas são apenas meios facilitadores utilizados por exploradores e estudiosos para abordar a temática. A cultura mesopotâmica é uma cultura arqueológica, fruto de escavações autorizadas ou não naquelas regiões. Como cultura arqueológica, o Antigo Oriente surge na mentalidade europeia de forma nada científica, pois este tem cultivado a memória de um passado mítico sobre essa região, uma memória pré-concebida ao invés de uma histórica e documentada. O interesse pela Mesopotâmia surgiu pelo desejo de provar as verdades do velho testamento, um estatuto de verdade baseado na revelação divina que durante muito tempo foi aceita pela cultura europeia sem revisões²⁰.

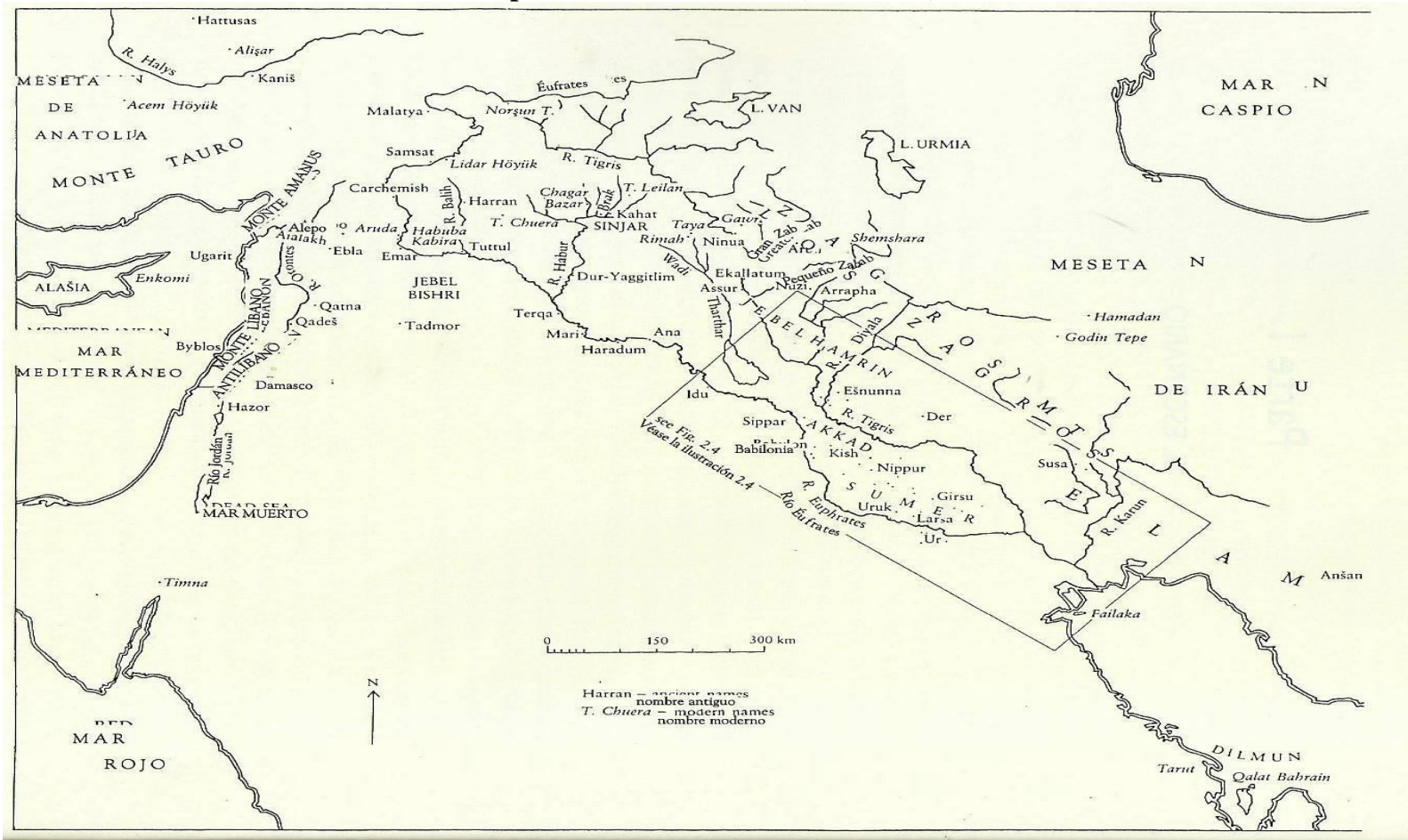
Geograficamente a Mesopotâmia é delimitada a oeste pelo deserto arábico e da Síria, a leste e nordeste pelos leitos dos rios Karum e Kerla, pertencentes ao antigo Elam, hoje sudoeste do Irã. O rio Eufrates abria as portas da Síria Continental, Levante mediterrâneo e Anatólia Ocidental. Já o rio Tigre tem seus afluentes à margem esquerda que conduzem até a Anatólia Central e Oriental, arco caucasiano e mesetas iranianas (Elam), no oeste, a Síria. O eixo norte/sul diz respectivamente a Akkad e Suméria, durante o III milênio e Assíria e Babilônia, durante II e I milênio.

A região sul, próxima ao Golfo Pérsico, foi uma zona pantanosa, que na atualidade se encontra salinizada, essa região também ficou conhecida como Baixa Mesopotâmia, suas cidades mais importantes foram Eridu, Ur, Uruk, Lagash, Umma, Girsu e Nippur. Ao norte estava Sippar e Babilônia, o país de Akkad, onde havia predomínio da língua semita (acádio), já ao sul o idioma era sumério, mas havia muitos dialetos semitas pertencentes a um tronco que falava árabe e hebreu²¹.

²⁰ LIVERANI, Mario. **El Antigo Oriente:** Historia, sociedade y economía. Traducción: Juan Vivanco. Barcelona: Crítica, 1995, p. 19.

²¹ SERRANO, José M.; SANMARTIN, Joaquín. **Historia Antigua del Próximo Oriente: Mesopotâmia y Egipto.** Madrid: Akkal, 2008, p. 10-6.

Figura 01
Mapa do Oriente Próximo (3200-1600).



Fonte: POSTGATE, J.N. *La Mesopotamia arcaica: sociedade y economía em el amanecer de la historia*. Madrid: Akal, 1999, p.14.

O deserto rodeava a Mesopotâmia pelo oeste da curva do rio Eufrates até a parte superior do golfo, havia apenas algumas rotas acessíveis aos viajantes, “em especial a parte de Mari e se dirige até oeste, ao oásis de Tadmor (a Palmira clássica), no caminho de Damasco²²”. A fauna presente no deserto se aproximava daquela da África, havia avestruzes, leopardos, antílopes no interior da península Arábica e asnos selvagens. A utilização do camelo é recente, possivelmente data do Primeiro Milênio, ficando assim o transporte a cargo das mulas²³.

Há diversos ecossistemas presentes tanto no norte quanto no sul da Mesopotâmia. O sul constitui-se de uma planície aluvial, dos depósitos feitos pelo Tigre e Eufrates e seus predecessores, há poucos obstáculos naturais nessa região, o que possivelmente levou os mesopotâmicos a construir muralhas para protegerem suas cidades.

Trazer água para regar os campos não é difícil dado à geografia da região, mas drená-la dos pântanos exige uma grande força e engenhosidade. As canas(juncos) servem ainda hoje para a construção de casas e espaços flutuantes nos pântanos mesopotâmicos dando ao observador a sensação de retornar no passado dado a sua arquitetura ainda análoga aquelas da iconografia pretérita.

Já no flanco oriental, a rota do rio Diyala²⁴ chegava até a China, seguindo a chamada Rota da Seda ou a grande Rota de Khorassan. No passado o rio era utilizado para irrigar os campos das cidades de Esnunna (hoje Tell Asmar) e Tell Agrab. Do outro lado da planície aluvial, as cadeias de montanhas formam um arco divisório natural entre o sul e norte, utilizado no passado também como barreira política e natural entre a Suméria e Akkad e os “bárbaros” do norte e leste. Na antiguidade essa cadeia de montanhas ao leste de Assur²⁵ e à margem oeste do Tigre foi conhecida como Monte Ebih.

O rio Diyala segue pelo leste chegando até os Zagros e passando através deste até desembocar na planície do Sharizur, no Kurdistão iraquiano. Entre a população do Zagros e as zonas limítrofes do Tauros, a principal língua utilizada era a hurrita, mas havia outros grupos linguísticos como guti, cassitas e elamitas, sempre em conflito com os povos das terras baixas, assim como os povos montanheses.

²² POSTGATE, J.N. **La Mesopotamia arcaica**: sociedade y economia em el amanecer de la historia. Madrid: Akal, 1999, p. 16.

²³ Idem, p. 17.

²⁴ Nome também dado a alguns sítios arqueológicos de grande importância pelos seus achados.

²⁵ Incluindo a parte conhecida como Jebel Makhul.

Devido à variação de precipitações e as questões geográficas, a agricultura ficou destinada ao sul, com a exploração controlada dos rios. No começo do II Milênio, com a fusão cultural e histórica entre a Suméria e Akkad essa região passou a ser conhecida como Babilônia, nome também de sua capital. Terra dos destilados, da cevada, cerveja e azeite de sésamo, ao contrário de sua vizinha Assíria, que atuou colonizando e subjugando, as características abertas e voltadas a exportabilidade da Babilônia deixaram marcas de sua personalidade cosmopolita²⁶.

Com o surgimento e organização das cidades, as formas de relações sociais foram se tornando mais complexas, a criação da escrita trouxe possibilidades de assegurar dados e registrar diversos aspectos da sociedade, e permite milênios depois que essas características venham à luz pelas mãos dos pesquisadores dessa cultura.

As cidades mesopotâmicas foram produto de seus climas e da geografia da região que de forma alguma pode ser consideradas uniformes. Surgidas das águas doces de seus rios e lagos, das inundações e precipitações, do comércio com terras distantes, a existência e insistência de permanecer naquelas regiões devem-se muito ao conhecimento que se tinha sobre ela e a transformação de espaço em lugar.

As primeiras cidades surgiram ao sul da região mesopotâmica, em plataformas feitas de juncos, essas *urbes* como diz o mito de criação emergiram das águas pantanosas dos rios Tigre e Eufrates. Juntamente com a cidade, o templo se fez presente, identidade cultural e religiosa que se tornou marca dessa sociedade.

Muitas cidades surgiram concomitantemente umas as outras, sendo as mais antigas Eridu, Uruk, Ur e Nippur. Destas Eridu, hoje Abu Shahreim, seria o *locus* privilegiado, onde a realeza desceu do céu e se estabeleceu, nela também o homem ganhou vida para servir as divindades.

Nascidas das águas, as cidades mesopotâmicas como Eridu e Uruk se constituíam como o paraíso terrestre, um pedaço de terra seca cercado de água por todos os lados. E a água influenciou o imaginário mesopotâmico de tal forma que estava presentes em mitos e ritos, em atividades de purificação e nos meios de subsistência de sua população.

Em relação às cidades, Uruk, lar de Inanna, atuou de forma colonialista, expandindo seus domínios por diversos lugares. Suas construções monumentais foram uma das mais

²⁶ SANMARTIN, Joaquín; SERRANO, Jose M. **Historia antiga del Próximo Oriente: Mesopotamia y Egipto.** Madrid: Akkal, 2008, p. 14

imponentes da Mesopotâmia, suas ruínas cobrem uma área de mais de 550 hectares. O templo principal era o E-anna: a Casa dos Céus, lar da deusa Inanna, sua divindade tutelar, ou como a própria deusa chamava a cidade, seu jardim sagrado.

Foi nela que nasceu também a escrita, ou pelo menos os tabletas mais antigos são provenientes dessa localidade, descobertos em diversas escavações arqueológicas no templo de Inanna. Mario Liverani acredita que Uruk é uma das cidades melhores documentadas em relação ao seu desenvolvimento, além de ser a mais antiga. Para esse autor a cultura de Uruk marca no nascimento da primeira comunidade urbana complexa e estatizada já em torno de 3200, contando já nessa época com um sistema urbano de 100 hectares, a arquitetura do E-anna e o início da escrita, que seria a culminação da revolução urbana e atestam a existência de uma administração complexa e impessoal²⁷.

A fertilidade da planície aluvial permitiu que o excedente pudesse ser negociado²⁸ e os domínios e influência de Uruk ultrapassasse suas fronteiras. O crescimento urbano promoveu o aparecimento de diversos segmentos sociais, minorias dirigentes político/religioso, aumentou a estratificação social, especialização do trabalho e grupos não produtores de alimentos²⁹. Durante o III milênio a economia funcionava principalmente baseada na cevada e criação de ovinos, tanto que um dos epítetos da cidade era redil de ovelhas.

A urbanização teve um caráter marcadamente templário, pois era do templo que se irradiava as mudanças e decisões referentes à vida da cidade, posteriormente o palácio como entidade separada do templo vai assumir as funções políticas, mas sem desvencilhar totalmente da religião, permaneceram unidos por laços viscerais e porque não dizer carnisais como é o caso da relação do rei com a divindade local.

Sem qualquer obstáculo de acesso, as cidades da Baixa Mesopotâmia precisavam criar mecanismos de defesas e a mais utilizada foram às muralhas. As fortificações de Uruk tinham cerca de nove quilômetros e uma altura de sete metros, os portões eram protegidos por torres salientes. O santuário de Inanna tornou-se um dos maiores do país, dotados de patrocínio régio e devoção popular³⁰. A cultura material influenciou na concepção religiosa mesopotâmica que buscou inspiração para compor seus mitos no mundo ao seu redor e representou seus deuses e crenças a partir de seu olhar sob a geografia, o clima, a fauna e a

²⁷ LIVERANI, Mario. **Uruk**: la primera ciudad. Barcelona: Bellaterra, 2008, p. 10-22.

²⁸ A planície aluvial carece de matérias primas como minério, madeira e metais preciosos ou não.

²⁹ LIVERANI, Mario. **Uruk**: la primera ciudad. Barcelona: Bellaterra, 2008, p. 45.

³⁰ LEICK, G. **Mesopotâmia**: a invenção da cidade. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Imago, 2001, p. 79.

flora, ou a ausência destes. Lembrando Pesavento, a representação tem o real como referente³¹.

A influência da divindade patrona ultrapassou os limites de suas muralhas e conquistou reinos e reis em diversos locais e temporalidades distintas. Os monarcas de Ur III tiveram com essa deusa uma relação especial e contribuíram para a propagação e manutenção de seu culto.

1.1 Apresentando a divindade

Inanna/Ishtar foi uma deusa multifacetada, cujas raízes do culto remontam a sua terra natal. Uma divindade complexa que ainda hoje gera polêmica entre os historiadores. A característica de seu culto, que chama atenção pela multiplicidade de suas funções, abarcava não apenas aspectos importantes da vida política, como os conflitos armados, as relações diplomáticas, a economia ou a justiça, mas também questões do cotidiano, como as relações conjugais e aquelas mantidas ou alimentadas fora do casamento, de virilidade e desejo, dos caminhos inumeráveis das relações sexuais, cujo objetivo era um só, o prazer que alegra o coração, a satisfação espiritual no rito carnal.

Um de seus hinos elencam os principais templos da divindade, localizados em diversas cidades importantes da Antiga Mesopotâmia:

*O céu é meu, a terra é minha! Eu sou a guerreira!
Em Uruk o E-anna é meu,
Em Zabalam o Gigunna é meu,
Em Nippur o Duranki é meu,
Em Ur o Edilmuna é meu,
Em Girsu o Eshdamkug é meu,
Em Kirsh o Khursag-Kalamma (é meu),
Em Kisiga o Amashkuga (é meu),
Em Akshak o Angagar (é meu),
Em Umma o Ibgal (é meu),
Em Akkad o Ulmash é meu.
Existe algum deus, apenas um que possa rivalizar comigo³²?*

Assim, como eram dela os MEs³³ ofertados por Enki e o poder de manter a paz ou fazer a guerra na terra entre os dois rios. Ao elencar todos os principais templos das grandes

³¹ PESAVENTO, Sandra J. em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. Revista Bras. de História: São Paulo, v.15, n. 29, 1995.

³² PEINADO, Federico Lara. **Himnos sumerios**. Madrid: Molina 1988, p. 46-7.

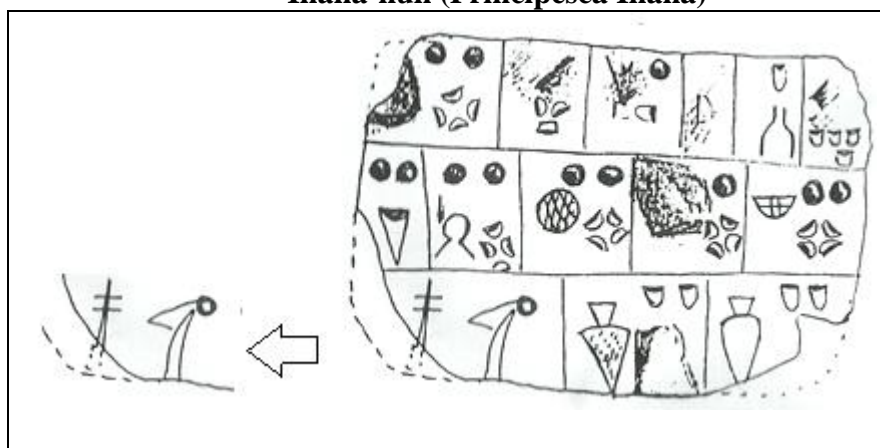
³³ Medidas Sagradas: ME (acadiano: paršu) são decretos de autoridade divina, características ou ofícios dos quais os deuses possuem domínio. Às vezes referidas como as leis sagradas do céu e da terra.

idades mesopotâmicas como seu território, Inanna dá uma pequena mostra de seu poder, um poder conquistado pela guerreira, pela temida senhora dos céus e da terra.

Sua genealogia divina a coloca como filha dos deuses *Nanna*, o deus lunar, cujo maior centro de culto é a cidade de Ur, aquela dos monarcas que veremos mais adiante, e *Ningal*, cultuada junto com Nanna. Seu irmão do deus sol *Utu/Shamash*, cujos templos principais ficavam em Sippar, Akkad e Larsa.

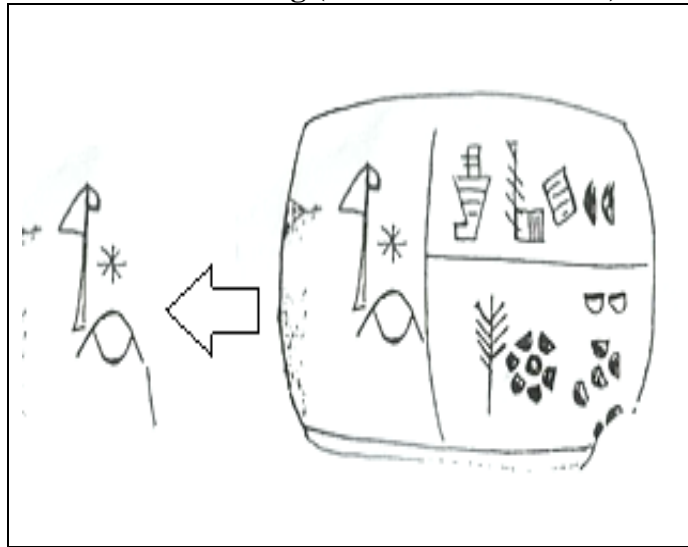
Os primeiros vestígios do nome de Inanna foram encontrados nos sítios arqueológicos da cidade de Uruk, no complexo templário do E-anna. Os tablets que trazem menção a festivais de Inanna datam de aproximadamente 3200 a.C. e o pictograma que representava a divindade teve diversas interpretações tanto por historiadores como arqueólogos.

Figura 02
Inana-nun (Principesca Inana)



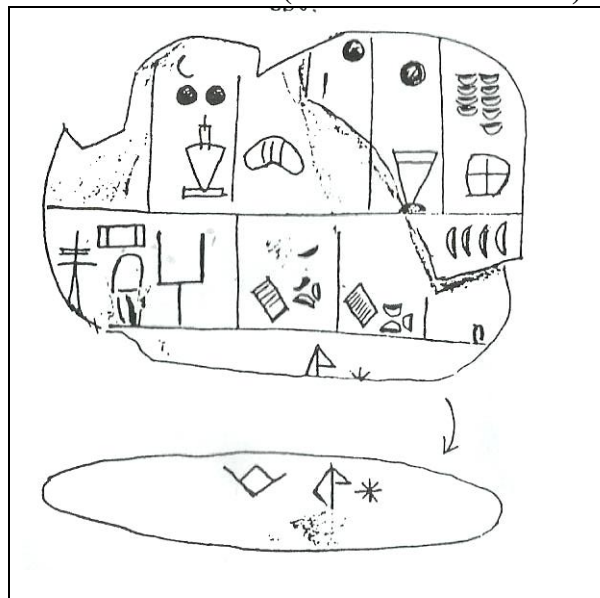
FONTE: SZARZYNSKA, Krystyna. Offerings for the Goddess *Inanna* in Archaic *Uruk*.
In: *Revue d'Assyriologie*. Paris: Gabala, 87, 1993.

Figura 03
Inana-sig (Inana do Entardecer)



FONTE: SZARZYNSKA, Krystyna. Offerings for the Goddess *Inanna* in Archaic *Uruk*.
In: *Revue d'Assyriologie*. Paris: Gabala, 87, 1993.

Figura 04
Inana-hud (Inana do amanhecer)
















FONTE: SZARZYNSKA, Krystyna. Offerings for the Goddess *Inanna* in Archaic *Uruk*.
In: *Revue d'Assyriologie*. Paris: Gabala, 87, 1993.

O ideograma de Inanna, segundo a interpretação dos especialistas, foi precedido pelo determinativo divino, um pictograma em forma de asterisco, ou como a sumerologia costuma designar, o sinal de estrela, cuja pronuncia posterior é *dingir* (figura 05).

Monika Ottermann afirma que desde o início encontramos junto da grafia de Inanna o ideograma que significa “divindade”, que seria a sobreposição de “+” e “x”, ou seja, o resultado de quatro linhas traçadas³⁴. Esse ideograma com pequenos triângulos em quatro de suas extremidades também representava o sinal do deus An, o deus do céu, e precedendo a outro símbolo significava que se referia a uma divindade.

Figura 05
Evolução do signo cuneiforme correspondente ao determinativo divino: dingir.

Signes primitifs	Sumérien classique	Valeurs	Signes babyloniens	Signes assyriens	Ref. Labat
251 * *	 *	AN DINGIR EŠŠU an ₅ an ána dár èl il ila ili ilu le ₄ li ₄ sa ₄ šubul	       	   	13

FONTE: BORD, Lucien-Jean; MUGNOIONI, Remo. *L'Écriture cuneiforme: syllabaire, sumérien, babylonien, assyrien*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner S. A, 2002, p. 178.

³⁴ OTTERMANN, Monika. *As brigas divinas de Inanna: reconstrução feminista de repressão e resistência em torno de uma deusa suméria*. São Paulo: UNESP, 2008 p. 73.

Os nomes das divindades mesopotâmicas eram escritos com o determinativo divino e logo após este seu equivalente gráfico em cuneiforme. No caso da deusa, o chamado Mus₃ (figura 06), é grafado pela letra “d” subscrita ao signo. Segundo Mônica Ottermann:

Essa estrela podia significar também “céu” (o que não apresentava problemas, porque quase não havia ligação com a língua falada), e inserida num quadro, significava “mãe”. A estrela anteposta a um nome privado indica que esse nome é de uma divindade. Esse “determinativo divino” é representado na transcrição por um “d” sobrescrito (letra inicial de *dingir*, por exemplo, ^d*Inanna*). Sendo um sinal inteiramente simétrico, é o único dos ideogramas conhecidos que não mudou de aspecto quando, no PDI, estes sofreram uma rotação de 90 graus. Mudou somente com o desenvolvimento desde o PBA, sendo simplificado para duas linhas cruzadas, a horizontal tendo duas cunhas do lado esquerdo. Fora do sistema de escrita, a estrela de oito pontas e sua variante, a roseta de oito (ou seis) pétalas, era símbolo de Inana, desde os tempos sumérios até o fim de sua “existência”³⁵.

O Mus₃ é um pictograma arcaico sumério, cuja forma mais antiga foi uma haste de juncos de tamareira, do topo da haste pendia uma espécie de coque com um véu alongado para trás (ver pictograma de Inanna). A relação de *Inanna* com a tamareira pode estar associada à abundância dessa fruta na Mesopotâmia, principalmente na região de Uruk, na qual essa divindade era patrona³⁶.

Vale lembrar que a tamareira, *gīšnimbar*, sinal 293, em sumério e *gīšimmarum* em acádio, foi uma importante cultura desenvolvida nessa região, tanto que Uruk era conhecida como a região dos pomares, cujo fruto principal era a *Phoenix dactyfera*. Da tamareira se fazia uma bebida muito apreciada pelos mesopotâmicos, uma espécie de cooler de tâmara, além de doces e bolos, seu consumo podia ser *in natura* ou desidratado.

³⁵ OTTERMANN, Monika. **As brigas divinas de Inanna**: reconstrução feminista de repressão e resistência em torno de uma deusa suméria. São Paulo: UNESP, 2008 p. 74.

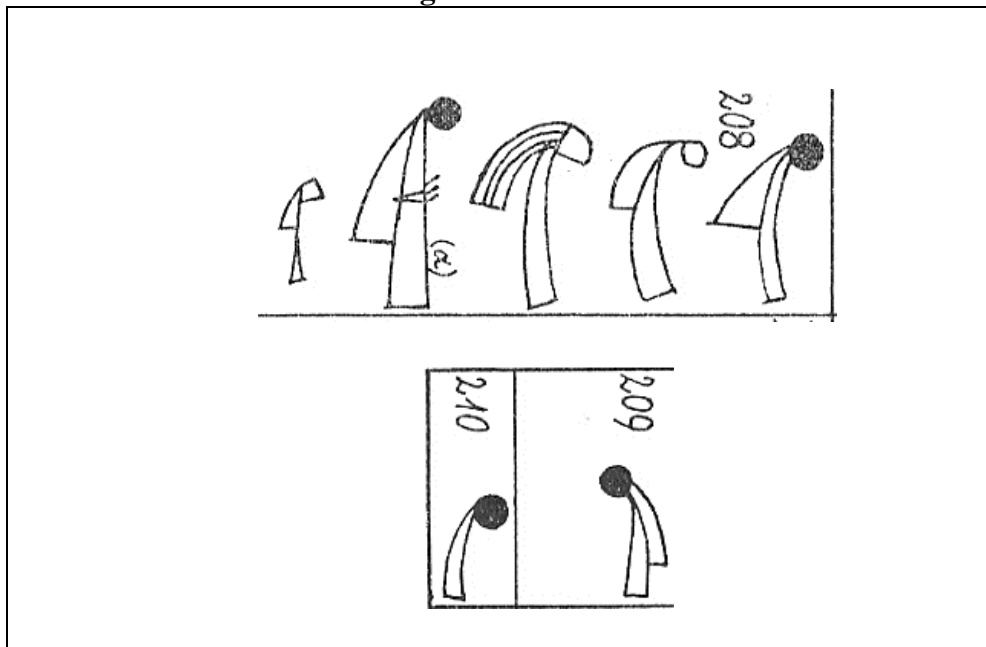
³⁶ Para as relações de Inanna e a tamareria ver: OTTERMANN, Monika. **As brigas divinas de Inanna**: reconstrução feminista de repressão e resistência em torno de uma deusa suméria. São Paulo: UNESP, 2008; INGELMO, Salomé Guadalupe. **As yemas de dios**: divindades identificadas con el árbol de la vida em la iconografía mesopotâmica. Isimu: Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la antigüedad, N°. 8, 2005.

Figura 06
Evolução do nome de *Inanna*

Signes primitifs	Sumérien classique	Valeurs	Signes babyloniens	Signes assyriens	Ref. Labat
113 		INANNA mûš INNANA INNIN MUŠ ₁ NIN ₂			103

FONTE: BORD, Lucien-Jean; MUGNOIONI, Remo. *L'Écriture cuneiforme: syllabaire, sumérien, babylonien, assyrien.* Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner S. A, 2002, p. 128.

Figura 07
Pictograma de *Inanna*: Mus



FONTE: Falkenstein, Adam. *Archaische Texte aus Uruk* .1936. Cdli: Cuneiform Digital Library Initiative. Disponível em <http://www.cdli.ucla.edu/tools/SignLists/ATU1/HTML/P0057.html>. Acesso em: 14 de outubro de 2014.

Os primeiros tabletes trazem referências a três personificações da divindade: Inanna da Manhã, ou do Amanhecer; Inanna da Tarde, ou do Entardecer e Inanna Princepesca. Enquanto personificação do planeta Vênus a relação Inanna da Manhã e da Tarde pode ser compreendida pela trajetória desse planeta, o primeiro a aparecer no céu e o último a desaparecer com a alvorada.

A arqueóloga Krystyna Szarzynska examinou os tabletes encontrados na área de Uruk arcaico e atestou que o sinal Mus_3 foi encontrado com frequência nestes textos, não apenas nos registros de oferendas, oferecidos regularmente a divindade, mas também ao lado de títulos de sacerdotes e funcionários. Para a autora, Inanna ocupava uma posição privilegiada nesse contexto, uma vez que seu símbolo aparece com frequência nesta temporalidade, ao contrário de outras divindades que seriam mais escassos ou pouco documentados³⁷.

Thorkild Jacobsen acredita que Inanna estava na origem como *numen* do armazém, quando na época da colheita se casava com *Amasushumgalanna (Dumuzi³⁸)* no momento em que os grãos estavam sendo armazenados no templo. Posteriormente sua representação se estendeu para o armazém³⁹ em geral, incluindo carne, lã e grãos⁴⁰.

Segundo o autor, a divindade tem muito mais aspectos do que aqueles que a caracterizavam nas suas relações com *Dumuzi*, o pastor, esses aspectos de fato eram muito diferentes, a ponto de se questionar se “diversas divindades diferentes originalmente não se fundiram em uma, a grande deusa Inanna⁴¹”.

Já Louis Delaporte traçou uma definição de Inanna que vale a pena ser citada na íntegra:

Ishtar “a benévola”, varão enquanto divindade de manhã, e mulher enquanto deusa da tarde, é tanto filha de Anu (An) quando de Isin(Nanna), deusa da guerra e deusa da voluptuosidade. É irmã de Shamash (Utu), deus da luz, e ao mesmo tempo de Ereshkigal, a divindade do mundo infernal. Em Uruk seu culto suplanta a de seu pai Anu; seus amantes não podem ser numerados e ela trata de seduzir a todos os mortais. Em Hallb é filha de Sin e senhora das batalhas. Em Akkad e em Sippar, com o nome de Anunitum, parece reunir todas as características, pelo menos no tempo de Nabonido, pois este a chama “a senhora do combate que leva o arco e o cajado”, e, ao mesmo tempo a deusa que faz favorável os presságios, que abre e fecha as portas de saída do sol. Sua personalidade absorve a de todas as deusas; seu

³⁷ SZARZYNSKA, Krystyna. Offerings for the Goddess *Inanna* in Archaic *Uruk*. In: **Revue d'Assyriologie**. Paris: Gabala, 87, 1993, p. 07.

³⁸ Para mais informações sobre Dumuzi e seu casamento com Inanna ver: JACOBSEN, Thorkild. **The Treasures of Darkness: a history of mesopotamian religion**. New Haven and London: Yale University Press, 1976.

³⁹ Importante salientar que o templo era o armazém do país.

⁴⁰ JACOBSEN, Thorkild et al. **Old Babylonian public buildings in the Diyala region**. The University of Chicago Oriental Institute Publications 98. Chicago: University Chicago, 1990, p. 135.

⁴¹ Idem, 135.

nome se usa para cada uma delas no singular e para todas juntas no plural. Como filha de Sin, tem como emblema uma estrela; como deusa guerreira, de pé sobre um ou dois leões, leva o cajado; com uma mão sustenta uma arma curva; com a outra um cetro formado de uma maça unida a duas armas curvas arrematadas por cabeças de leão⁴².

Assim, Delaporte, já no início do século XX, a colocava na segunda tríade divina, junto com Utu e Nanna, os regentes do dia e da noite, o que atesta desde sempre sua presença no firmamento, mas ao contrário da lua que sai apenas no ocaso e do sol que aparece a cada alvorada, Inanna transita entre os dois casos e absorve poderes de outras deidades. Ao longo dos milênios, sua influência e acúmulo de poderes tornaram outras divindades pálidas representações em contraponto dessa divindade completa, e o vocabulário se expande em referência às formas de se referir a cada uma de suas funções.

O significado do nome de Inanna passa por uma constante discussão dos estudiosos do tema. O mais utilizado é a tradução Senhora do Céu (nin= senhora, an=céu). No entanto, esse nome diz respeito ao substrato sumério, pois em acádio a divindade se chama Ishtar, cuja complexidade inclui as funções de deusa da guerra e amante da batalha, “que ortorgava a vitória ao rei de sua predileção, ao mesmo tempo em que representava a força motriz, a protetora e a personificação da potência sexual em todos os seus aspectos⁴³”.

Contudo, se juntarmos os vocábulos que dariam origem a tradução de Senhora do Céu, teríamos uma variante aproximativa: **In-nin₉-an** (**In-nin₉**= Jovem senhora + **an** = céu, o que daria “Jovem senhora do céu⁴⁴”), o termo **in** sozinho é traduzido como “insulto, ofensa, injúria” ou simplesmente como terceira pessoa do singular, tanto masculina quanto feminina, o que leva a crer que estaria no termo para dar ênfase ao a ideia da divindade ser feminina, uma vez que **nin** é traduzido geralmente como “senhora, rainha, soberana”. Então acredito que ressaltaria o fato da Senhora do Céu, da Rainha do Céu, da Soberana do Céu, ser uma mulher⁴⁵.

Mas não é apenas o nome de Inanna que tem discussões controversas, as funções que desempenhou, seus atributos e suas qualidades também passam pelo crivo dos historiadores, cujo único acordo que chegam é da complexidade dessa personagem, que segue surpreendendo sumeriólogos e historiadores em geral.

⁴² DELAPORTE, L. **Mesopotamia: las civilizaciones babilónica y asiria**. Traducción de Modesto Jiménez de Bentrosa. Barcelona: Cervantes, 1925, p.174-5.

⁴³ OPPENHEIM, A. Leo. **La Antigua Mesopotamia: retrato de una civilización extinguida**. Madrid: Gredos, 2003, p. 193.

⁴⁴ Para pensar o nome de *Inanna* utilizei diversos dicionários, entre eles, o Sumerian Lexicon, disponível em: <https://www.sumerian.org/sumerlex.htm>, e o glossário de Rafael Jiménez Zamudio. Para mais detalhes ver: ZAMUDIO, R. J. **Antología de textos sumérios: textos transliterados y anotados; glosario y signario; copias cuneiformes**. Madrid: UAM, 2003.

⁴⁵ DUPLA, S.A. Construções do imaginário religioso no culto a Inanna na antiga mesopotâmia: símbolos e metáforas de uma deusa multifacetada (3200-1600 a.C. Ponta Grossa, UEPG, 2016, p. 83. (Dissertação).

Tanto que Samuel Noah Kramer acreditava que Inanna e Ishtar seriam os resultados de uma fusão muito antiga de diversas divindades diferentes. Para o autor Ishtar era quase viril, belicosa e teria origem semita, já Inanna suméria seria muito feminina e patrona do amor livre, além delas uma terceira, Delebat, relacionada ao planeta Vênus faria parte dessa fusão⁴⁶.

No fragmento de hino abaixo, Inanna, sob o nome semítico de Ishtar, coloca seus atributos como divindade do entardecer e do amanhecer. Além disso, canta suas façanhas e capacidade de organizar o mundo dos homens, para sua glória.

Eu sou Ishtar, deusa do entardecer. Eu sou Ishtar, deusa das manhãs! Sou Ishtar, que abre e fecha as portas dos céus, o brilho dos céus reflete minha glória; eu apaziguo os céus, acalmo a terra, para minha glória; sou a que brilha nos céus resplandecentes, cujo nome é brilhante no mundo habitado, para minha glória. Para minha glória, sou proclamada Rainha dos céus tanto acima como abaixo. Para minha glória subjulgo as montanhas, eu sou o cume das montanhas⁴⁷.

Estar no alto parece ter sido uma característica marcante de sua personalidade. Assim como a realeza veio do alto, estar no céu e ser a senhora deste com certeza marcou o imaginário religioso sobre essa divindade, por meio de seus títulos como senhora do firmamento e seu símbolo como estrela d'Alva.

Vejamos o trecho a seguir:

Tu és conhecida por ser alta, como os céus,
És conhecida por ser vasta como a terra,
És conhecida por massacrar as gentes,
És conhecida por devorar os mortos como um cão,
És conhecida por seu feroz semblante,
És conhecida por seus flamejantes olhos,
És conhecida por sua maldade e desobediência,
És conhecida por tuas muitas vitórias⁴⁸,

Alta como os céus, a estrela que é a primeira a chegar e a última a sair, a mais brilhante do firmamento, deve ter encantado os poetas sumérios que a renderam tantas canções e histórias de toda sorte. Inanna amava a batalha com a mesma intensidade que o coito, na cama ou na taberna. Maldade e desobediência são atributos seus, ao descer ao Grande Abaixo de Ereshkigal, Inanna desobedece aos preceitos divinos por sua sede de poder. Desobediente em relação a Dumuzi trocava de parceiros ao seu bel prazer. Vingativa, entrega seu marido ao *gallas*, demônios encarregados de levar alguém para substituí-la no Inframundo ou de recolocá-la lá caso não encontrasse um substituto.

⁴⁶ BOTTÉRO, Jean; KRAMER, S. N. **Cuando los dioses hacían de hombres**. Madrid: Akkal, 2004, p. 219.

⁴⁷ PEINADO, Federico L. **Himnos babilónicos**. Madrid: Tecnos, 1990, p. 41.

⁴⁸ Idem, p. 52-53

Não era do cerne de Inanna seguir as regras, mas quebrá-las, como quando decide tomar as Medidas Sagradas para si, levando para sua cidade natal, todas as características da vida civilizada ou quando conquista o Céu de An, tornando-se a divindade principal do firmamento, ou ainda quando seduz os homens para depois abandoná-los a própria sorte.

Guendolyn Leick aponta que Inanna aparece como a heróica Senhora da Batalha no terceiro milênio e na época da III dinastia de Ur foi associada ao desejo sexual e a energia libidinal. Assim, segundo a autora, a deusa representava o potencial “erótico da vida citadina, a qual se aparta do rigoroso controle social da comunidade tribal ou aldeia. Ela frequentava as tabernas e cervejarias, onde homens podiam encontrar mulheres solteiras⁴⁹” e dela, a autora diz que vagava pelas ruas de Kalab, o principal distrito de Uruk, em busca de aventuras sexuais.

Para Samuel Noah Kramer o patronato da divindade representava poder e civilização, um conceito ainda vinculado ao final do século XIX e início do século XX, mas que demarca muito bem a dicotomia entre o ser bárbaro e civilizado. Assim, quando a divindade “roubou” os MEs tornou-se capaz de ditar regras e normas para a sociedade, regendo todos os princípios das relações humanas, desde os mais simples as mais complexas relações de poder.

Joan G. Woltenholz acredita que Inanna foi responsável “por todos os aspectos dos assuntos humanos – positivo e negativo, benéfico e nocivo, sexual e ético; todos enumerados como suas posses”⁵⁰. Ela também possuía muitas formas locais, que se diferenciavam dos epítetos universais e títulos faustosos e globalizantes, em “Kish ela era conhecida como Inanna-GAR, em Zabala como Inanna-Zabala (possivelmente também Inanna-Kur ou Inanna-HUD), em Uruk como Senhora de Uruk⁵¹”. Esteve presente em Mari e Ebla, durante o advento de ascensão da Babilônia, seu nome semítico Ishtar foi utilizado como termo genérico para divindades femininas, mas nem assim, seu rito foi abandonado, e permaneceu presente no culto estatal de Marduk durante as festividades do Akitu.

A crença em Inanna/Ishtar parece ter sobrevivido a cada mudança de contexto e dominação do território Mesopotâmico, mesmo ao norte do país, terra de onde se originaram os assírios sua liturgia não deixou de ser praticada, em Nínive, ela esteve presente, sua estátua

⁴⁹ LEICK, G. **Mesopotâmia**: a invenção da cidade. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Imago, 2003, p. 82.

⁵⁰ Thus Inanna was responsible for all aspects of human affairs— positive and negative, beneficial and harmful, sexual and ethical; all are enumerated as her possessions. WESTENHOLZ, J. G. Inanna and Ishtar in the Babylonian world, p. 13 In: LEICK, G. **The Babylonian World**. New York and London: Routledge, 2007.

⁵¹ WESTENHOLZ, J. G. Goddesses of the Ancient Near East 3000-1000 BC. In: GOODISON, L.; MORRIS, Christine. **Ancient Goddesses: the myths and the evidence**. London: British Museum Press, 1998, p. 72.

chegou a ser enviada ao faraó do Egito, Amenófis III (1389-1351) como divindade capaz de curar enfermidades e trazer prosperidade.

Em diversas cidades ela possui templos onde era honrada, a revelia do deus local, Inanna tinha a capacidade de migrar de seu território original e se fixar comodamente em outras localidades. Uma deusa de simultâneas formas como bem colocou Elaine Neunfeldt⁵², e podemos acrescentar que essas formas eram mutantes, líquida como os rios que banhavam a Mesopotâmia.

E junto a estas formas encontramos diversos símbolos que remetem a ela, representando muitas de suas facetas, personalidade e poderes com os quais se apresentava e influenciava os seres humanos.

1.2 Símbolos e metáforas de Inanna

Traçar uma definição geral da deusa Inanna é uma tarefa impossível, como bem salientou Lozenzo Verderame, em seu artigo sobre o vestuário da divindade, até porque “nenhum dos estudos dedicados à deusa foi capaz de capturar sua essência mais íntima⁵³”. Isso se deve as suas múltiplas facetas e as características muitas vezes dicotômicas de sua personalidade. Inanna não é uma divindade que possa ser enquadrada em determinada função e nela permaneça como uma referência imutável.

Pelo contrário, a deusa não pode ser atrelada a estereótipos prontos e fechados a qualquer mudança, ela foi por natureza mutante, inconstante, volúvel e de uma capacidade de adaptação desconcertante aos olhos dos estudiosos. Já foi dito e, são repetidos constantemente dois de seus epítetos mais famosos e opostos: deusa da guerra e do amor, no entanto tais características trazem em si uma profunda marca de multiplicidade que é constantemente ignorada. O que entendemos por amor na contemporaneidade, ainda traz resquícios dos contos de fadas cheios de finais felizes, cujo ápice da felicidade é o casamento. Daí a tantos estudiosos se prenderem a este qualitativo positivado, em detrimento de outro atribuído à divindade, a ideia de amor livre, por exemplo.

⁵² NEUNFELDT, E. *Inanna/Ishtar*- uma deusa de simultâneas formas. **Revista Mandragora**. São Bernardo dos Campos: UMESP, v.1, n.1 (1994), p. 57.

⁵³ VERDERAME, Lorenzo. La vestizione di Inanna. En: BOTTA, Sergio (Ed.): *Abiti, corpi, identità. Significati e valenze profonde del vestire*. Firenze: Società Editrice Fiorentina, 2009, pp. 63-73.

O amor livre é visto de forma pejorativa, pois se associa a liberdade que seria inconcebível aos olhares mais tradicionalistas em relação à performance sexual feminina, uma passada de olhar pelos textos de Kramer e Bottèro⁵⁴ podem dar uma boa ideia acerca dessa dialética entre amor livre e amor romântico a que me refiro. O mesmo se dá em relação a guerra, uma definição dessa palavra que sempre se refere aos conflitos armados, deixando de lado diversas outras formas de conflitos, a começar pela diferença de opiniões acerca de um tema.

Assim, voltamos ao ponto de partida, como traçar um esboço por menos demarcado que seja sobre essa divindade sem reduzi-la aos epítetos clássicos e ao mesmo tempo sem eliminá-los por completo? Penso que seria lançando outro olhar sobre as fontes que trazem qualitativos da divindade, e vendo além da norma a contravenção dos costumes, das regras diplomáticas e sociais. Aceitar as contradições, as rupturas e as permanências de formas de agir, existir e experimentar a realidade presentes nas narrativas da deusa é uma forma de entendê-la sem amputar sua capacidade de representar ao mesmo tempo, a regra que mantém a sociedade em ordem e a quebra desta que atesta excesso a ser reparado.

Nesse sentido, símbolos e metáforas que encontramos nas fontes nos conduz a caminhos diversos e interpretações múltiplas, isso significa que não lutaremos contra essa diversidade contraditória de epítetos e simbologias, mas que os aceitamos como parte das funções e personalidade da deusa, onde ordem e caos não são necessariamente opostos, mas complementares.

Dessa forma, passemos a considerar alguns epítetos e símbolos que são associados à Inanna. Entre aqueles que representavam a deusa, a estrela de oito pontas esteve presente na maioria da iconografia que diz respeito a ela. Como divindade astral, o símbolo da deusa devia estar relacionado ao céu o qual pertencia, por isso não é de estranhar que uma estrela figurasse entre eles, senão o principal deles. Como já esboçado diversos textos se referem a divindade como deusa da manhã e da tarde, além dos festivais já citados do período de Uruk Antigo que levam esses nomes.

Inanna da Manhã e da Tarde foi uma alusão ao planeta Vênus, a estrela Dilbat, que na glíptica aparece geralmente como ramos cravejados de rosas com oito pétalas, que muitos interpretam como margaridas, como as que estão gravadas no Portal de Ishtar.

(...) A Senhora do entardecer, Inanna, é sublime.

⁵⁴ Por exemplo: BOTTÈRO, J.; KRAMER, S.N. **Cuando los dioses hacían de hombres**. Madrid: Akkal, 2004.

Eu exaltarei a virgem Inanna.
A Senhora do entardecer é tão elevada quanto o horizonte.
Ao entardecer, a estrela radiante, a estrela Dilbat, a grande luz que enche o céu,
a Senhora do entardecer, a heroína aparece segura no céu,
As pessoas de todas as terras levantam o seu olhar para ela (...)⁵⁵

Essa representação de Inanna como estrela traz em si mesma o primeiro aspecto de dualidade, por um lado a estrela da tarde, sua personificação como deusa do amor, ou melhor, das práticas sexuais, já que a noite, horário dos amantes e do sexo não faz restrições de qualquer espécie. Por outro, a estrela da manhã, das batalhas diárias pela sobrevivência, do despertar para o campo de batalha, onde a “heroína solitária que aparece no céu, submetendo as regiões inimigas sob seu temor⁵⁶”, traz para seus guerreiros a inspiração durante a luta.

Ana Vasquez Hoys caracteriza essa dualidade como aspectos referentes a duas culturas distintas, a estrela da manhã como referência ao sul da Mesopotâmia e a cidade de Uruk, sua maior representante e a da manhã como representando a região norte, a Ishtar da Babilônia, sob égide semita⁵⁷. No entanto, essa disposição não parece correta, se levarmos em conta os estudos de Krystyna Szarzynska já citada⁵⁸.

Assim, a relação da divindade com o entardecer e o amanhecer parece estar relacionada às práticas que podemos executar nesses dois turnos, amor e guerra, dois caos desejados pelos habitantes da terra entre rios, um para alegrar o coração⁵⁹, como dizem os hinos, outro para expandir os territórios e promover a paz mesmo que pela submissão dos inimigos.

Além da estrela, o leão também é um dos símbolos constantes a acompanhar a deusa, geralmente a iconografia o apresenta subjugado a seus pés, por vezes aparece segurando esse animal por uma coleira e com apenas um dos pés sob seu dorso. Como dito em trabalho anterior:

Para essa reprodução imagística, *Inanna* representava domínio sobre as feras, a qual ela aparecia subjugando e domesticando. Por outro lado, o leão era símbolo de força e realeza o qual se relacionava também a guerra nas culturas do Antigo Oriente Próximo. Possivelmente faz menção aos aspectos dominador e marcial da divindade que era considerada patrona do exército. Outra relação possível seria com o caráter

⁵⁵ PEINADO, Federico Lara. **Himnos sumerios**. Madrid: Molina, 1988, p. 38.

⁵⁶ Iem, p.41.

⁵⁷ Hoys, Ana M^a Vázquez. **Historia de las religiones antiguas**. Tomo I (Próximo Oriente). Madrid: Sanz & Torres, 2005, p. 54.

⁵⁸ SZARZYNSKA, Krystyna. Offerings for the Goddess *Inanna* in Archaic *Uruk*. In: **Revue d'Assyriologie**. Paris: Gabala, 87, 1993.

⁵⁹ Referência ao leito que alegra o coração, na narrativa mitográfica de WOLKSTEIN, Diane; KRAMER, S.N. ***Inanna queen of heaven and earth: her stories and hymns from Sumer***. New York: Harper & Row, 1988.

colonizador e conquistador das culturas mesopotâmicas, principalmente dos acádios⁶⁰.

Já Thorkild Jacobsen em sua obra *The Treasures of Darkness*, afirma que o leão⁶¹ era uma das imagens ou emblemas dos deuses do trovão. *Inanna* dessa forma teria uma de suas personificações relacionadas à tempestade e a chuva, ela era descrita como correndo “com sua carruagem puxada por sete leões, ela monta um leão, ela era o leão⁶²”. O autor aponta outras funções relacionadas à deusa, aquela relacionada à chuva, a tempestade e ao raio.

Essa função também direciona para uma divindade da fertilidade, visto que a chuva rega os campos e propicia o crescimento das plantas. No entanto, essa faceta também é ambígua, pois se por um lado a chuva alimenta os campos, por outro, a tempestade pode trazer destruição, inclusive o dilúvio, o que mostra a natureza dúbia de *Inanna* sempre entre os extremos da vida e da morte.

Assim, como deusa da tempestade *Inanna* também foi dicotômica, entre trovões e relâmpagos pode representar a guerra e a revolta, “quando ela se irrita, suas explosões não são apenas tempestuosas, elas são verdadeiramente a própria tempestade, com seu trovão a fazer tremer o céu e a terra, iluminando e destruindo⁶³” e entre doces chuvas sazonais pode trazer e inspirar a vida. Dessa forma, ela também era a chuva esperada para as plantações, que docemente cai sobre as plantas como mostra um fragmento de hino: “Eu passo pelo céu e a chuva cai. Eu passo pela terra e a grama e as ervas brotam⁶⁴”.

Um dos poemas dedicados à *Inanna* e citados por Thorkild Jacobsen, por exemplo, apresenta a divindade sendo comparada a uma tempestade que ruge⁶⁵, daí possivelmente o imaginário que comparava o movimento da tempestade ao rugido do leão e associava-os a uma das personificações da deusa.

Inanna era aquela que vinha na cabeça da tempestade, no flamejar dos raios e trovões, um auspício do campo de batalha, onde as espadas tilintavam lembrando os relâmpagos no céu. Se o rugido da deusa fazia os países se inclinarem, recordando os sons das guerras que

⁶⁰ DUPLA, S.A. Construções do imaginário religioso no culto a *Inanna* na antiga mesopotâmia: símbolos e metáforas de uma deusa multifacetada (3200-1600 a.C). Ponta Grossa, UEPG, 2016, p. 83. (Dissertação), p. 91.

⁶¹ Para mais detalhes da relação de *Inanna* com o leão ver: DUPLA, S.A. Construções do imaginário religioso no culto a *Inanna* na antiga mesopotâmia: símbolos e metáforas de uma deusa multifacetada (3200-1600 a.C). Ponta Grossa, UEPG, 2016, p. 83. (Dissertação).

⁶² JACOBSEN, Thorkild. **The Treasures of Darkness: a history of mesopotamian religion.** New Haven and London: Yale University Press, 1976, p. 136.

⁶³ Idem, p 136-7.

⁶⁴ Idem, p. 136.

⁶⁵ JACOBSEN, op.cit, p. 136.

ressoam ao longe, o barulho ensurdecedor da tormenta evocavam os gritos e sons do palco de confrontos. Assim, para Jacobsen, “ela ruga como a tempestade distante que se sabe trará destruição, ela uiva como a tempestade, como todos os ventos malignos cheios raiva⁶⁶”.

Dessa forma, fica evidente a associação da divindade com a tempestade, o leão e a guerra. Lembremos que os mesopotâmicos em tempos de paz promoviam caçadas aos leões, uma forma de lembrar as glórias do campo de batalha e de atestar a coragem de seus guerreiros. Assim, comparar a ferocidade da divindade no front ao leão, ou dragão como o hino abaixo, seria uma tentativa de aproximação da selvageria e bravura que se exige nesse tipo de combate.

Inanna, nascida de Ningal jubilosamente para a alegria,
como um dragão recebeu força de aniquilamento.
Estás entronizada em uma tormenta de ventos, tomaste do Abzu as “forças divinas”
(...)
(...) Quando marchas contra o país rebelde, o distante país das montanhas,
passa os dias no tumulto da luta (..)
(...) Senhora, frente a quem ninguém se mantém firme na luta, grande filha de Zu-en,
que se levanta no céu, que irradia um prestígio pavoroso,
a tí ele aclama (Zu-en), que alí se encontra inatingível em sua força masculina, na
luta como uma festa(...)⁶⁷.

Destruidora das terras estrangeiras, você deu asas a tormenta,
amada de Enlil, você fez a tormenta soprar sobre a terra,
você levou a cabo as instruções de An.
Minha rainha, diante do teu grito as terras estrangeiras se inclinam,
por pavor e medo do Vento do Sul os homens
te apresentaram seu grito angustiado,
postaram diante de ti lamentos e prantos,
trouxeram diante de ti as grandes lamentações das ruas da cidade!
No fronte de batalha todos caíram diante de ti,
minha rainha, em teu poder és devoras tudo,
continuas atacando como uma tormenta em frente,
continuas soprando mais forte que a tormenta barulhenta,
continuas trovejando mais forte que Ishkur,
continuas gemendo mais forte que os ventos maus,(...)
(...) A montanha que deixou de te render homenagem, a vegetação foi-lhe proibida,
você incendiou suas grandes portas,
seus rios correram com sangue, por sua causa, as pessoas não tinham nada para
beber,
suas tropas foram conduzidas espontaneamente ao cativeiro diante de ti,(...)⁶⁸

A metáfora da tempestade, de sua fúria e esplendor terrível deixa clara a intenção do poeta acerca da ferocidade da divindade em campo de batalha. Para se entender sua performance no combate era preciso aproximar o público da imagem da deusa, além disso, a

⁶⁶ JACOBSEN, Thorkild. **The Treasures of Darkness: a history of mesopotamian religion.** New Haven and London: Yale University Press, 1976, p. 136.

⁶⁷ PEINADO, Federico Lara. **Himnos sumerios.** Madrid: Molina, 1988, p. 31-3.

⁶⁸ Idem, p. 48-9. Este hino foi escrito por Enheduanna, filha ou neta de Sargão de Akkad.

descrição serve para mostrar ao inimigo o que o espera se não se rendesse aos caprichos da divindade, o qual era comunicado ao representante terreno, o rei. Os hinos soam, nesse sentido, como uma propaganda ideológica, que tem como intenção informar o inimigo dos terríveis efeitos da fúria de Inanna quando estes não se ajoelhavam diante dela.

Um método eficaz não apenas de promover seu nome, mas também de isentar o governante das práticas cruéis da guerra, atribuindo a não obediência e sede de sangue de Inanna ao sofrimento dos povos subjulgados. O monarca que estava apenas cumprindo os desígnios da divindade e como tinha uma relação íntima com esta, também podia parar o massacre, intermediando a rendição, demonstrando sua piedade e advogando um acordo.

É possível que os hinos, poemas e mitos de Inanna fossem recitados nos festivais da deusa e naqueles realizados no palácio. O alcance dos espectadores nesse sentido, não pode ser medido, visto que os textos são obra da elite, mas cuja característica de escrita nos remete a oralidade.

Sobre a questão da oralidade, Leo Oppenheim acredita que os textos produzidos não foram concebidos “para ser lidos, mas para serem transmitidos oralmente, e tomaram a forma de linguagem do momento e do lugar, apesar de pertencer a outro nível estilístico⁶⁹”.

Dessa forma, em festivais públicos, ao que tudo indica o alcance da plateia pelos poetas eram maiores, e as narrativas acompanhadas de instrumentos musicais devem ter dado e o clima de festividade deve ter dado um tom de envolvimento dos expectadores, cujas classes menos abastadas podiam sentir-se representada ao ouvir de forma tão glamorosa as façanhas de sua deusa, que muitas vezes ocorriam de forma mais simples ao redor das fogueiras ou dos festivais e cultos locais.

Esse epíteto de deusa da guerra e sua relação com a tempestade permaneceu, com algumas variações, durante toda a trajetória da deusa. Um exemplo, que dá ideia da continuidade da personalidade bélica de Inanna, diz respeito ao poema de *Agušaya*, datado do reinado de Hamurapi (1792-1750), possivelmente cópia de uma tradição anterior, segundo Bottéro e Kramer, redigido em acádio⁷⁰ e faz referência a Valsa de Inanna, a dança das espadas.

(...) sua festa consiste em pelear;
Em enfrentar os combatentes;
Em dar animo aos oficiais,

⁶⁹ OPPENHEIM, A. Leo. **La Antigua Mesopotamia**: retrato de una civilización extinguida. Madrid: Gredos, 2003, p.34.

⁷⁰ BOTTÉRO, J.; KRAMER, S.N. **Cuando los dioses hacían de hombres**. Madrid: Akkal, 2004, p. 220.

Em desatar às tropas!
A festa de Ishtar consiste em pelear,
Em enfrentar os combatentes,
Em dar animo aos oficiais,
Em desatar as tropas às tropas!
Sua raiva ao combater,
Seu entusiasmo ao batalhar,
Revelam sua verdadeira natureza
E demonstram o que sabe fazer!
(lacuna)
O cetro real, o trono e a coroa
Foram entregues a ela:
A ela foi outorgado o universo!
Tem sido dotada da coragem dos homens⁷¹,
De suas façanhas e de sua coragem!
Ela está rodeada de relâmpagos e raios⁷²!

Mas como todo combate precisa ter um fim, aquela que se alegra com ele, peleando durante o dia e a noite sem descanso, deve abandoná-lo, ou ao menos suas façanhas no combate não precisam ser repetidas infinitamente correndo o risco de eliminar todas as criaturas ou que os soldados não regressem ao lar. Para acalmar Inanna e para sua glória, durante os períodos de paz fica acertado que ocorrerá uma festa, em que se representará o confronto de *Agušaya* (Inanna/Ishtar) e sua oponente criada por Enki/Ea, a Discórdia, *Saltu*, em acádio⁷³.

Os constantes conflitos a que os mesopotâmicos estavam expostos tornaram a guerra um assunto de primeiro plano, assim, como aqueles voltados a prosperidade e sobrevivência das cidades. Nesse sentido, divindades bélicas eram necessárias não apenas para incentivar o animo durante as batalhas, mas para assegurar a proteção em meio aos combates e durante períodos de relativa paz. Reis e generais eram mortais, que mesmo com toda bravura e estratégias um dia envelheciam ou pereciam nos campos de batalha, mas as divindades eram eternas, embora caprichosas ao escolher seus heróis e representantes, e, portanto, um símbolo a ser seguido pelos guerreiros, que também se renovavam no decorrer dos anos.

O que parece insólito é que uma divindade feminina ocupe um lugar de destaque como deusa da guerra, e que mesmo ocupando tal posto, não tenha se contentado com apenas esta

⁷¹ Na versão traduzida por V. Scheil, diz: “Anu deu a ela tudo, ele conferiu-lhe a nobreza, a grandeza e a força. Com raios e relâmpagos ela o superou. Ela se afirmou pelo medo como dominadora dos homens”. Para mais detalhes ver: SCHEIL, V. Le poème D’Agušaya. *Revue d’Assyriologie et d’archéologie orientale*: Vol. 15, No. 4, 1918, pp. 169-182.

⁷² Idem, p. 220-1.

⁷³ Para acalmar Inanna, ou pelo menos para que esta tenha consciência do horror que promove, Enki/Ea cria um ser tão formidável quanto a deusa e tão sedento de sangue quanto ela, para a enfrentar. Para Kramer, essa criatura seria uma sócia da própria divindade, uma espécie de espelho em com o qual ela pudesse se olhar.

função, sendo habilidosa e usando de sua feminilidade para conquistar os MEs do deus da sabedoria, o firmamento, do primeiro entre dos deuses, e aqueles pertencentes ao deus do ar. Como colocou Thorfield Jacobsen, An conferiu a Inanna, por quem se apaixonou vindo a desposá-la, além de seu nome, todos os céus poderes, “Enlil lhe deu seus poderes e, finalmente, Enki também lhe presenteia. Como rainha do universo, ela chega assim a unir em sua pessoa todos os mais altos poderes⁷⁴”, os quais soube usar em seu proveito, e daquele de uma das classes a qual representava: as mulheres.

Dessa forma, pode-se entender porque os reis se aproximavam dela, uma vez que reunia em si todo um conjunto de poderes que outras divindades tinham de forma separada, e que nenhuma outra conseguiu unir durante sua trajetória. Claro, que os monarcas continuavam a cuidar e honrar outros templos e deuses, mas ter junto a si uma divindade que reunia em sua pessoa tantos atributos e ainda permitia que os soberanos encontrassem prazer em sua companhia, além de exigir que lhe proporcionassem prazer, constituía uma ideologia perfeita para uma sociedade cuja performance sexual era extremamente exigente e cujos conflitos eram celebrados com grandes festas, como analisado por Guendolyn Leick⁷⁵, por exemplo.

E esse viés da sexualidade foi o caminho que muitos reis percorreram na busca de legitimação de seus reinados, uma via de mão tripla entre o poder do templo, do palácio e o imaginário da população.

A sexualidade é um termo moderno, mas um conceito que tem suas práticas, suas formas de controle e propaganda em tempos que não podem ser datados com precisão. O sexo interdito e aquele da produção discursiva e da produção de poder, de que nos fala Michel de Foucault⁷⁶, pode ser detectado desde a Antiguidade. Por isso, o tema da sexualidade vem sendo abordado por diversas disciplinas, como Antropologia, História, Etnologia, entre outras, que buscam compreender sua relação com aspectos concretos e ideológicos da sociedade, uma vez que as práticas sexuais e seu modo de interpretação estão presentes em todas as culturas e agrupamentos humanos.

⁷⁴ The Enlil gives her his powers, and lastly Enki gives his to her. As queen of the universe she thus comes to unite in her person all its highest powers. JACOBSEN, Thorkild. **The Treasures of Darkness: a history of mesopotamian religion.** New Haven and London: Yale University Press, 1976, p. 137.

⁷⁵ LEICK, G. **Sex and eroticism in Mesopotamian literature.** New York: Taylor & Francis, 2003

⁷⁶ FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: A vontade de saber.** Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

Como produção discursiva ligada as instâncias de poder, encontramos-lo presente na Antiga Mesopotâmia, tanto na esfera religiosa e política, como forma de legitimação de grupos dominantes, como nos micros poderes do cotidiano, como forma de desvios de normas de conduta e valores.

Mesmo, por exemplo, que a união sexual entre mortais e divindades, nos textos literários mesopotâmicos não tenha encontrado entre os historiadores ainda um denominador comum, eles nos dão informações sobre o valor cultural do intercuro sexual e da sensualidade, bem como das práticas relacionadas ao lugar de mulheres e homens naquele momento e das contravenções aos padrões sociais aceitáveis.

A maioria das narrativas literárias encontradas na Antiga Mesopotâmia tem como protagonista um ser divino, a principal delas é *Inanna*. Embora os textos referentes à *Inanna* sejam numerosamente significativos, o ato sexual não é um aspecto encontrado apenas nos textos dedicados a ela. O mito de *Enki e Nimah*, por exemplo, também traz essa perspectiva.

A questão da sexualidade divina ou da prática sexual dos deuses foi uma característica da religião na Mesopotâmia, cujos relatos mitológicos trazem presentes a relação física como uma hierofania e um ato criacional, assim, ejacular, copular ou ter prazer era um ato de criação e de manifestação das divindades. O universo mesopotâmico era sexuado, ativo, intenso, a ponto de suas divindades viverem casos picantes e sofrerem as penalidades de seus atos libidinosos.

As primeiras fontes interpretadas acerca da sexualidade divina foram pautadas nas teorias dos estudiosos da religião do século XIX, baseadas no termo grego *hierogamos* usado para descrever a união entre Demeter e o mortal Jasão, na obra de Homero. A obra mestra para a perpetuação dessa ideia de casamento sagrado foi o “Ramo de Ouro”, de Sir James Frazer, que interpretou qualquer tipo de união sexual em contexto religioso como uma união divina para promover a fertilidade, o que contribuiu para a simplificação da temática⁷⁷. O termo a partir de então passou a designar qualquer relação sexual entre um ser divino e um mortal ou entre divindades.

Dessa forma, as primeiras interpretações acerca das práticas sexuais das divindades, a principal delas *Inanna*, foi interpretada como culto a fertilidade, no qual as mulheres desempenhavam um papel central. Para Assante, foi problemático esses estudiosos

⁷⁷ PONGRATZ-LEISTEN, B. Sacred Marriage and the Transfer of Divine Knowledge: Alliances between the Gods and the King in Ancient Mesopotamia. **In:** Sacred Marriages: Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity. Indiana: Eisenbrauns, 2008, p 47.

relacionarem essas mulheres ao culto “orgiástico” da deusa Inanna, já que tal termo seria muito abrangente e ainda mal interpretado e definido, suas conclusões derivam de sua relação com sua temporalidade, com a vida boemia dos cabarés e bordéis, além de suas referências a um Oriente exótico, permeado de haréns e odaliscas, como as histórias das Mil e uma noites, uma concepção romanceada aos moldes de suas próprias vivências e contextos⁷⁸.

Pese a isto os relatos do velho testamento, com seus séculos de rancor pelo cativo da Babilônica e sua maneira destruidora de firmar sua identidade por meio de adjetivações negativadas imputadas à cultura do Outro. Assim, ao tomarem as narrativas bíblicas como verdades incontestáveis esses estudiosos acabaram por reproduzir o discurso que os hebreus construíram sob a cultura que os subjulgou. Por isso, ao abordarem as traduções do acádio ou do hebraico, as palavras “puta”, “rameira” ou “prostituta do templo” permaneceram incontestadas até recentemente. Quando, aquelas mulheres que chamamos de prostituta “na Antiga Mesopotâmia foram mulheres cuja sexualidade não era regulada⁷⁹”.

Essas interpretações rasteiras, deixaram esses aspectos relacionados a cultura mesopotâmica reduzidas a cultos à fertilidade, o que tornou fácil a associação do intercuro aos povos cujos meios de subsistência provinham da agricultura e pecuária, os chamados cultos aos deuses da vegetação, e, tendo a Mesopotâmia passado por um intenso processo de sedentarização, com a adequação do solo para a agricultura e sua relação com os rebanhos parece que foi natural que os estudiosos relacionassem a teoria às questões econômicas e sociais do Antigo Oriente Próximo, vinculando essas áreas a mitologia conhecida.

Guendolyn Leick aponta que entre as composições mesopotâmicas:

Temos íntimos diálogos poéticos entre deuses e seus cônjuges que ritualmente evocam a sua vida sexual conjugal. Alguns podem não ter sido destinado a qualquer uso ritual em tudo, enquanto outros, que aparecem bastante secular a nossa compreensão, pode ter sido usada em iniciações para funções de culto⁸⁰.

Assim, as formas como as fontes são lidas, interpretadas e analisadas dependem do lugar que os estudiosos ocupam nos conflitos do seu tempo, por isso não é de se estranhar que, a primeira interpretação da documentação teve a influência de Sir James Frazer e restringiram as primeiras leituras sobre *Inanna* a cultos tribais da fertilidade, uma vez que a

⁷⁸ ASSANTE, J. The kar kid/harimtu, Prostitute or Single Woman?: A consideration of the Evidence. **Ugarit-Forschungen** 30, 1998, p. 07.

⁷⁹ Idem, p. 10.

⁸⁰ LEICK, G. **Sex and eroticism in Mesopotamian literature**. New York: Taylor & Francis, 2003.

divindade em diversos documentos foi chamada de Senhora da Vegetação, e o próprio Dumuzi foi relacionado a esta quando do mito sobre o Descenso de Inanna.

Como os hinos apontavam esta como promotora da abundância de campos e animais e tendo sua cidade de patronato sendo constantemente referenciada como a região dos pomares, as diretrizes pareciam caminhar placidamente para um enquadramento funcional, uma opção cômoda, mas nem tanto, já que outros aspectos da divindade fugiram do quadradinho tão bem talhado para ela.

Como bem colocou Guendolyn Leick acerca dessas primeiras interpretações:

Toda a canção de amor, cada hino que mencionava Inana e Dumuzi, bem como todo o artefato arqueológico com cenas sexuais, foram automaticamente classificados como pertinentes a um ritual "Casamento Sagrado", que tinha como objetivo de perpetuar a Fertilidade. Uma noção ainda corrente entre eminentes assiriólogos contemporâneos⁸¹.

Essa dificuldade em perceber o ato sexual fora do enquadramento funcional tem prejudicado as leituras acerca dessa divindade, visto que os tentáculos que ela estende a todas as direções não puderam ser contidos sob os olhares conservadores de Kramer e Bottéro⁸² ou sob os aspectos mais abrangentes de Sanmartín⁸³, que não conseguiu esconder seu machismo ao analisar um dos mitos da deusa.

No entanto, como alertou Beate Pontgratz-Leisten, não se pode negar que uma das principais metáforas para expressar a estreita ligação entre os deuses e o rei na Mesopotâmia seria o casamento sagrado, para ela, o *hieros gamos* podia assumir muitas formas, sendo que na Mesopotâmia três modelos eram os mais utilizados: a cosmogonia, que seria união entre os elementos cósmicos do Céu e da Terra; a hierogamia, união entre a deusa e o rei e a teogamia, união entre um ser divino masculino e uma feminina⁸⁴.

Em sua obra Beate Pongratz-Leisten aponta que a cosmogonia estaria restrita principalmente aos textos literários, enquanto a hierogamia e a teogamia encontraria lugar dentro de um complexo processo de comunicação entre as divindades e o rei. Por isso, eles se

⁸¹ LEICK, G. **Sex and eroticism in Mesopotamian literature**. New York: Taylor & Francis, 2003, p. 5.

⁸² BOTTÉRO, J.; KRAMER, S.N. **Cuando los dioses hacían de hombres**. Madrid: Akal, 2004.

⁸³ LÓPEZ, Jesus; SANMARTÍN, Joaquín. **Mitología y Religión del Oriente Antiguo I**. Egipto- Mesopotamia. Barcelona: AUSA, 1993.

⁸⁴ PONGRATZ-LEISTEN, Beate. Op. cit., p. 44.

tornam parte de narrativas e rituais que regulam a interação entre o divino e as esferas humanas⁸⁵.

Como havíamos nos posicionado em trabalho anterior:

Acreditamos que essa teoria possa ser complementada, pois o rei agia como representante legítimo do povo, por vezes como o avatar da humanidade, outras como avatar de outros deuses, os quais não apenas legitimava sua estada no poder, como o autorizava a representar a comunidade⁸⁶.

Assim, o medo que Cooper⁸⁷ em que este acredita que deveria tomar o ser humano, ao ponto deste ser corajoso ao sonhar com as carícias de Inanna, nos parece um tanto longe dos propósitos do hierogamos, visto que como representante de seu povo e escolhido pela deusa, o rei precisa provar seu valor e seu merecimento ao trono.

Até porque parece improvável que os devotos não se aproximassem da divindade ou fizessem uso de seus poderes sexuais, ao utilizarem os ex-votos e amuletos, como discutiremos mais tarde. Essa concepção parece fruto de uma sociedade como nossa, em que a divindade é algo distante, necessariamente além de qualquer contato, sendo suas aproximações filtradas, terceirizadas ou diluídas pela interferência de terceiros, obviamente isto em termos mais gerais.

As aproximações do monarca podem ser vistas como um exemplo a ser seguido, possivelmente não na mesma intensidade, mas com o mesmo propósito, que era obter os favores da divindade já que “a relação entre o rei e uma divindade, ou entre duas deidades poderiam ser reencenada por pessoas comuns, com intuito de se aproximar do universo sagrado ou de inseri-lo em ambientes profanos⁸⁸”.

Se como dito por Gwendolyn Leick “as sociedades tradicionais compreenderam muito bem a natureza ambígua do amor sexual”, uma vez que “usavam metáforas para se referir ao ato sexual, ao amor e ao desejo⁸⁹”, utilizando principalmente exemplos da fauna e da flora, esses exemplos parecem confirmar uma aproximação carnal com a deusa, visto que tais metáforas estiveram intensamente presente em suas narrativas mitológicas.

⁸⁵ Idem, p. 45.

⁸⁶ DUPLA, S.A. Construções do imaginário religioso no culto a Inanna na antiga mesopotâmia: símbolos e metáforas de uma deusa multifacetada (3200-1600 a.C.). Ponta Grossa, UEPG, 2016, p. 83. (Dissertação).

⁸⁷ COOPER, S. J. Sex and the temple. In: **Tempel im Alten Orient: 7. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft**, 11-13. Ocktober 2009, ed. K. Kaniuth, A. Löhnert, J. L. Miller, A. Otto, M. Roaf, and W. Sallaberger. Wiesbaden: Harrassowitz, 2013.

⁸⁸ Idem, p 85.

⁸⁹ A autora argumenta que a linguagem do amor foi utilizada em diversos temas, para abordar a cosmogonia e outras práticas sexuais. LÓPEZ, Jesus; SANMARTIN, Joaquín. **Mitología y Religion del Oriente Antigo I. Egipto- Mesopotamia**. Barcelona: AUSA, 1993.

Nesse sentido, os hinos do ciclo de Inanna aparecem repletos dessas metáforas, como quando em sua noite de bodas, compara sua vulva a uma cornucópia que está cheia, ou a terra que precisa ser arada.

Minha vulva, a cornucópia,
O barco do Céu,
Está cheia de expectativas como a lua nova.
Minha terra que não foi arada está desocupada.
E quanto a mim, Inanna,
Quem irá arar minha vulva?
Quem arará meu campo alto?
Quem vai arar meu chão molhado?
E quanto a mim, a jovem mulher,
Quem irá arar minha vulva?
Quem vai colocar o boi lá?
Quem irá arar minha vulva⁹⁰?

Em relação às comparações, Beate Ponzgratz-Leisten acredita que os textos divinatórios e literários dariam testemunha de uma variedade de metáforas que seriam fundamentais para constituir o núcleo simbólico cultural, essências para as religiões do Oriente Próximo⁹¹. Esses tropos estão presentes em diversos hinos que trazem Inanna como protagonistas, não apenas aquelas que abordam sua sexualidade, mas também as que se refere ao seu aspecto bélico e de divindade astral. Assim, ao que indicam as fontes, o recurso utilizados por aqueles que a escreveram relacionam a atuação e performance dos deuses às questões da natureza, geralmente aquilo que não podem explicar ou que está longe de seu alcance.

No caso específico da literatura mesopotâmica utilizava-se de eufemismos para o ato sexual, arar, por exemplo, era aplicado para a primeira penetração na vagina. Lã e alface se referiam aos pelos púbicos; regar a alface era ter relações sexuais. A vulva na sociedade mesopotâmica era representada como potência sexual e tornou-se o principal foco de erotismo mesopotâmico, segundo Gwendolyn Leick, também era o principal instrumento de sexualidade feminina⁹². Dessa forma, os ex-votos encontrados no templo e nas casas de bairros residenciais atestam não apenas a existência de um culto a deusa das Práticas Sexuais, mas a naturalidade com que os devotos da divindade e do país representavam referências sexuais, unindo sagrado e profano em seu cotidiano.

⁹⁰ Kramer and Wolkstein, p. 37. Também no texto do ETCSL. Um balbale para Inana (Dumuzid-Inana P). Disponível <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.16#>, linhas 18-27. Consultado em junho de 2018.

⁹¹ PONZGRATZ-LEISTEN, Beate. Op. cit., p 43.

⁹² LEICK, G. **Sex and eroticism in Mesopotamian literature**. New York: Taylor & Francis, 2003, p. 100.

Ao analisar as questões referentes à masculinidade e feminilidade nas fontes, Leick aponta que na literatura mesopotâmica “a voz da mulher domina o discurso poético. Ela fala de seu desejo e exige a satisfação de suas necessidades sexuais, enquanto a voz masculina é muitas vezes uma resposta imaginada para seus apelos⁹³”. Dessa forma, Inanna parece dar voz às mulheres de sua temporalidade como agente e como protagonista, as mulheres parecem criar estratégias de visibilidade e de quebra e manutenção de normas que se constituíram como paradigmas a ser seguidos.

As mulheres devem seguir certas regras para relacionamentos e casamentos, devem ser assistidas e tuteladas pelas cabeças da família, mas quando ousam quebrar as regras, precisam de amparo para isso, e nada mais sólido que apontar a deusa Inanna, que fugia de todos os padrões comportamentais para assegurar seus pequenos delitos aos olhos da sociedade.

Ainda em relação às metáforas, no hino denominado Um balbale para Bau de Šu-Suen (Šu-Suen A), por exemplo, a vulva foi comparada a doçura da cerveja:

Meu, a cerveja da taberneira é doce. Como sua cerveja seus órgãos genitais são doces, a cerveja é doce. Como a boca seus órgãos genitais são doces, a cerveja é doce. Sua cerveja diluída, sua cerveja é doce - meu Su- Suen , que me satisfez, que me encantou⁹⁴, (...)

Em outros o jardim aparece para designar o lugar de encontro amoroso ou mesmo o órgão genital feminino. Em objetos votivos, era comum a representação do triângulo pubiano, sobre uma cama estilizada, representando assim, não apenas o ato sexual, mas a capacidade de interferir em questões mundanas da divindade do sexo. Dessa forma, a vulva era ao mesmo tempo o símbolo feminino do prazer e o símbolo que remetia a deusa Inanna.

Gwendolyn Leick acredita que a vulva de *Inanna* representaria a própria deusa como divindade da sexualidade, o que explicaria a grande quantidade dessas representações apresentadas nos templos como ex-votos e amuletos. Embora os indícios de culto a *Inanna* referentes a esse aspecto possam ser atestados desde o período Dinástico I, a autora aponta que a ligação de *Inanna* com a sexualidade foi intensificado no Sargônico, quando a divindade era evocada para encantamentos de amor⁹⁵.

Além disso, a relação de Inanna com a dinastia de Ur III foi um referente não apenas de seu caráter bélico e expansionista, que justificava as incursões reais, mas uma forma de

⁹³ LEICK, G. *Sex and eroticism in Mesopotamian literature*. New York: Taylor & Francis, 2003, p. 111.

⁹⁴ ETCSL: c.2.4.4.1, *A balbale to Bau for Šu-Suen (Šu-Suen A)*. Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.4.4.1#>. Consultado em março de 2015.

⁹⁵ LEICK, G. *Sex and eroticism in Mesopotamian literature*. New York: Taylor & Francis, 2003.

legitimar a dinastia e seus monarcas ao trono quando o relacionava ao casamento sagrado, ou melhor, a eleição do rei em sua performance de virilidade.

1.3 Sexualidade da deusa: controvérsias e justificativas

O eminente assiriólogo, Thorkild Jacobsen relaciona o aspecto erótico de *Inanna* a sua personificação como estrela do entardecer, pois à noite, “depois do trabalho, mas antes do repouso, é o momento de brincar e dançar⁹⁶”. Seria o momento em que a prostituta, assim como a estrela do Entardecer, saiam para a rua, buscando por relações sexuais. O entardecer era visto, dessa forma, como o horário dos amantes, do prazer oculto nas sombras dos becos, das tabernas e da câmara do casal.

O autor acredita que essa seria uma característica da noite:

o da meretriz sair para pegar os clientes entre as pessoas que voltavam do trabalho no campo, e talvez porque fosse uma visão comum ver a prostituta aparecer com a estrela da noite haveria um vínculo entre eles. *Inanna* era a protetora da meretriz, bem como da cervejaria na qual ela trabalhava⁹⁷.

Tanto a meretriz quanto a taberneira estiveram relacionadas às atividades de descontração e prazer, o prazer do vinho e da cerveja que embregava, assim, como o prazer do sexo que em muitos aspectos tinha um cunho embriagante e mágico, como veremos a seguir.

Nesse sentido, Thorkild Jacobsen vai além ao colocar que a estrela da noite em si seria uma meretriz solicitando nos céus e que esse poder empossaria as prostitutas, chamadas por ele de irmãs de *Inanna* na terra, o que as tornaria encarnações da deusa, em busca de seu esposo Dumuzi⁹⁸. No entanto, precisamos lembrar que embora, desposada por Dumuzi, *Inanna* nunca foi uma esposa no sentido tradicional, aquele de mãe e dona de casa obediente, em algumas fontes a vemos deixar o marido em busca de aventuras nas ruas de Kulaba, em outras a requisitar outros amantes, como Gilgamesh e o jardineiro que servia seu pai.

E é o próprio Gilgamesh que lança na face da deusa suas aventuras e a condena, da mesma forma que ela aos seus amantes. Ao negar-lhe sexo, também a lembra daqueles que ela abandonou:

Assim que se apaixonou por Isullanu, o jardineiro de seu pai,
que te oferecia sempre cestas de tâmaras,

⁹⁶ JACOBSEN, Thorkild. **The Treasures of Darkness: a history of mesopotamian religion.** New Haven and London: Yale University Press, 1976, p. 139.

⁹⁷ Idem, p.140.

⁹⁸ Ibidem, p. 140.

e diariamente enchia sua mesa de forma esplendida.
Teus olhos se levantaram para ele e você o provocou:
“Oh meu Isullanu, provemos teu vigor,
excita teu membro e toca minha vulva⁹⁹”.

De forma rude o rei de Uruk, diz à deusa que não deitará com ela, visto que seus amantes são pagos com ingratidão e sempre acabam mal, no entanto, negar a deusa do sexo o que é seu por direito causou a ira da Inanna e a desgraça do herói. Agradar a divindade não era algo fácil, mas não se podia esquivar de tentar.

O sexo da deusa e suas aventuras e desventuras sexuais são uma constante na literatura mesopotâmica, de donzela a prostituta, os textos surpreendem pela clara referência as carícias e ao prazer, sem que a lógica religiosa entre em oposição com a profana, Inanna dita normas e impõem sansões a vida sexual dos habitantes do Kalam.

De fato, muitas composições dedicadas a *Inanna* a comparam com a prostituta, ou com a cervejeira. Um hino dedicado à divindade, disponível no acervo do *Corpus Eletronic of Sumerian Literature*, trazem as características associadas à noite e atribuem a ela a função do prostíbulo:

(...) Como uma prostituta que você vai até a taberna (...). Quando os servos deixam os rebanhos soltos, e quando o gado e ovelhas são devolvidos ao curral e o aprisco, então, minha senhora, como os pobres sem nome, você veste apenas uma única peça de roupa. As pérolas de uma prostituta são colocadas em torno de seu pescoço, e você provavelmente solicita um homem na taverna. (...) *Inanna*, você é a senhora de todos os poderes divinos, e nenhuma divindade pode competir com você. Aqui você pode habitar, Ninegala; deixe-me falar de sua grandeza. À noite, quando as estrelas retornam juntas mais uma vez e quando Utu entra em seu quarto, quando no céu, Inana, você brilha grandemente como fogo, e quando na Terra, Ninegala, você chia como um falcão, então você em jogo e dança¹⁰⁰!

Nota-se que as prostitutas possuíam um objeto que as identificava como tal, um colar de contas¹⁰¹, a taberna, assim como a beira da estrada, por onde estes trabalhadores voltavam para casa, becos e portas das cidades também eram lugares de transito dessas profissionais, que sob a proteção da deusa das Práticas Sexuais exerciam suas atividades laborais.

⁹⁹ LÓPEZ, Jesus; SANMARTIN, Joaquín. **Mitología y Religion del Oriente Antiguo I. Egito- Mesopotamia**. Barcelona: Ausa, 1993, p. 309.

¹⁰⁰ ETCSL: t.4.07.4, **A hymn to Inana as Ninegala (Inana D)**. Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.4&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t4074.p16#t4074.p16>. Consultado em março de 2015.

¹⁰¹ Um colar de conchas representando órgãos femininos e modelos de pênis balançado nas laterais. Segundo Marten Stol, os colares foram encontrados nas escavações holandesas na Síria e reconstruídos pelos especialistas. Ver: STOL, Marten. **Women in the Ancient Near East**. Translated by Helen and Mervyn Richardson. Boston/Berlim: Walter de Gruyter Inc, 2016.

As prostitutas eram aquelas que conheciam as formas de dar prazer, que cobravam por suas carícias, e cujos favores demandavam uma experiência tipicamente carnal. Inanna era aquela que conhecia os prazeres da carne, que exigia seu tributo em relação a eles, que protegia as relações amorosas dentro e fora do casamento, que se aventurava pelas ruas, tabernas e ainda assim era cultuada nos templos e lares. Ela aproximava pelo sexo o mundo profano do ambiente divino e estendia ao primeiro ares de sacralidade enquanto ao segundo pincelava de elementos mundanos.

No mito *Inanna e Enki*¹⁰², por exemplo, encontramos traços de seu aspecto erótico, nesse trecho específico *Inanna* certificasse de seu poder feminino antes de seguir com seu plano de obter as Medidas Sagradas:

(...) Ela colocou o Su-gura, a coroa deserto, em sua cabeça. Quando ela foi até os campos do pastor, para o aprisco das ovelhas,..... seus órgãos genitais eram notáveis. Seus órgãos genitais eram notáveis. Ela elogiou a si mesma, cheia de prazer pela sua vulva, ela elogiou a si mesma, cheia de prazer pela sua vulva. Ela olhou para, ela olhou para

A deusa demonstrou que estava satisfeita em ser mulher, e que isso lhe conferia certa vantagem em relação a Enki, um já conhecido mulherengo, que não resistiria aos encantos da deusa e a ebriedade da cerveja. Inanna, assim tem certeza de seu sucesso, seu aspecto erótico garantiu a obtenção dos MEs e a transferência destes para sua cidade natal.

Enki sabia de antemão que a deusa iria até seu palácio, mas não pôde resistir aos seus encantos, ao ver ela se tocando, ignora o perigo de sua entrada no Apsu. Notem que a deusa vai para os campos do pastor, para o aprisco das ovelhas, desnuda, admira seus órgãos genitais, toca sua vulva, elogia e sente prazer em campo aberto, onde Enki podia vê-la enquanto acariciava-se.

Diante do ato deliberado de masturbação de Inanna, o deus da sabedoria, deixa-se levar pela possibilidade de ter sexo com ela, isso faz com que ele chame seu servo e dê-lhe ordens de recebê-la da melhor forma possível, não somente porque era uma divindade, e, portanto devia-lhe hospitalidade, mas também pela perspectiva de obter favores desta.

Colocando Inanna em contraposição a Ninlil, lembremos que a segunda era praticamente uma criança quando a divindade Enlil a violentou, não tinha experiência alguma na arte do prazer, ela argumentou com ele que não sabia beijar, que seus órgãos sexuais ainda

¹⁰² ETCSL: t.1.3.1, **Inana and Enki** - Segment A. <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.3.1&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t131.p4#t131.p4>. Consultado em março de 2015.

não estavam plenamente maduros para fazer amor, mas mesmo assim foi estuprada e teve que carregar o fardo de seguir seu deflorador¹⁰³.

Já a primeira, mostra-se totalmente diferente, ela era a mulher entre as mulheres, teve diversos amantes, era voluptuosa a ponto de dar prazer a si mesma. Tinha a experiência em assuntos sexuais, sabia como fazer e era insaciável, visto que em muitos hinos vemos o parceiro da deusa repetir o ato diversas vezes e cair exausto ao seu lado, enquanto ela não apresenta sinal de cansaço.

Então, como Enki, o deus da sabedoria, poderia resistir? O poder erótico de Inanna era tanto que nem mesmo o mais sábio dos deuses foi capaz de rechaçá-la, ao contrário, conforme tomava cerveja e esperava pelos favores da deidade, ia oferecendo as Medidas Sagradas uma a uma, a ponto de perdê-las todas. E só se deu conta disso, ao passar sua ressaca da bebida e da presença da deusa.

Percebemos que o aspecto erótico de *Inanna* erótica ainda segue mal interpretado, já que os seus primeiros autores a veem como hierodula, termo frequentemente associado à prostituição sob um olhar pejorativo moderno que conhecemos, mas há também mudanças substanciais nesse sentido, principalmente partindo de visões femininas acerca desse tópico.

Julia Assante, em um de seus artigos, por exemplo, discute o papel da categoria de pessoas *kar-kid/ harimtu*, e ao fazê-lo aponta para os hinos de Inanna em dois de seus aspectos: a noiva e a *kar-kid/harimtu*, ou seja, dois papéis femininos em potencial que a deusa incorporava, a jovem a caminho do casamento e aquela que preferia ficar solteira¹⁰⁴. Então, segundo a autora, ela representa, nesse sentido, as mulheres em seu alge, a que deseja o leito (casamento), logo uma vida sexual ativa e todos os acréscimos do cotidiano das mulheres casadas, quanto aquele das mulheres livres, que preferiam gerenciar sua vida econômica e sexual.

Não creio que esses dois aspectos sejam dicotômicos, eles são duas vias que as mulheres mesopotâmicas poderiam seguir ao entrar na idade sexual, e ao atender esses dois caminhos, a deusa cumpre seu papel como aquela que nutre as práticas que harmonizam o corpo social, e dá respaldo as ações das mulheres mesopotâmicas, legitima seus status e permite-lhes fazer escolhas.

¹⁰³ ETCSL, c 1.2.1, **Enlil and Ninlil**. Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr121.htm>.

¹⁰⁴ Para Assante, as *kar-kid/harimtu* eram uma classe de mulheres solteiras, uma categoria legal que não estava ligada a uma casa patriarcal e não podia reivindicar patrimônios, segundo as listas lexicais. Eram, portanto, mulheres livres, tanto econômica como sexualmente. ASSANTE, J. The *kar kid/harimtu*, Prostitute or Single Woman?: A consideration of the Evidence. *Ugarit-Forschungen* 30, 1998, p. 12.

Mesmo que diferente do restante do panteão, essa deusa não tenha procriado, não estabeleceu uma família aos moldes da época, (o casamento arranjado com Dumuzi não a tornou uma matrona casada, ao contrário se constitui como um mito legitimador da ascensão social dos pecuaristas), manteve somente casos esporádicos com um e outro deus, além de sua relação íntima com os monarcas de cada época, o qual legitimou no trono por meio de sexo ritualístico¹⁰⁵, seu estatuto não pode ser visto como “mundano”, mas como um caminho de vias múltiplas por onde as mulheres podiam transitar algumas por livre escolha, outras por falta desta.

A pesquisadora Tikva Frymer-Kensky, por exemplo, apresenta *Inanna* como a transgressora da sociedade idealizada mesopotâmica, a leitura da autora sobre as atitudes da jovem divindade também é dicotômica¹⁰⁶. Num primeiro momento a deidade é apresentada cumprindo com os protocolos de casamento e bodas, Frymer-Kensky chega a compará-la a uma jovem noiva encantada com o casamento e ansiosa por receber os presentes, algo semelhante às leituras feitas por Guendolyn Leick, no que ela chama de canções para a noiva¹⁰⁷. Posteriormente essa descrição é substituída, no discurso da autora, pela ideia da transgressão, do rompimento com critérios pré-estabelecidos para a formação familiar do período.

Dessa forma, a deusa parece estar suspensa em dois aspectos opostos, o que parece ser incorreto, já que nossa visão sobre as culturas mesopotâmicas permanecem em sua maioria tradicionalista, e, portanto, ainda carecem de um olhar mais amplo, que fuja de estereótipos que só fazem sentido na nossa temporalidade. As considerações da autora apontam para uma deusa transviante, rebelde e indisciplinada, e que parece fugir da lógica na qual ela deveria, segundo a Tikva Frymer-Kensky, teoricamente se encaixar. Assim declara que:

Inanna tem um poder enorme, e em certo sentido, tem o controle sobre o céu, a terra, e o senhorio, além de seu papel na guerra, mas seu grande poder e autoridade estão mal definidos. Por ter uma grande variedade de poderes e funções, no entanto, ela não se encaixa em nenhum dos nichos que a sociedade tem previstos para as mulheres¹⁰⁸.

¹⁰⁵ União sexual entre a divindade e um representante terreno.

¹⁰⁶ FRYMER-KENSKY, Tikva. **In the Wake of the Goddesses: women, culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth**. New York: Ballantine Books, 1992.

¹⁰⁷ LEICK, G. **Sex and eroticism in Mesopotamian literature**. New York: Taylor & Francis, 2003.

¹⁰⁸ FRYMER-KENSKY, Tikva. **In the Wake of the Goddesses: women, culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth**. New York: Ballantine Books, 1992, p 127.

Aponta a esterilidade da potestade como um dos motivos de sua maior liberdade, já que não tendo filhos teria muito tempo ocioso. Também não se enquadrava na típica dona de casa já que não se ocupava de seus fazeres, ela era “a mulher livre, a mulher cujo estatuto nacional é tão nebuloso que não se pode possivelmente domesticá-la¹⁰⁹”. Um quadro encantador que praticamente coloca a divindade como a primeira feminista, mas que foge totalmente da multiplicidade de funções que esta possuía e da naturalidade com que os habitantes do Kalam lidavam com isso.

Inanna não era a exceção às regras, ela era um dos modelos de expressão da sociedade, suas demandas, tendências e perspectivas não eram o desequilíbrio do sistema social, mas um aspecto dele, o universo religioso e social mesopotâmico não era dualista, a concepção de bem x mal é uma visão moderna, cristã e ocidental. A concepção de mundo mesopotâmico era plural, buscava abranger todos os aspectos da vida social e justificá-los na atuação de suas divindades. A deusa nunca foi apenas a transgressão, ela também era a norma dos aspectos que se poderiam transgredir.

A atuação dos deuses nessas culturas não era estática, era elástica, moldada pelos diversos contextos superpostos dos diversos períodos e cidades, não há um sentido de unidade nas cidades e mentalidades mesopotâmicas, mas uma percepção que tendia ao um conjunto integral formado pela pluralidade de aspectos que compunham a sociedade.

O estereótipo da divindade apresentado pela autora nos faz pensar em nossas próprias relações de gênero, o lugar que muitos acreditam ainda hoje reservado as mulheres, o âmbito doméstico, lugar de procriação, de confinamento feminino, espaço delimitado entre os filhos e a organização doméstica.

Assim, *Inanna* não teria uma função econômica (reprodução, administração familiar), “ela não tem um verdadeiro nicho na sociedade. Isso faz com que ela, apesar de sua importância, seja uma figura essencialmente marginal¹¹⁰”. Tal afirmação é reducionista, a divindade nunca foi tratada de forma marginal ou secundária, seu culto esteve no centro de diversas cidades importantes, ela tinha sim uma aproximação com os setores considerados marginais na sociedade, uma marginalização que parte da nossa percepção de mundo, mais do que a própria documentação possa nos revelar.

¹⁰⁹ FRYMER-KENSKY, Tikva. **In the Wake of the Goddesses: women, culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth**. New York: Ballantine Books, 1992, p.127.

¹¹⁰ Idem.

Em termos de classe, Inanna esteve presente tanto na elite, com a composição de hinos e manutenção da mitologia, devoção por parte dos monarcas, suas famílias, o harém e os grupos abastados quanto nos bairros residências, periféricos e extramuros. Dos agricultores seus escolhidos, aos pecuaristas convencida a adotar, das prostitutas às donas de casa, dos sacerdotes às taberneiras, dos héteros aos homoafetivos, Inanna foi a divindade mais eclética e que transitou por todos os espaços. Lembremos das palavras de An, quando a divindade questiona ser tratada diferente e não ter recebido funções:

422-423. "Mas por que você me tratou, a mulher, de uma maneira excepcional? Eu sou a santa Inana - onde estão minhas funções?"

424-436. Enki respondeu sua filha, Santa Inana: "Como eu tenho menosprezado você? Deusa, como eu tenho menosprezado você? Que mais posso dar a você? Donzela Inana, como eu tenho desacreditado você? O que mais posso dar a você? Eu fiz você falar como uma Mulher com voz agradável Eu fiz você ir em frente ... Eu a cobri com uma peça de roupa. Eu fiz você trocar seu lado direito e seu lado esquerdo. Eu vesti você em roupas de poder feminino. Eu coloquei o discurso das mulheres em sua boca. Coloquei em suas mãos o fuso e o grampo de cabelo. Eu ... para você adorno de mulheres. Eu estabeleci para você o cajado e o bastão (possivelmente se refere a fazer justiça para o justo e o injusto), com o bastão de pastor ao lado deles. "

437-444. "Donzela Inana , como eu tenho menosprezado você? O que mais te posso dar? Entre as sinistras ocorrências no tumulto da batalha, farei com que você fale palavras vivificantes; e no meio *dela* , embora você não seja um pássaro *arabu* " (*um pássaro de mau presságio*), farei com que você também fale palavras mal-intencionadas. Eu te fiz emaranhar fios retos; donzela Inana , eu fiz você endireitar fios emaranhados. Eu fiz você colocar roupas, eu fiz você se vestir de linho. Eu fiz você escolher o reboque das fibras, eu fiz você girar com o fuso. Eu fiz o seu pano de tufo coloridos com fios coloridos.

445-450. " Inana, você amontoa cabeças humanas como pilhas de pó, você semeia cabeças como sementes. Inana, você destrói o que não deve ser destruído; você cria o que não deve ser criado. Você tira a capa do tambor sem das lamentações, donzela Inana, enquanto fecha os instrumentos *tigi* e *adab* em suas casas. Você nunca se cansa de admiradores olhando para você. Donzela Inana, você não sabe nada de amarrar as cordas nos poços profundos¹¹¹. "

O que faltou a An dar-lhe? Que funções ela deixou de exercer? Por quais lugares não transitou? Senhora de uma miríade de funções como bem colocou Thorkild Jacobsen, jamais esteve à margem das crenças na sociedade mesopotâmica.

Assim, essa marginalidade, posta por alguns autores é aparente, ou talvez mal colocada, seria mais correto afirmar que *Inanna* assumiu características marginais do ponto de vista do observador e dos idealizadores de uma espécie de sociedade patriarcal e linear. No entanto a sociedade mesopotâmica era multicultural, permeada de contradições e conflitos, e

¹¹¹ ETCSL C.1.1.3. **Enki and the world order**. Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.1.3&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t113.p45#t113.p45> Consultado em junho de 2018.

ao contrário do modelo que separava, *Inanna* agregava, reunia e sugeria outras formas de paradigmas, de ações e ideologias.

A deusa se apresentava como um elo de diferentes substratos sociais, seus devotos variavam de reis a pessoas comuns, as preces transitavam entre o pedido inflamado do soberano pelo êxito nas campanhas, a destruição dos inimigos e a conquista de novos territórios. Mas também agregavam súplicas por justiça aos fracos, um desempenho positivo no intercuro sexual, a conquista de uma mulher casada ou o desejo de que o filho gestado viesse a nascer com as características do marido¹¹².

Monarcas, clérigos, mulheres desesperadas, adúlteros, solteiros, casados, travestis, pederastas, conquistadores, jovens núbéis e guerreiros, o repertório dos devotos era tão variado quanto às personificações da divindade que não tinha um parâmetro estabelecido para circular, fugindo assim dos modelos que insistentemente tentam lhe imputar. As fontes apontam que *Inanna* não se enquadrava, rompia; não se submetia, conquistava.

Patrona do amor livre¹¹³, do amor sexual extraconjugal¹¹⁴, concubina de An¹¹⁵, desacreditada e insultada por Gilgamesh, a opinião de historiadores antigos e atuais reflete se não um machismo raigado, uma relutância em novos olhares sobre o erotismo e práticas sexuais no âmbito do sagrado e do profano da Mesopotâmia.

Os símbolos diversos que compunham a iconografia dessa divindade denunciam as múltiplas facetas da deusa e seus muitos domínios, apontam a sexualidade como uma categoria do sagrado e insiste que novos olhares sejam lançados a velhos conceitos. Assim as relações sexuais, o amor¹¹⁶ e o erotismo seriam formas de contato e expressão do sagrado, modelos de conduta a ser seguidos e aspectos que integravam a sociedade e não que fugiam a lógica de construção de mundo mesopotâmica.

Nessa sociedade, as relações sexuais ocupavam lugar importante nas relações sociais, inclusive nas crenças religiosas. Nos MÊs¹¹⁷, por exemplo, encontramos diversas passagens

¹¹² KRAMER, S.N. **El Matrimonio Sagrado em la Antigua Sumer**. Tradução de Manuel Molina. Barcelona: AUSA, 1999; LEICK, G. **Sex and eroticism in Mesopotamian literature**. New York: Taylor & Francis, 2003.

¹¹³ BOTTÉRO, Jean; KRAMER, S. N. **Cuando los dioses hacían de hombres**. Madrid: Akkal, 2004.

¹¹⁴ Hoys.Ana M^a Vázquez. **Historia de las religiones antiguas**. Tomo I (Próximo Oriente). Madrid: Sanz & Torres, 2005.

¹¹⁵ LÓPEZ, Jesus; SANMARTIN, Joaquín. **Mitología y Religion del Oriente Antiguo I**. Egito- Mesopotamia. Barcelona: AUSA, 1993.

¹¹⁶ Entende-se por amor, em relação a esta pesquisa, o intercuro sexual em que há sentimento de afeto.

¹¹⁷ Medidas Sagradas.

que se referem às práticas sexuais, tais como: o tremor, o manejo de pênis, o beijo do falo, a arte da prostituição, a prostituição na taverna e a prostituição no templo¹¹⁸.

Inanna foi lembrada quando de suas queixas a Enki, como “a senhora das grandes potências que permite o intercuro sexual nas praças abertas de Kulaba¹¹⁹”, dessa forma, a atividade sexual era vista como uma demanda da deusa e uma de suas muitas facetas, que em nada a diminuía ou aqueles que eram seus devotos.

Ainda em relação aos aspectos eróticos e também psicológicos de *Inanna*, Gwendolyn Leick, nos informa que “ela se tornou a mulher entre os deuses, patrona do erotismo e sensualidade, do amor conjugal, bem como o adultério, de noivas e prostitutas, travestis e pederastas¹²⁰”, ou seja, ela regia o sexo por excelência, daí a ser natural que homens e mulheres sexualmente ativos a procurassem para os mais diversos assuntos e o pudor não parece ter sido um deles.

Além disso, a autora acredita que os epítetos descritivos referentes às divindades femininas mesopotâmicas revelariam a percepção cultural das mulheres e seu papel na sociedade antiga¹²¹. Para Kia Valkonen os papéis sociais das mulheres estendiam-se “para além dos propósitos puramente reprodutivos a serviço de homens ansiosos. Embora a reprodução fosse obviamente um objetivo principal para as mulheres, ser sexualmente disponível e prazerosa também era um aspecto importante¹²²”. Dessa forma, os aspectos culturais refletiam os anseios dos grupos femininos nas aventuras eróticas da deusa.

Um dado importante sobre a divindade é que *Inanna* apresenta-se nas fontes sempre como uma jovem mulher, raramente era tratada como mãe. Podendo ser relacionada a grupos de mulheres solteiras, no início da puberdade ou entre a consumação do casamento. Por isso, o conteúdo poético das canções sumerianas cumpririam os valores tradicionais das relações conjugais harmônicas, que teriam como base a satisfação sexual¹²³.

A pesquisadora acredita que *Inanna* representava o erotismo presente na vida das cidades, “a qual se aparta do rigoroso controle social da sociedade tribal ou da aldeia. Ela

¹¹⁸ ETCSL, t.1.3.1. Inana and Enki. Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.3.1&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t131.p6#t131.p6>. Consultado em março de 2015.

¹¹⁹ Idem, linhas 358-367.

¹²⁰ LÓPEZ, Jesus; SANMARTIN, Joaquín. Op. cit., p. 47.

¹²¹ LEICK, G. **Sex and eroticism in Mesopotamian literature**. New York: Taylor & Francis, 2003, p. 65.

¹²² VALKONEN, Kia. **Womanhood: Aspects of Lower Class Feminine Identity in Old Babylonian Mesopotamia**. S.r., 2014, p.22.

¹²³ Idem, p. 68.

frequentava tavernas e cervejarias, onde homens podiam encontrar mulheres solteiras e dela se dizia que vagava pelas ruas de *Kulaba* em busca de aventuras sexuais¹²⁴”.

Percebe-se que a preocupação da sociedade mesopotâmica com atividade sexual era uma preocupação cultural, havia inclusive prescrições de como executar o coito, de como certas práticas e posições poderiam tirar a virilidade. Em um texto de magia simpática ou de adivinhações, há dezenas de formas de se interpretar uma relação sexual, desde os lugares em que elas ocorrem até a posição do intercurso que pode trazer ao seu praticante infortúnios ou sucesso¹²⁵.

Em relação às práticas sexuais e suas formas de contato com o sagrado, Mircea Eliade afirmava que a sexualidade sempre foi uma função polivalente, cuja valência primeira seria sua função cosmogônica. Então traduzir uma situação psíquica em termos sexuais não seria depreciá-la, pois exceto para nosso mundo moderno, “a sexualidade foi sempre e em toda parte uma hierofania e o ato sexual, um ato *integral* (logo, *também* um meio de conhecimento¹²⁶)”.

A sexualidade em todos os seus aspectos seria, dessa forma, uma categoria do sagrado, ideia da qual compartilhamos, sem, no entanto, limitá-la, pois compreendemos que o sagrado traz múltiplas abordagens, sendo assim, influenciava nessa sociedade e era influenciado por ela em diversos enfoques.

Como já apontado em trabalho anterior, podemos citar:

(1) sua relação com a fertilidade e prosperidade do universo conhecido, não apenas o humano; (2) seu reflexo bumerangue na economia, na política e no cotidiano; (3) sua profunda raiz cultural que emanava das práticas religiosas. A sexualidade nesse sentido era uma função polivalente dentro da esfera do sagrado que permitia ao ser humano interagir com a divindade, em proveito próprio ou da coletividade, como forma de legitimar seu poder e/ou sua submissão¹²⁷.

Acreditamos que essa forma de perceber o objeto nos aproxima do universo mental dessa cultura e não reduz a análise a um único aspecto do divino, pois as representações religiosas nesse espaço são tão diversificadas quanto às culturas que o compõem.

¹²⁴ LEICK, G. Op. cit., p.82.

¹²⁵ PANGAS, J.C. Aspectos de la sexualidade en la Antigua Mesopotamia. *Aula Orientalis*: n.6, 1988, p. 211-226.

¹²⁶ ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.10.

¹²⁷ DUPLA, S.A. Construções do imaginário religioso no culto a Inanna na antiga mesopotâmia: símbolos e metáforas de uma deusa multifacetada (3200-1600 a.C. Ponta Grossa, UEPG, 2016, p. 83. (Dissertação).

A epopeia de Gilgamesh¹²⁸, por exemplo, mostra que as concepções acerca das relações sexuais dos mesopotâmicos iam muito além da referência aos cultos da fertilidade. O ato sexual aparece nesse épico como um ato civilizador nessa sociedade¹²⁹, e a civilização e todas as suas matizes eram um aspecto da personalidade divina¹³⁰, pois ele transformava o rústico, o tornava capaz de viver em sociedade, de fazer parte de círculos de amizade e de pertencer a um extrato social.

A sexualidade enquanto categoria do sagrado, nesse sentido, pode ser vista como um caleidoscópio que opera em diversas direções, como uma prática que civilizava e aproximava os seres humanos do mundo divino.

Inanna traz em suas personificações desde o Período Proto Dinástico¹³¹, sua estreita relação com a sexualidade divina. Ela mesma filha de potestades, logo, gestada em uma teogamia, cujos genitores se originaram de uma cosmogonia, portanto, a divindade aparece, como a última ponta do triângulo das práticas sexuais sagradas: a hierogamia, e ao mesmo tempo era herdeira das outras duas.

Ao olharmos o mito de *Inanna* e a árvore de Huluppu, onde esta aparece a formalizar a cidade de Uruk como seu jardim sagrado, percebemos nele a presença do leito como instrumento de poder, como símbolo da divindade desde o mito fundador de sua cidade. Segundo este relato, a deusa passeava pelas margens do Eufrates quando avistou um broto de salgueiro sendo arrastada nas correntezas do rio, então esta o tira das águas, o leva para seu jardim sagrado, lá ele é plantado e cuidado por ela para que cresça e se torne um leito e um trono para a divindade.

Após alguns percalços finalmente consegue transformar a então frondosa árvore nos objetos de seu poder: um trono para reinar e um leito para alegrar o coração:

A mulher plantou a árvore com os pés, mas não com as mãos. Inana a regou usando os pés, mas não as mãos. Ela disse: "Quando será terei uma cadeira luxuriante na qual eu possa me sentar?" Ela disse: "Quando será terei uma cama luxuriante sobre a qual eu possa me deitar?" Cinco anos, dez anos se passaram. A árvore cresceu maciça; seu tronco, no entanto, não se dividiu¹³².

¹²⁸ TIGAY, Jeffrey H. **The evolution of the Gilgamesh epic**. Illinois: Bolchazy-Caducci Publishers, 2002.

¹²⁹ LEICK, G. **Sex and eroticism in Mesopotamian literature**. New York: Taylor & Francis, 2003.

¹³⁰ Segundo Eliade, o homem reproduz o macrocosmo no microcosmo, fazendo do modelo dos deuses um paradigma a ser seguido. Para mais detalhes ver: ELIADE, Micea. **Aspectos do mito**. Rio de Janeiro: Perspectivas do Homem/edição 70, 1967.

¹³¹ Aproximadamente 2700, baseado na Lista de Reis e na epopeia de Gilgamesh, rei de Uruk.

¹³² ETCSL t.1.8.1.4. Gilgameš, Enkidu and the nether world, version A. Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi->

Notem que o fato de Inanna desejar um leito não a torna uma divindade da fertilidade, pois ela não esteve relacionada a procriação, nos ritos de fertilidade, o locus privilegiado é a natureza e o foco é a reprodução de seus elementos humanos e não humanos, mas no caso da divindade, o leito demarca um processo civilizatório, ele separa natureza e cultura, era o lugar do prazer, do encontro dos corpos para o deleite do coração. O leito separa o homem rústico, selvagem, inculto, daquele que edifica templos e lares, não se trata de uma separação entre campo e cidade, entre vida urbana e rural, mas em marcar uma diferença entre sedentarismo, que representa todo um sistema cultural emergente no Antigo Oriente Próximo, do nomadismo, dos grupos que não se fixavam em um território e o qual não era visto com bons olhos pelos habitantes do Kalam.

Por isso é equivocado apenas relacioná-la ao culto à fertilidade, pois *Inanna* embora fosse evocada como responsável pela reprodução dos seres humanos e da natureza¹³³, está longe de ser uma deusa puramente maternal, sua personificação a relaciona aos cultos a prosperidade e a prática que leva a fecundação, sem que isso a faça compartilhar necessariamente características de uma deusa mãe. Era a deusa do prazer sem limites, do sexo sem restrição.

No entanto, as considerações feitas pela maioria dos autores apresentaram um caráter voltado às faculdades humanas, ligadas à vida sociocultural, mas desvincularam sua relação com o divino. A divindade que é apresentada como uma heroína ou transgressora aparece como uma figura pitoresca, lasciva, apaixonada e imprudente.

Sua ligação com o mundo divino e suas formas de expressão carece de um aprofundamento que vá além de sua posição ocupada no panteão, ou sua ligação com o plano astral. As relações sexuais e de poder na Mesopotâmia eram constantemente influenciadas pela esfera divina, já que os deuses eram sexualmente ativos, eles fecundavam a natureza, copulavam uns com os outros ou com mortais, carregavam desde sua origem mitológica a lesividade das paixões e os ímpetus dos instintos.

Tanto os apelativos e discursos expressos nos textos quanto os objetos da cultura material encontrados em templos dedicados a esta deusa apontam para sua influência nas

bin/etcs1.cgi?text=t.1.8.1.4&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t1814.p2#t1814.p2 Consultado em junho de 2018.

¹³³ Ver: WOLKSTEIN, Diane; KRAMER, S.N. *Inanna queen of heaven and earth: her stories and hymns from Sumer*. New York: Harper & Row, 1988.

relações de poder que delineavam a sociedade mesopotâmica, na vida dos deuses se inspiram os seres humanos e reproduzem para o bem ou para o mal suas atividades.

No trecho que segue, *Inanna* é chamada de senhora das mulheres, e louvada por sua volúpia e sedução, apontando não só para seu sentido erótico, mas também para sua personificação como doadora de vida:

Cantai a deusa, a mais augusta das deusas!
Glorifique-se a senhora dos povos, a maior entre os Igigu!
Cantai a Ishtar, a mais augusta das deusas!
Glorifique-se a senhora das mulheres, a maior entre os Igigu!
Ela que é toda alegria, está revestida de amor,
Está cheia de sedução, encanto e voluptuosidade.
Ishtar, que é toda alegria, está revestida de amor,
Está cheia de sedução, encanto e voluptuosidade.
Doces são seus lábios, sua boca é a vida¹³⁴.

Essa influência emanava por meio da prática sexual e dos atributos eróticos a ela imputados. Mas é importante salientar que os epítetos de deusa do amor livre e do erotismo foram impregnados pela ideologia de seus primeiros historiadores, que viram nas narrativas mitológicas uma predisposição para o sexo ritualístico ligado a prostituição.

Assim, para entender a relação de *Inanna* com a sexualidade e suas extensões torna-se importante lançar novos olhares à documentação disponível, abordar os elementos da cultura material, mas sem deixar de lado os aspectos relacionados ao sagrado e sua forma de explicação do mundo.

No sexo de Inanna não havia nada de exótico, havia sim muito de elementos sagrados, da forma como os mesopotâmicos percebiam e concebiam o universo e seus deuses e como isso se refletia no cotidiano. No sexo de Inanna a potência da vida, que corria e escorria com prazer, que encontrava em terreno divino estratégias de atuação na esfera mundana.

Assim, torna-se necessário abordarmos o papel das mulheres nessa sociedade, cuja diversidade de funções, espaços transitáveis e classes sociais constituíam os devotos de Inanna.

1.4 As mulheres na Mesopotâmia: protagonistas e devotas.

¹³⁴ PEINADO, Federico L. **Hinos babilônicos**. Madrid: Tecnos, 1990, p. 29.

Um dos aspectos mais desenvolvidos nas culturas mesopotâmica diz respeito às imagens fabricadas nesse espaço. A glíptica e as esculturas são anteriores ao sistema gráfico e registram diversos momentos da sociedade e daquilo que ela compõem-se.

Os registros visuais são importantes fontes documentais que nos permite uma reconstrução dessas paisagens do passado, não é claro sendo analisadas de forma solta, mas com auxílio das descobertas arqueológicas e posteriormente com os textos produzidos em cada contexto.

Claudia Suter executou um brilhante trabalho ao examinar a imagem das mulheres na arte mesopotâmica do período acádio até o paleobabilônico aproximadamente, identificando quem elas eram, a posição social e o contexto da fabricação dos artefatos. Para a autora a mídia visual precisa ser examinada juntamente com outras fontes, “o seu valor de informação depende de quem encomendou a imagem, a que finalidade ela serviu e se as amostras existentes são representativas¹³⁵”.

O trabalho da autora visava identificar as sacerdotisas e as Outras nas narrativas imagéticas produzidas no referido período, o que nos permite diferenciar as mulheres com cargos no complexo templário daquelas simples devotas das divindades.

O papel das mulheres na sociedade mesopotâmica era complexo e variado, de sacerdotisas, geralmente ligadas a família real às escravas, de prostitutas às mulheres casadas. A dificuldade de identificação das mulheres como os detalhes de vestuário e datação ocorre devido a escassez de inscrições e material comparativo. Essas imagens diziam respeito a objetos dedicatórios e estavam restritos a um segmento da sociedade, já os selos se referiam a uma gama mais variada e podia ser utilizado como amuleto¹³⁶.

A partir do período de Akkad, os doadores de objetos dedicatórios eram quase exclusivamente membros da casa real e altos funcionários, senão o próprio rei, no período anterior a gama de doadores é bem diversificada e demonstram uma relação maior com outros grupos e profissões¹³⁷. Já os selos tiveram um aumento significativo de pessoas que poderiam usá-los e as diferenças “significativas na qualidade de escultura, bem como diferenças na preciosidade do material realçam as diferenças de classificação dos proprietários de selo¹³⁸”.

¹³⁵ SUTER, Claudia E. Who are the women in Mesopotamian art from ca. 2334-1763 bce? **Rivista di storia, amianti e culture del Vicino Oriente Antico**. Firenze: Volume 5, 2008, p. 01-55.

¹³⁶ Idem, p. 03.

¹³⁷ Ibidem.

¹³⁸ SUTER, Claudia E. Who are the women in Mesopotamian art from ca. 2334-1763 bce? **Rivista di storia, amianti e culture del Vicino Oriente Antico**. Firenze: Volume 5, 2008, p.03.

Esses estudos sobre as imagens e suas características são importantes para abordarmos a representatividade e as diferenças de posição das mulheres na Mesopotâmia, além de informar sobre a atuação destas na sociedade. Assim, sacerdotisas, rainhas e mulheres comuns vão se delineando nos estudos dessa temporalidade.

Nesse tópico optamos por abordar três classes de mulheres: as sacerdotisas, as mulheres da elite e as mulheres das classes populares, não para demarcar a diferença entre elas, mas para apresentar, ainda que de forma resumida, suas atuações no espaço público, privado e doméstico.

Nesse sentido, ao delinear tais grupos podemos perceber a diversidade dos devotos de Inanna e como essas classes interagem, assimilavam conceitos umas das outras e articulavam suas estratégias. Vale lembrar, que a função do sacerdócio feminino não se restringia ao culto de Inanna, ele era parte integrante do complexo templário. Assim, os tópicos dizem quem eram as mulheres, que profissões exerciam e em que ambiente transitavam.

1.4.1 As sacerdotisas

A palavra sacerdote vem do latim (sacerdos= sagrado e otis =representante), e significa representante do sagrado, ou seja, uma autoridade religiosa encarregada de dirigir, orientar e participar do culto e rituais de uma religião. A sacerdotisa, então, seria a representante feminina desse cargo.

Dependendo do grau hierárquico e das funções que desempenham em relação ao sagrado, o (a) sacerdote (tisa) receberá uma denominação específica dentro de cada sistema religioso, assim, os vocábulos que utilizamos para nos referir ao sagrado dizem respeito às denominações da cultura a qual estão inseridos e as atividades características dentro do templo e sob o manto da sacralidade.

Dessa forma, aquele que participa de uma forma ou outra do ofício do divino pode ser considerado um (a) sacerdote (tisa). Na Mesopotâmia, as sacerdotisas que desempenhavam as funções mais altas eram mulheres provenientes da casa real, estavam, portanto, na cabeça dos “templos principais (...) e eram frequentemente e simbolicamente casadas com o deus de seu templo¹³⁹”, um ofício de caráter mais político que religioso, segundo Claudia Suter¹⁴⁰.

¹³⁹ SUTER, C.E. Who are the women in Mesopotamian art from ca. 2334-1763? **Rivista di storia, ambienti e culture del Vicino Oriente Antico**: vol. 5 (2008), p.04.

¹⁴⁰ Idem, p. 04.

Ainda segundo Suter, nessa sociedade não havia um termo geral para sacerdote ou sacerdócio, o que dificulta a análise de quem seria o pessoal do culto e os funcionários do templo, visto que não havia uma separação estrita entre as esferas secular e cultural¹⁴¹.

Além disso, os templos não eram apenas locais de culto, mas também empresas econômicas. Assim, para governar a Mesopotâmia de forma administrativa e centralizada, o rei investiu suas filhas como altas sacerdotisas na cabeça de templos principais, e aumentou assim, seu controle da economia. O casamento simbólico com uma divindade sancionava esta agenda política em um nível ideológico¹⁴².

Tal posição também é sustentada por Allhena Gadotti, em seu artigo sobre os papéis das mulheres no culto durante o terceiro e segundo milênio antes de Cristo. Para essa autora, a função mais importante dizia respeito à sacerdotisa-*en*, a qual teria dado início a uma tradição que remonta ao reinado de Sargão de Akkad, que colocou sua filha Enheduana como sacerdotisa-*en* do deus Nanna, na cidade de Ur¹⁴³.

A autora destaca que a sacerdotisa-*en* de Nanna teria sido um cargo de posição política, religiosa e economia crucial para o sul da Mesopotâmia e para Ur¹⁴⁴. Essa entronização da sacerdotisa-*en*, segundo Gadotti seria uma estratégia de domínio, visto que Sargão era o usurpador do trono do rei de Kish, ao qual serviu como oficial, derrotando posteriormente as cidades ao norte do país e seguindo em direção ao sul, onde venceu o rei de Uruk, Lugalzagesi e as cidades adjacentes¹⁴⁵. Assim, por “ser um usurpador de terras estrangeiras, Sargão teve que tomar uma série de medidas para legitimar seu governo, uma delas foi instalar sua filha como sacerdotisa-*en* de Nanna em Ur, um dos templos mais importantes ao sul da Mesopotâmia¹⁴⁶”.

Essa versão das estratégias do monarca explica também a adoção de Inanna como a divindade protetora de seu reinado, visto que segundo a lenda, Inanna teria se apaixonado pelo rei, uma tentativa de justificar a derrota de Lugalzagesi por este e de colocar os deuses a seu favor. O próprio Sargão aparece na lenda como filho de uma alta sacerdotisa, que não podendo criá-lo o coloca em uma cesta e deixa no rio, onde ele foi encontrado e criado no anonimato até que sua verdadeira descendência foi revelada.

¹⁴¹ *Ibidem*, p.04.

¹⁴² SUTER,C.E. Who are the women in Mesopotamian art from ca. 2334-1763? **Rivista di storia, ambienti e culture del Vicino Oriente Antico**: vol. 5 (2008), p. 05.

¹⁴³ GADOTTI, A Mesopotamian women’s cultic roles in late 3rd–early 2nd millennia BCE. **In**: BUDIN,S.L.; TURFA, J.M. Women in Antiquity: real women across the ancient world. New York: Routledge, 2016.

¹⁴⁴ *Idem*.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ GADOTTI, A Mesopotamian women’s cultic roles in late 3rd–early 2nd millennia BCE. **In**: BUDIN,S.L.; TURFA, J.M. Women in Antiquity: real women across the ancient world. New York: Routledge, 2016, p. 67.

As sacerdotisas partilhavam privilégios e tarefas com outras mulheres reais em relação ao templo, assumiam o cargo de deveres culturais, estavam presentes nas cerimônias estatais ou festivais cômicos ao lado do rei, receberam um rico funeral e oferendas regulares a partir de então¹⁴⁷. Nesse sentido, Suter propõe que havia uma divisão de papéis entre as sacerdotisas e as esposas reais, enquanto as primeiras se dedicavam a divindade masculina a qual eram designadas, as segundas se dedicavam às deusas e ao culto feminino.

Essa concepção de que o culto à Deusa, ou às deusas, era parte de uma religião separada para mulheres tem sido questionado por Joan Westenholz, visto que o “mais antigo culto da deusa foi liderado por um homem com o mais alto grau responsável pelo culto (o en)”¹⁴⁸. Além disso, muitas suposições sobre as religiões antigas teriam sido baseadas em valores associados as mulheres nas culturas ocidentais, como virgindade, castidade, sexualidade e fertilidade, dos quais apenas os dois últimos possuem importância na cultura mesopotâmica¹⁴⁹ e de uma forma muito diferente daquela que percebemos em nossa cultura.

Assim, como o pessoal masculino, as oficiantes femininas do templo tiveram ofícios e posições variadas em relação ao papel que desempenhavam junto à divindade e aquele da sociedade. Vale ressaltar que embora as mulheres na Mesopotâmia tenham tido papéis importantes nos ofícios religiosos, essa importância foi perdendo gradualmente posição com o passar do tempo devido às mudanças políticas que ocorreram e a ascensão de etnias que tinham outra mentalidade sobre a atuação e função das mulheres na sociedade. Pese a isso as considerações de Elena I. Popa sobre o período Babilônico Antigo e o Assírio Médio:

No período Babilônico antigo, sob Hammurabi, uma mulher poderia se divorciar de seus maridos, mas não sem colocar sua própria vida na linha. (...) As mulheres podiam herdar bens, mas só podiam administrar seus direitos, como o dote e o nudunnu. Além disso, as mulheres precisavam de um contrato escrito para poderem herdar uma parcela da propriedade paterna. As sacerdotisas do tempo experimentaram autonomia semelhante aos homens, mas seus pequenos números em comparação com o grande número de mulheres comuns fazem nadîtu e similares, uma exceção. A situação das mulheres na sociedade assíria média requer um mero adjetivo para descrevê-lo: "opressivo". As leis de Tiglath-pileser eu sancionava um regime mais severo do que o experimentado pelas mulheres durante o período da Babilônia. Uma mulher não podia pedir o divórcio e teve que suportar qualquer castigo que o marido decidiu que merecia. Por outro lado, o homem poderia se divorciar sem qualquer motivo sério sem quaisquer consequências (...)¹⁵⁰.

¹⁴⁷ Idem, p. 05.

¹⁴⁸ WESTENHOLZ, J. G. Goddesses of the Ancient Near East 3000-1000 BC. In: GOODISON, L.; MORRIS, Christine. **Ancient Goddesses: the myths and the evidence**. London: British Museum Press, 1998, p. 64

¹⁴⁹ Idem, p. 64.

¹⁵⁰ POPA, Elena. I. **Agency of Women in Mesopotamian Religion of the Second Millennium BC**. University of Zurich / University of Bucharest, Faculty of Theology: 2016 (doctor), p.05-6.

Dessa forma, a posição da mulher durante o terceiro milênio e aqueles que o sucederam até o reinado Assírio Médio sofreu uma mudança de status de um sistema quiriarcial em que tinha relativas liberdades para um patriarcial, onde sua existência servia apenas como moeda de troca.

O alto grau de privilégio das sacerdotisas é atestado pela representação destas na glíptica, junto com o rei, elas eram as únicas a serem representadas em postura entronizada em estatutária. Suas imagens nos registros visuais tinham alguns traços característicos, geralmente estavam com os cabelos soltos e portando a insígnia de seu ofício, incluindo a túnica esvoaçante, como as deusas, e um tocado especial que as distinguiam destas. Usualmente elas eram representadas sentadas, como os reis, únicos seres humanos a terem direito a essa regalia¹⁵¹.

Ainda, segundo Popa, as mulheres comuns tinham o cabelo preso e suas vestes tinham franjas, raramente eram plissadas, os cabelos podiam ser cobertos por um véu e costumavam usar uma faixa plana estas, raramente eram representadas sentadas¹⁵². Para Elena I. Popa as mulheres de status elevado como as sacerdotisas e os membros da realeza, tinham autoridade administrativa considerável, inclusive tendo seu próprio selo e gerenciando funcionários, além é claro de serem letradas, como demonstra, por exemplo, Enheduanna, a sumo sacerdotisa de Nanna, cujos poemas foram divulgados e copiados de forma intensiva e tiveram grande circulação por todo o império¹⁵³.

O exemplo de Sargão I, de Akkad, ao nomear sua filha como sacerdotisa foi seguida por centenas de anos por outros monarcas, como foi o caso dos reis de Ur, que já citamos no segundo capítulo, e cujos anos de reinado constam a nomeação de suas filhas como sumo sacerdotisas. Além das filhas, as irmãs do rei também podiam ser nomeadas, o que caracteriza esse cargo como pertencente à elite.

Para Popa:

Essas mulheres não só desempenharam um papel importante no cerimonial religioso, mas estavam constantemente presentes na vida econômica sendo consideradas verdadeiras mulheres de negócios, preocupadas com a venda e arrendamento de terras e imóveis, mas também altamente envolvidas nas atividades da indústria do templo. Os relatórios oficiais de Lagash e Nippur como bem como os registros do templo de outros centros religiosos (principalmente Sippar) incluem

¹⁵¹ POPA, Elena. I. **Agency of Women in Mesopotamian Religion of the Second Millennium BC**. University of Zurich / University of Bucharest, Faculty of Theology: 2016 (doctor).

¹⁵² Idem, p. 06.

¹⁵³ POPA, Elena. I. **Agency of Women in Mesopotamian Religion of the Second Millennium BC**. University of Zurich / University of Bucharest, Faculty of Theology: 2016 (doctor), p. 07.

certas informações sobre a vida, o trabalho e os interesses particulares dessas senhoras¹⁵⁴.

Em relação às oficiantes femininas do templo, podemos atestar algumas classes de sacerdotisas, ou cargos específicos referentes aos cuidados com os deuses, desses cargos muitos não exigem que a sacerdotisa habite no templo, ou um lugar específico dele, como o caso das Entus (*en*) que residiam no Gípar, podendo morar fora das dependências do complexo templário e inclusive serem casadas, visto que a castidade não era uma obrigatoriedade para exercer o ofício, embora em alguns casos houvesse a proibição de ter filhos, como veremos.

Dessa forma, descreveremos brevemente as atividades das principais oficiantes do templo, cuja posição social elevada permitiu que o registro de suas atividades ficasse gravado em textos literários, fórmulas religiosas, correspondências, código de leis, transações econômicas e administrativas.

1.4.2 Entu ou *en*: a sumo sacerdotisa.

A Entu (alta sacerdotisa) foi a oficiante de culto feminino mais importante da Mesopotâmia, o nome em sumério é *nin.dingir* (senhora de uma deidade), *Ugbabtu* em acádio. Ela é dedicada a uma divindade específica e geralmente masculina, assim como seu oposto masculino, o sumo sacerdote (En) está encarregado de uma deidade feminina, embora pudesse haver exceções a regra¹⁵⁵. No entanto, são designações diferentes quando aparecem nos textos de Mari e da Antiga Assíria. Quando “ambas as figuras femininas aparecem no mesmo texto, a *Ugbabtu* está em uma classificação inferior a Entu. Ambos deveriam viver na castidade, como foi decidido pelos deuses¹⁵⁶”. No entanto, a Entu servia apenas a divindades maiores, enquanto a segunda podia servir tanto as maiores quanto as menores.

Encontramos registros da sacerdotisa Entu desde o período sumério até o paleobabilônico. Eram escolhidas por presságios colhidos no ano de sua entronização, geralmente o presságio era feito pela extirpação do fígado de um animal. Essas sacerdotisas moravam no Gípar, uma cela construída ao lado da cela da divindade. Em sua morte recebiam

¹⁵⁴ Idem, p.07.

¹⁵⁵ O termo En também pode ser utilizado para a sacerdotisa.

¹⁵⁶ POPA, Elena. I. **Agency of Women in Mesopotamian Religion of the Second Millennium BC**. University of Zurich / University of Bucharest, Faculty of Theology: 2016 (doctor), p. 36.

honorárias e eram enterradas com as insígnias de sua posição, além de receberem oferendas póstumas.

O tempo que exerciam a função era limitado, sendo que não permaneciam nela até sua morte, mas se aposentavam, embora mantivessem o título, já que recebiam ofertas de aposentadoria da família real¹⁵⁷. Essas sacerdotisas eram encarregadas de realizar rituais de purificação, fazer sacrifícios específicos, cuidar do templo, interceder pelo rei, além de cantar canções à divindade ou dividir a cama com ele. Algumas escreviam poesias como é o caso de Enheduanna já mencionada.

Essa Entu sacerdotisa, embora consagrada a Nanna, foi devota de Inanna/Ishtar, suas obras escritas em sumério, língua de cultura, louvam a deusa da guerra, adotada por Sargão como protetora de seu reinado. A obra mais importante de Enheduanna foi intitulada de *Ninmešara*, onde retrata Inanna acima de todos os deuses e pede a intercessão da deusa para retornar ao seu local de direito como Entu, do qual foi destituída pelo rei Lugal-ane.

O refrão do poema “É seu. Deixa-o ser conhecido”, segundo M. Stol tocava “como um grito de batalha, que pode ser confirmado pela tradição de um evento em uma campanha por Sargão em que os rebeldes derrotados gritaram “É seu, oh Ištar!”¹⁵⁸”. Para o autor, o poema demonstra que Inanna era mais importante que Nanna e que este se constitui como uma declaração de uma nova teologia, na qual a deusa ocupou lugar central, uma vez que foi adota por Sargão, sendo que os descendentes de seu reinado “perpetuaram sua memória ao chamar a sua dinastia de “a dinastia de Ištar”¹⁵⁹”.

A entronização das Entus era realizada por meio de um festival, o qual levava alguns dias até sua efetiva instalação no Gipar, ou alguns anos após o presságio. Nesse ritual, que durava três dias, a *nin.dingir* tem todos os pelos do corpo raspados no segundo dia, atestando sua passagem de um status para outro, “a menina deixa de ser apenas a filha de seu pai, ela se torna agora uma autoridade cultural, considerada talvez uma consorte do deus e, portanto, seu status é elevado, tornando-se um membro notável da sociedade em que viveu”¹⁶⁰.

Elena I. Popa discute sobre a futura *nin.dingir* ter ou não todos os pelos do corpo raspados, ou se esse ritual de transição implicaria apenas em um corte de cabelo específico

¹⁵⁷ Ver STOL, M. **Women in the Ancient Near East**. Translated by Helen and Mervyn Richardson. Boston/Berlim: De Gruyter, 2016, p. 563.

¹⁵⁸ Idem, p. 563.

¹⁵⁹ Ibidem, p. 564.

¹⁶⁰ POPA, Elena. I. **Agency of Women in Mesopotamian Religion of the Second Millennium BC**. University of Zurich / University of Bucharest, Faculty of Theology: 2016 (doctor), p. 38.

para a posição a qual assumiria. Conclui pelo segundo, visto que a Entu tinha um penteado especial, que deixava os cabelos pendurados nas costas e usava um acessório na cabeça, a coroa de aga, a qual Enheduanna se queixa que Nanna havia tirado dela, deixando-a com a espada e o punhal na mão.

Meu Nanna { não me prestou atenção } { { *I ms. Tem, em vez disso* } : não decidiu o meu caso}. Ele me destruiu totalmente em território rebelde. Ašimbabbar¹⁶¹ certamente não me pronunciou um veredicto sobre mim. O que é para mim se ele a pronunciou? O que é para mim se ele não o pronunciou? Ele ficou parado em triunfo e me expulsou do templo. Ele me fez voar como uma andorinha da janela; Estou esgotando minha força vital. Ele me fez atravessar os arbustos espinhosos das montanhas. Ele me tirou da legítima {coroa} { (*I ms, em vez disso*:) Vestuário} da *en* sacerdotisa. Ele me deu uma espada e uma adaga, dizendo-me: "Estes são ornamentos adequados para você"¹⁶².

Posteriormente esse ritual de passagem, recebia o trono (cadeira) no qual se sentava e o qual a acompanharia em suas funções religiosas, além dos presentes de seus parentes e dos anciãos da cidade. No último dia do festival, a *nin.dingir* deixava a casa de seu pai e era instalada no templo, no local designado para ela. A saída da casa paterna dava-se como aquela do casamento, sua cabeça era coberta como a da noiva, e suas criadas a abraçavam como tal, sua cama era preparada no local onde viverá daí em diante, e antes de dormir sua irmã lavava seus pés¹⁶³.

A partir disso a sacerdotisa viveria para seu deus, buscando agradá-lo, estabelecendo ofertas regulares, fazendo ritos que tornassem o reinado de seu pai ou seus negócios favoráveis, fazendo libações, ofertas e oferendas à divindade, podia realizar reformas no templo ou ampliações. Também cuidava do cemitério das antigas sacerdotisas¹⁶⁴.

Popa também acredita na hipótese de que “este ofício não era apenas sobre responsabilidade religiosa, mas também utilizado como ferramenta política, a fim de melhorar, através dos meios cultuais, o prestígio e a autoridade da família real e manter seu controle sobre os principais templos¹⁶⁵”, opinião a qual compartilhamos, visto que o controle do templo influenciava nas decisões estatais ou ao menos garantia que grupos opositores se mantivessem em silêncio, no entanto essa questão não pode ser vista apenas como uma jogada

¹⁶¹ O que se eleva brilhante, um apelativo do deus lua Nanna.

¹⁶² ETCSL, c.4.07.2. **The exaltation of Inana (Inana B)**. Linhas 91-108. Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.2&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t4072.p1#t4072.p1>. Consultado em junho de 2018.

¹⁶³ Para mais detalhes ver: POPA, Elena. I. **Agency of Women in Mesopotamian Religion of the Second Millennium BC**. University of Zurich / University of Bucharest, Faculty of Theology: 2016 (doctor), p. 41.

¹⁶⁴ Idem, p. 42.

¹⁶⁵ Ibidem, p. 43.

política, uma vez que buscava a harmonia do corpo social, mas também como um processo de aproximação entre o sistema templário e estatal de diversas cidades sob o comando centralizado de um único monarca.

Sobre o ritual do casamento sagrado, a controvérsia ainda é grande sobre a mulher que desempenhava tal papel, o certo era que salvo exceção não podia ser uma Entu, visto que está era proibida de ter filhos, no entanto não creio que isso possa ser relacionado às práticas sexuais. Mesmo proibidas de procriar, algumas Entus tiveram filhos, pelo menos é que diz a lenda sobre o nascimento de Sargão, que menciona este como filho de Enantuma, a En do deus Nanna, e cujo nascimento foi mantido em sigilo, assim, como as circunstâncias das concepções dessas crianças.

Nesse sentido, concordo com Popa, sobre a prática sexual das sumo sacerdotisas, embora, houvesse interdição sobre ter filhos, estes poderiam ser adotivos ou fruto de sexo ocasional, mas estas não exigiam relações sexuais rituais¹⁶⁶. É interessante notar que a criança era identificada apenas como filho da Entu, esta não perdia o status ou o cargo, e tendo seu filho um selo próprio demonstra que este não teria sido excluído ou rejeitado, ou que amparada pela família real, o filho da sacerdotisa, adotado ou não, estaria a salvo da exclusão social.

O papel da Entu sacerdotisa se destaca em relação às outras atividades executadas pelo restante do pessoal templário, ela era a que tem a posição mais alta, vive no templo, em um espaço reservado para este fim, gerenciava libações e rituais, o fato de ser de família real, escolhida desde o ventre como atestam alguns hinos, não destitui essa mulher de sabedoria e conhecimentos próprios do seu ofício, por isso não concordo com as colocações de Elena I. Popa¹⁶⁷ sobre suas virtudes serem irrelevantes, já que seu destino tinha sido escolhido antes do nascimento. As funções de comando exigem conhecimento, preparo e aptidão, e não creio, que alguém intelectualmente medíocre, embora nascido da elite, pudesse executar tal ofício, e acreditar que todos os membros da elite nasciam perfeitos e sábios me parece acreditar em contos de fadas.

¹⁶⁶ POPA, Elena. I. **Agency of Women in Mesopotamian Religion of the Second Millennium BC**. University of Zurich / University of Bucharest, Faculty of Theology: 2016 (doctor), p. 46.

¹⁶⁷ Idem, p. 42.

Além disso, segundo Marten Stol, o processo de entronização era demorado, sendo que uma sacerdotisa podia ser oficializada anos depois de ter sido escolhida por presságios¹⁶⁸. O fato de ser escolhida desde antes de seu nascimento, demonstra que essas mulheres foram preparadas desde a tenra idade, foram domesticadas para seu ofício, no qual eram entronizadas com alegria visto que foram preparadas durante toda sua infância e adolescência.

1.4.3 A Ugbabtu e a Nadītu

A sacerdotisa Ugbabtu, assim como a Entu era designada pelo sumerograma *nin.dingir*, o que sustenta seu alto grau de status, sendo a exceção para este ocorre nos textos assírios e os textos antigos de Mari. Como a Entu, a Ugbabtu também era escolhida por presságios do fígado e entronizada pelo monarca, mas “a ligeira inferioridade do Ugbabtu era revelada quando ambos são mencionados no mesmo texto¹⁶⁹”, o que a colocaria como segunda em comando, uma vez que quanto uma Entu falece, uma Ugbabtu era instalada. Sua função não era solitária, pode-se encontrar diversas Ugbabtu servindo a mesma divindade e sendo supervisionada por uma Entu¹⁷⁰.

Já Marten Stol acredita que tanto Entu como Ugbabtu seriam sinônimos, assim como as Entus e as Engisítus, ela não podia ter filhos, uma prescrição encontrada no mito de Atram-Hasis. As sacerdotisas deviam ter uma vida exemplar, ser castas e intocáveis, até mesmo um beijo lhes era proibido sob pena dela e daquele que cometeu tal ato ser punidos com morte¹⁷¹. Como a Entu, a Ugbabtu também recebia um dote ao ser entronizada no templo, como uma mulher consagrada, essas sacerdotisas “deve ser tratada com respeito, protegida de qualquer dano, porque ferir a propriedade do deus foi considerada uma ofensa grave e um devoto definitivamente pertencia à divindade a quem foi consagrada¹⁷²”.

Quando a guerra vencida a cidade onde elas serviam a divindade, essas mulheres não eram desrespeitadas, mesmo quando eram enviadas como espólios de batalhas eram “tratadas com respeito e poupadas da vergonha de serem enviadas com as mulheres comuns para a casa

¹⁶⁸ STOL, M. **Women in the Ancient Near East**. Translated by Helen and Mervyn Richardson. Boston/Berlim: De Gruyter, 2016, p. 569.

¹⁶⁹ POPA, Elena. I. **Agency of Women in Mesopotamian Religion of the Second Millennium BC**. University of Zurich / University of Bucharest, Faculty of Theology: 2016 (doctor), p. 47.

¹⁷⁰ Idem, p. 47.

¹⁷¹ Segundo Stol a sacerdotisa era queimada, assim como o homem com o qual pecara.

¹⁷² POPA, Elena. I. **Agency of Women in Mesopotamian Religion of the Second Millennium BC**. University of Zurich / University of Bucharest, Faculty of Theology: 2016 (doctor), p. 49.

de tecelagem¹⁷³”, no geral eram devolvidas aos seus templos e seus ofícios após acordos, ou porque tirar aquilo que pertence a um deus, mesmo não sendo ele o da predileção do rei era um sinal de desrespeito que os monarcas preferiam não enfrentar por medo da fúria das deidades voltar-se contra eles. Um exemplo disso é apontado por Popa, onde o rei Zimri-lim devolve a Ugbabtu para o templo de Kulmiš, pertencente ao deus Adad:

Zimri-Lim consultou a sua rainha sobre fornecer as ugbabātum roupas novas (talvez como uma compensação pela humilhação de ser levada como saque de guerra) e enviá-las de volta com dois carros com mulas para ele reinstalá-las e apaziguar a divindade. Essa atitude pode ser um exemplo perfeito para a antiga crença da Mesopotâmia de que qualquer adversidade é causada por pecados que podem ter irritado os deuses e como uma punição que "viraram a cara" do pecador¹⁷⁴.

A posição da Ugbabtu ao longo do tempo e do espaço se constitui como uma atividade versátil, onde a princípio foi a segunda em status, vinda depois da Entu ou em alguns lugares se equiparando a ela para um próximo ao da Nadītu que veremos a seguir.

A Nadītu foi atestada como parte do pessoal feminino durante do Segundo Milênio, havia duas classes de devotos, as que não podiam contrair matrimônio (Nadītus de Šamaš e Ninurta) e aquelas que recebiam permissão para casar-se, no entanto não tinham permissão para ter filhos. As Nadītu eram “na sua maioria membros da elite e foram consagradas ao deus patrono de uma cidade: Šamaš em Sippar, Marduk em Babilônia ou Ninurta em Nippur¹⁷⁵”. Segundo Rivkah Harris, essas sacerdotisas constituíam uma classe que não estavam limitadas a uma cidade, mas foram encontradas em diversas cidades durante o período paleobabilônico, elas não eram classificadas separadamente, mas em conjunto¹⁷⁶.

Ao contrário das duas tratadas anteriormente, essa classe não se constituía apenas de filhas e irmãs de reis, mas podiam ser provenientes de famílias abastadas, de sacerdotes, militares ou escribas. Elas eram encarregadas de fazer orações diante das divindades para suas famílias, como uma espécie de oferta viva a estar sempre diante dos deuses. Aqueles que tinham esposo não moravam no Gagûm, o claustro do templo, mas fora dele, geralmente junto a elite ao qual pertenciam.

Diferente das duas primeiras que deixavam suas famílias e pertencia a divindade, a Nadītum não abandonava seu antigo nome como filha de alguém, mas o título era colocado depois ou antes do seu nome (ex: Niš-îni [šu], filha d'Ab [îyatum], nadītum de Šamaš ou

¹⁷³¹⁷³ POPA, Elena. I. **Agency of Women in Mesopotamian Religion of the Second Millennium BC.** University of Zurich / University of Bucharest, Faculty of Theology: 2016 (doctor), p. 51.

¹⁷⁴ Idem.

¹⁷⁵ Ibidem, p. 52.

¹⁷⁶ POPA, op.cit., p. 53.

Iltani, nadítum de Šamaš, filha Sîn-mubalit), além disso, mantinham seu papel dentro da família após a consagração e sua importância na vida social.

Popa ressalta o direito do pessoal feminino do culto expresso no código de Hammurabi:

Elas devem receber um dote consistindo em ativos móveis e imóveis, os últimos assumindo a forma do chamado "dinheiro do anel" que poderia ser usado pelas devotas, conforme desejassem, sem restrições. Além desses ativos, tinham direito com a receita de alimentos de seus parentes, independentemente das circunstâncias, caso contrário, receberiam uma parcela da propriedade paterna igual à de um herdeiro masculino. Como elas não tinham permissão para alienar qualquer propriedade herdada, usavam o dinheiro do anel para aumentar seus rendimentos e estavam envolvidas em vários tipos de atividades econômicas, geralmente envolvendo a venda e o empréstimo das terras ou casas que elas podiam comprar com o dinheiro ganho como resultado de seus investimentos.

Esses direitos e atividades extratemplário demonstram certo grau de mobilidade dessas mulheres que podiam gerir e aumentar seus bens, no entanto caso não tivessem herdeiros, muitas vezes adotavam um membro feminino da própria família, como uma sobrinha que muitas vezes seguia seus passos, seus bens retornavam a família paterna.

As Nadīt estavam envolvidas com os festivais de seus deuses, como o de Šamaš, que ocorria durante os meses de dezembro/janeiro e o dia em memória das Nadītus que haviam falecido, além do ritual de consagração de novos membros que geralmente ocorria dentro do último festival¹⁷⁷. As Nadītus não eram autorizadas a realizar quaisquer rituais sozinhas, eram supervisionadas e executavam ações e gestos simples, mas sempre sob o olhar das superiores, estavam sempre orando diante de seus deuses¹⁷⁸, muitas “famílias decidiram dedicar mais de uma filha aos deuses, considerando que essa relação íntima entre o devoto e a deidade traria saúde e prosperidade para todos os membros de a casa¹⁷⁹”.

Segundo Gadotti, a Lukur suméria encontra diversos equivalentes em acádio, entre eles a Nadītu, mas isto não significa que não houvesse diferenças entre estes dois ofícios, e

¹⁷⁷ POPA, Elena. I. **Agency of Women in Mesopotamian Religion of the Second Millennium BC**. University of Zurich / University of Bucharest, Faculty of Theology: 2016 (doctor), p. 59.

¹⁷⁸ Isso não significa que mesmo as clausuradas mantivessem o tempo todo diante da divindade, mas que dedicavam a elas parte importante de seu dia. Popa acredita que aquelas que não moravam dentro do complexo templário possivelmente iam até ele pelo menos duas vezes ao dia, pela manhã a noite, ou realizavam suas orações nos altares domésticos. Para mais detalhes ver POPA, Elena. I. **Agency of Women in Mesopotamian Religion of the Second Millennium BC**. University of Zurich / University of Bucharest, Faculty of Theology: 2016 (doctor), p. 65.

¹⁷⁹ Idem, p. 64.

que o papel da primeira seria mais complexo que da última¹⁸⁰. O vocábulo Lukur aparece já no I período Dinástico, em textos de caráter administrativos, como correspondente a esposa de uma divindade.

No período de Ur III, ele se torna um epíteto comum para as mulheres reais. Assim, as esposas do monarca passam a ser identificadas como Lukur, no lugar do termo padrão sumério, Dam. Citando Sharlack, Gadotti coloca que a palavra adquiriu significados diversos de acordo com os contextos, podendo designar, não somente a esposa do monarca, mas também uma classe de sacerdotisas, “algumas das quais podiam casar e ter filhos e outras que não poderiam fazer devido as responsabilidades culturais¹⁸¹”.

Outros ofícios e posições femininas surgiram durante o período paleobabilônico, entre eles, a gadištu, ištaru, entre outras. Não se sabe muito “sobre os papéis cultuais (e não cultuais) dessas detentoras de ofício, embora existam dados sobre a Nadītu, sobre quem os estudiosos argumentam que não era uma sacerdotisa no sentido estrito do termo¹⁸²”.

Essas classes de sacerdotisa, segundo Elena Poppa, ao que diz respeito à literatura poderiam estar envolvidas na prostituição cultural, ideia que é contestada por vários estudiosos na atualidade, como Julia Assante, Henshaw e Harris, cujos estudos atestam que não há evidências sólidas que sustentem tal teoria. A kar.kid/harimtu, para Assante, constituiria uma categoria legal e não como uma categoria profissional, que corresponderia a mulher não casada, aquela que solteira permaneceu na casa de seu pai, mas que constituiria mesmo assim, uma sujeito de direito¹⁸³.

Embora o harimtu possa se referir a mulheres solteiras fora da autoridade patriarcal, deve-se lembrar que o entu, nadītu, ugbabtu, qadištu e kulmašitu não casadas foram consideradas membros do agregado familiar do pai mesmo após a sua consagração, embora se tornando economicamente independente¹⁸⁴.

O que pressupõe, segundo Assante, que essas mulheres poderiam ter sido qualquer coisa de uma virgem à prostituta, fato também que não pode excluir que algumas fossem oficiantes em papéis relacionados à fertilidade e a sexualidade¹⁸⁵. É interessante notar, como alguns autores fogem dessa perspectiva em relação ao desempenho sexual feminino no

¹⁸⁰ GADOTTI, A Mesopotamian women's cultic roles in late 3rd–early 2nd millennia BCE. In: BUDIN, S.L.; TURFA, J.M. Women in Antiquity: real women across the ancient world. New York: Routledge, 2016., p. 69.

¹⁸¹ Idem, p. 71.

¹⁸² Ibidem, p. 72.

¹⁸³ POPA, Elena. I. **Agency of Women in Mesopotamian Religion of the Second Millennium BC**. University of Zurich / University of Bucharest, Faculty of Theology: 2016 (doctor), p. 70.

¹⁸⁴ POPA, Elena. I. **Agency of Women in Mesopotamian Religion of the Second Millennium BC**. University of Zurich / University of Bucharest, Faculty of Theology: 2016 (doctor), p. 70.

¹⁸⁵ Idem, p. 70.

templo, o que a meu ver atesta o atrelamento ao contexto religioso e social aos quais estes estudiosos estão inseridos. Há uma dificuldade enorme de crer, atestar ou aceitar que em outras temporalidades mulheres e homens tinham formas diversas de contato com o sagrado, que não envolvia apenas um ofício distante e formal dos serviços do divino, mas uma aproximação que se dava de forma que hoje nossa mentalidade construída nas religiões judaico-cristãs não permite admitir.

Enquanto a tais autores preocupa afirmar ou não, excluir ou admitir a existência de tais papéis, a mim preocupa identificar tal categoria de mulheres, uma vez que as evidências do sexo ritualístico são por demais gritantes na literatura disponível, mas esta discussão deixaremos para o ritual do casamento sagrado.

O termo *Kezertum*, diz respeito a mulheres geralmente associadas ao *harimūtum*, embora não se possa afirmar que tipo de categoria esta representa, se legal, descritiva ou profissional¹⁸⁶. No período neo-assírio estava relacionada ao culto de *Ištar*. Segundo Poppa “mesmo que a afiliação de *kezertum* com a prostituição e o culto de *Ištar* apareça apenas em obras literárias, deve-se lembrar de que esse tipo de documentos refletiram as tradições e as atitudes do tempo e espaço a que pertenciam¹⁸⁷”. Nos arquivos de Mari, está relacionado ao harém real e a um tipo especial de musicista. Assim, o papel dela nas atividades do templo não está claro, não se pode afirmar ou negar que participava da prostituição cultural, se poderia ter sido uma cabelereira, visto que a raiz de seu nome diz respeito a um tipo especial de penteado curto ou se era uma artista voltada à música.

Outra oficiante de culto feminino ainda mal interpretado é a *qadištu*, equiparado ao seu homólogo hebraico *qedeshâ*, traduzido como prostituta sagrada, mas cujas evidências não são suficientes para ratificar tal pressuposto. Já a *Ištaritu*, divide o título de *nu.gig*, que é usado para designar algumas divindades femininas, como *Ninmah*, *Ninisina* e *Inanna*, cuja tradução variou no tempo, recebendo diversas interpretações como hierodula, prostituta de culto, útero interditado, expressões que, segundo Poppa, remetem aos rituais de cunho sexual¹⁸⁸. A *qadištu* geralmente era consagrada pelo pai a uma divindade masculina, especialmente o deus *Adad*. A *qadištu* podia casar ou ser celibatária, a primeira opção lhe conferia status social, visto que ser casada a tornava esposa de um homem, a segunda embora solteira podia ter

¹⁸⁶ *ibidem*, p.71

¹⁸⁷ POPA, Elena. I. **Agency of Women in Mesopotamian Religion of the Second Millennium BC**. University of Zurich / University of Bucharest, Faculty of Theology: 2016 (doctor), p. 73.

¹⁸⁸ *Idem*, p.75.

filhos, o que aponta para certa liberdade sexual dessas mulheres, cuja castidade não era obrigatória.

Marten Stol coloca que a qadištu, eram mulheres consagradas que não moravam em um convento (claustro) no período babilônico antigo, o termo é traduzido por ele como “mulher santa”, para o autor, o termo nu.gig (intocável), está relacionado com duas categoria de mulheres religiosas, a qadištu e a ištarītu (ela que pertence a Ištar), que segundo o autor, se adequa perfeitamente à sacerdotisa. O fato de não habitar o templo, não constituía empecilho para qualifica-la como sacerdotisa, visto que ela cumpria um dever específico com o templo, e tinha sido escolhida por seu pai para tal ofício¹⁸⁹.

Stol acredita que a kezertu, fosse uma prostituta do templo, e que a imagem favorável da qadištu se deve a sua relação como sacerdotisa do deus Adad, fato que não foi agraciado a primeira, cujas funções, segundo o autor, estiveram relacionadas ao ofício de parteira e a amamentação remunerada. Ainda segundo o autor, os príncipes eram entregues ainda crianças ao templo de Ištar, onde eram amamentados pelas ištarītus, que representavam os aspectos maternos da Deusa¹⁹⁰. Essa colocação pode justificar a adoção de alguns reis do título filhos de Ištar, mas não parece provável que relacione esta deusa com aspectos maternos, os quais ela não possuía.

O estatuto social dessas mulheres mudou de contexto para contexto, sendo que ser casada as tornava respeitadas, mas manter-se solteira não foi visto com bons olhos no final do segundo milênio. O que é certo é que estiveram relacionadas ao parto e aos rituais de purificação e exorcismo.

Os documentos que trazem mais respostas dizem respeito aqueles em que as mulheres ocupavam posições mais importantes dentro do ofício religioso, e cujas atividades estavam reguladas pela condição financeira bem sucedida de sua família, os documentos silenciam ou pouco falam daqueles cujos status social da família não era proeminente, o que dificulta a descrição e caracterização de todos os ofícios religiosos de que as mulheres fizeram parte.

1.5 As mulheres comuns e mulheres da elite: entre as leis e os paradigmas literários.

¹⁸⁹ STOL, M. **Women in the Ancient Near East**. Translated Helen and Meryn Richardson. Boston/Berlin: de Gruyter, 2016, p. 609-12.

¹⁹⁰ Idem, p. 612.

Separei esse tópico para descrever um pouco as atividades das mulheres da elite e aquelas das classes populares, mesmo sabendo que esta última permanece um mistério quando se trata de suas crenças ou mesmo de sua performance social, visto que as fontes disponíveis tratam de mulheres cujas funções são definidas pelo seu status e suas atividades domésticas ou não.

Tendo, portanto, consciência da parcialidade desse olhar, dado a ausência de documentação que trate especificamente das mulheres comuns, e os referenciais bibliográficos nesse sentido, também é escasso, buscaremos nos silêncios, nas omissões e nas brechas que encontrarmos nas obras acadêmicas esboçar o caminho que trilhavam essas mulheres e relacioná-los as crenças que embora não tenham sido levadas em consideração ou privilegiadas no sistema gráfico, andou lado a lado com este na oralidade.

Quando Marten Stol descreve a vida cotidiana das mulheres em sua obra, ele tenta pintar uma imagem que fuja da tendência reducionista de alguns estudiosos e seu quadro que se assemelha em muitos aspectos aquelas aquarelas estilo Debret sobre a cidade do Rio de Janeiro. Vejamos o quadro sobre as atividades diárias das mulheres que o autor aponta como fantasioso descrito sobre o período acadiano:

Moer cevada para farinha e assar pão no forno do pátio, ir para o rio buscar a água equilibrando a panela em sua cabeça, lavar roupas no mesmo rio, conversar com os vizinhos, cozinhar comida sobre o fogo do esterco, fiação e tecelagem, amamentar seu bebê (...), cuidar dos doentes, lamentar pelos mortos, procurar uma esposa adequada para o filho, preparar-se para o casamento de sua filha (...) e, na velhice, dar conselhos sábios enquanto sua nora cuida do resto¹⁹¹.

Segundo o autor, nenhuma evidência das atividades descritas acima pode ser encontrada nos textos, mesmo que esse esboço se “encaixe” com o imaginário sobre a vida das mulheres mesopotâmicas na Antiguidade. Embora, o fuso faça parte dos afazeres das mulheres, ele não pode ser visto como uma prática de todos como aponta o autor, que utiliza o exemplo do mito a A corte de Inanna e Dumuzi, no qual a deusa rejeita realizar tal trabalho sobre o linho¹⁹². Embora certos afazeres fizessem parte de sua função, sempre havia servos ou empregados que poderiam realizá-los.

Já sobre o trabalho fora de casa, a documentação é mais gentil em apresentar dados e descrever as atividades, “tudo que custou tempo e dinheiro foi sempre contabilizado por

¹⁹¹ STOL, M. **Women in the Ancient Near East**. Translated Helen and Meryn Richardson. Boston/Berlin: de Gruyter, 2016, p. 339.

¹⁹² Idem, 340.

escrito (entendemos por “dinheiro” o pagamento em cevada ou prata)¹⁹³”, afirma Stol, e entre esses trabalhos encontramos a tecelagem de panos¹⁹⁴, na qual desempenham o papel de tecelãs e de gerenciamento em alguns casos, a moagem da farinha e a colheita. Ao analisar os valores menores pagos às mulheres, geralmente a metade do que um homem recebe, Stol aponta que a dieta destas dependia de menos calorias e que o valor menor também se referia a tarefas mais leves, mesmo dentro de atividades mais pesadas.

Além das atividades ligadas a produção de materiais, as mulheres também são encontradas trabalhando na confecção de tijolos, na manutenção de canais de irrigação, como músicos e cantoras¹⁹⁵. As mulheres das classes mais abastadas, geralmente eram referidas por algum título que atestava sua ligação com o marido, o título NIN (senhora/dama), se aplicava a esposa principal do rei, já Lukur, foi um termo empregado não apenas as esposas de reis, mas dos altos funcionários na época de Ur III. Podiam na ausência do esposo ou sob a concordância destes presidir audiências.

As concubinas reais também tinham uma posição destacada, tendo inclusive selos reais, com sua representação, como é do caso Geme-Ninlila e Ea-niša, concubinas de Šulgi, ou podendo ser representadas nos selos de seus servos, além de poderem acompanhar o rei em suas campanhas militares¹⁹⁶. As esposas de governadores também possuíam selos nos quais eram representadas, no geral, homens importantes podiam ter mais de uma esposa, sendo que a primeira mantinha a posição de maior honradez.

Nas glíptica do período acadiano, há registros de banquetes com a presença apenas de mulheres e outras mistas, a primeira fornece indícios de que havia reuniões femininas e comemorações por parte deste grupo independente do grupo masculino. Para Cláudia Suter, as imagens de banquetes sugere que os banqueteiros representam a realeza, duas “inscrições que pertenciam às mulheres e representavam um banquete, por exemplo, provenientes do Cemitério Real de Ur, são de alta qualidade e pertenciam a uma rainha e uma alta sacerdotisa,

¹⁹³ Ibem, p. 341.

¹⁹⁴ O autor faz uma discussão sobre esse trabalho que para ele beirava a escravidão para as mulheres livres e que converteu-se realmente com um sistema cruel para os escravos, principalmente os de guerra, enviados as “fabricas” de tecelagem, no qual a maioria não resistia ao duro trabalho. Além das mulheres, crianças, idosos e homens livres (além dos escravos) trabalhavam nessas corporações. Para mais detalhes ver: STOL, M. **Women in the Ancient Near East**. Translated Helen and Meryn Richardson. Boston/Berlin: de Gruyter, 2016.

¹⁹⁵ As mulheres geralmente tocavam liras e algumas vezes harpas, o instrumento varia de acordo com o contexto, no período sumério e no de Ur III há referências ao primeiro instrumento, já no período assírio aparecem com o segundo instrumento, como mostram a iconografia disponível. Também tocavam pandeiros e o tambor (tigi).

¹⁹⁶ SUTER, C.E. Who are the women in Mesopotamian art from ca. 2334-1763? **Rivista di storia, ambiente e culture del Vicino Oriente Antico**: vol. 5 (2008), p. 14-27.

provavelmente representadas na imagem¹⁹⁷”, o que sugere que tais banquetes também tinham finalidades políticas, sendo usada para manter as pessoas importantes próximas, uma festividade que buscava agradar e ao mesmo tempo vigiar os súditos.

Suter propõe baseado na glíptica, que as mulheres reais tinham uma posição superior em relação às outras mulheres da corte que lhes eram subordinadas. Além disso, coloca que “a ocasião para a reunião de várias mulheres diante de uma mulher real pode ter sido um festival de culto feminino¹⁹⁸”, uma vez que as cenas que ela analisou condizem com uma libação diante de uma deusa.

A autora aponta ainda, que além das concubinas e esposas de governadores, haviam criadas de mulheres da elite, filhas de criadas de governadores e mulheres comuns, a qual ela denomina de cidadania livre que conduziam negócios. Para ela,

As imagens de rainhas e de altas sacerdotisas que recebem subordinados na audiência refletem seu papel como a cabeça da propriedade. As esposas reais do período Akkad também recebem grupos de subordinadas do sexo feminino em audiência, provavelmente por ocasião de um festival de culto feminino como atestado por vezes em Ur III¹⁹⁹.

Além das audiências e de presidir festivais de culto, as rainhas participavam de cerimônias estatais e festivais de culto ao lado do rei. O campo de atuação das mulheres era mais extenso do que tentam negar os autores, assim, como a capacidade das mulheres em aprender determinadas funções e administrar seus bens pessoais ou familiares.

Šibtu, esposa de Zimri-Lim e rainha de Mari, foi um dos principais colaboradores de seu marido. Uma correspondência rica mostra que ela é a que supervisiona funcionários (homens e mulheres) na ausência do rei. Ela também é encarregada das atividades de gestão e culto do palácio, mas também mantendo contato e resolvendo, se possível, os problemas e pedidos enviados pelos governadores locais. Antes de sua ascensão ao poder, e talvez até depois, Addu-Duri, a mãe do rei era a responsável por todas as atividades acima²⁰⁰.

No caso das princesas geralmente sabiam tocar algum instrumento e cantavam para o rei. Eram educadas para seguir o mesmo destino de suas mães e dadas em casamento em acordos políticos, podiam seguir o sacerdócio, geralmente como altas sacerdotisas, tornar-se adivinhas ou profetisas, cargos considerados importantes em um mundo regidos pelos deuses e nos quais era preciso ler os sinais de sua vontade e interpretá-los.

¹⁹⁷ SUTER, C.E. Who are the women in Mesopotamian art from ca. 2334-1763? **Rivista di storia, ambienti e culture del Vicino Oriente Antico**: vol. 5 (2008), p.18.

¹⁹⁸ Idem, p. 22.

¹⁹⁹ Ibidem, p.26.

²⁰⁰ POPA, Elena. I. **Agency of Women in Mesopotamian Religion of the Second Millennium BC**. University of Zurich / University of Bucharest, Faculty of Theology: 2016 (doctor), p.08.

As mulheres também podiam exercer profissões como estalajadeiras, médicas, inclusive ginecologistas, escribas, cozinheiras, perfumistas, cabelereiras, serventes, amas de leite, cervejeiras e padeiras. O que demonstra que não tiveram apenas funções domésticas e atividades subalternas como o quadro apontado no início. Nos afazeres domésticos, era função da mulher tecer as roupas e vestir os membros da família, processar os grãos e fazer a cerveja. São características relacionadas a economia e dieta dos habitantes da antiga Mesopotâmia, uma tarefa essencial para a vida das famílias. As mulheres da elite usavam os escravos para realizar o trabalho de moer grãos e tecelagem, já as mulheres das classes populares as faziam elas mesmas, além é claro de trabalharem fora de casa, quando precisavam de renda extra, geralmente “aceitavam emprego em troca de rações em oficinas sancionadas pelo estado²⁰¹”.

O período Ur III é particularmente útil para o estudo do trabalho das mulheres para o estado, já que milhares de documentos administrativos são conhecidos para esse período. As principais áreas de especialização feminina na produção em larga escala foram na tecelagem, moagem de farinha, cerveja e extração de óleo. Essas atividades são comparáveis às atividades que as mulheres teriam aprendido em casa e, portanto, representam áreas de especialização que, embora sejam conhecidos exemplos de homens, refletem principalmente um domínio feminino. Os produtos importantes que as mulheres eram responsáveis por produzir eram inestimáveis para a economia do estado²⁰².

São dados importantes quando pensamos a dinâmica social na Antiga Mesopotâmica, demonstram que o ambiente doméstico, lócus privilegiado feminino, não foi o único que ela atuou, que contribuiu para a economia de sua casa, tendo jornada dupla de trabalho e em muitos casos levando os filhos para o trabalho, que participavam desde cedo da renda familiar. Além disso, não são apenas as mulheres casadas que trabalham fora, muitas mulheres solteiras também trabalhavam nessas corporações estatais, inclusive habitando em casas coletivas, destinadas a esses trabalhadores e que não eram necessariamente separados por sexo.

Ao contrário das casadas, as tecelãs solteiras trabalhavam tempo integral, mas segundo, Kia Volkonen, poderia constituir um grupo de pessoas não livres, privadas de preencher o papel de esposa e mãe, corresponderiam ao status de forasteiros, possivelmente prisioneiros de guerra²⁰³. Participavam das atividades agrícolas de plantio e colheita, mesmo que estas não fossem tarefas “típicas” do seu gênero, demonstrando certa flexibilidade por

²⁰¹ VOLKONEN, Kia. **Womanhood: Aspects of Lower Class Feminine Identity in Old Babylonian Mesopotamia**. S.r, 2014, p. 08.

²⁰² Idem, p.10.

²⁰³ Ibidem, p. 13.

parte das classes populares na ocupação destes papéis, fruto da necessidade de aumentar a renda e gestar a economia.

No tempo de Hammurapi, as mulheres ainda tinham alguma liberdade e direitos garantidos, como a herança e pedir o divórcio de um marido mesquinho levando seu dote consigo. Mas no contexto assírio médio, essa “liberdade” é cada vez mais restringida, ao ponto de Pepo classificá-la como opressiva, as leis de Tiglath-Pileser, veio sancionar um regime ainda mais severo, pois já não se podia pedir o divórcio e deviam suportar qualquer castigo que o marido decidisse que ela merecia²⁰⁴.

No entanto, é importante colocar essa variedade de funções, ela demonstra o quanto à sociedade era eclética, e a delimitação das mulheres ao ambiente doméstico, foi uma interpretação errônea de alguns estudiosos, mesmo que o caminho das mulheres fosse o casamento, o celibato ou o serviço dos deuses, essas tendências não as impediam de atuar em diversos campos profissionais, demonstrando assim, uma pluralidade de formas com as quais a sociedade mesopotâmica lidava e convivia.

Vejamos o caso da cerveja, por exemplo, ela podia ser feita em casa e vendida, não apenas na cervejaria (taberna, estalagem), onde a mulher era a proprietária, o que nos leva a crer que não era um comércio praticado apenas por quem tinha uma situação social mais confortável, embora houvesse cervejeiras (os) profissionais, as chances de uma produção mais “caseira” era bem grande, visto que a cevada era o principal produto da Mesopotâmia.

No entanto, o trabalho que era um processo de produção feminino dentro de casa, sendo com o passar do tempo transformado em uma atividade masculina, principalmente a partir de Ur III, os homens se especializaram na fabricação externa de cerveja. Embora a fabricação fosse uma tarefa feminina (orientada pela deusa da cerveja, Ninkasi), o espaço passa a ser ocupado pelos homens, o que poderia ser visto como uma tentativa de controle maior sobre as mulheres.

Embora haja controversas sobre a reputação cervejeira, vista em alguns casos como a prostituta, e daqueles que frequentavam o local, esse espaço foi importante na sociedade mesopotâmica. Stol comenta sobre as proibições de mulheres “direitas”, principalmente consagradas, de frequentarem e serem proprietárias de tabernas, no tempo de Hamurapi:

A opinião acadêmica tradicional supõe que essas mulheres foram proibidas de entrar em uma taverna porque a taverna era um lugar de má reputação, e eu concordo com

²⁰⁴ POPA, Elena. I. **Agency of Women in Mesopotamian Religion of the Second Millennium BC**. University of Zurich / University of Bucharest, Faculty of Theology: 2016 (doctor), p. 05.

essa suposição. Uma visão moderna alternativa é que esta lei proíbe freiras ricas, as que vivem fora do convento, de investir seu dinheiro em "abertura" de uma taverna e, em particular, não devem lucrar com a venda de cerveja. Esta lei tem o seu lugar entre outras que lidam com infracções económicas, o que significaria que a concorrência com os pobres, especialmente as mulheres solteiras que estavam tentando ganhar um pouco como proprietária, era considerado fraudulento²⁰⁵.

Mas para o autor, a justificativa de pena capital para quem fraudasse tal lei se refere à quebra de tabu religioso, não a questões econômicas. No entanto, tal lei, não se refere às sacerdotisas e devotas de Inanna/Ištar, visto que seria estranho que estas não pudessem estar em um local que sua divindade apreciava. Há de considerar também a relação da divindade citada com a taberna. No mito Inanna e Enki, a deusa recebe dentre os MEs, a taberna sagrada, além daqueles voltados às práticas sexuais, a disposição como a deusa coloca tais “presentes”, nos fornecem a ideia de que a taberna seria o locus privilegiado do prazer:

Ele me deu a arte de fazer amor
Ele me deu a arte de beijar o falo.
Ele me deu a arte da prostituição.
Ele me deu a prostituta de culto.
Ele me deu a taberna sagrada²⁰⁶.

Embora o trabalho da prostituta, não se realizasse apenas na taberna, há registros destes nas ruas, no cais, nos caminhos do trabalho, nos portões da cidade, essa atividade e esse local parecem influenciar-se mutuamente e tenderem um aspecto sagrado entrelaçado em suas formas mundanas.

O templo de Ištar em Girsu era conhecido como a “taberna sagrada” ou *ěš-dam-kùr*. Embora este seja um local físico de adoração para Ištar, o conceito da taberna sagrada pode significar que as tavernas eram um lugar onde as atividades associadas a Ištar, como prazer sexual e prostituição, aconteciam. Essencialmente, a ação da prostituição, enquanto acontecia em uma taberna, era um ato de adoração à deusa Ištar²⁰⁷.

Os hinos a deidade em diversos momentos a comparam a uma prostituta, mas é preciso ter em mente que ao afirmar tal qualitativo, estes de forma alguma inferioriza a imagem da deusa, apenas reforçam o paradigma da divindade como senhora das práticas sexuais e do sexo por excelência, justificam a existência da prostituta e legitimam sua conduta ao sacralizar seu ato e transformar a taberna em um templo.

²⁰⁵ STOL, M. **Women in the Ancient Near East**. Translated Helen and Meryn Richardson. Boston/Berlin: de Gruyter, 2016, p. 365.

²⁰⁶ ETCSL, t.1.3.1. **Inana and Enki**. Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.3.1&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t131.p6#t131.p6>. Consultado em junho de 2018.

²⁰⁷ VOLKONEN, Kia. **Womanhood: Aspects of Lower Class Feminine Identity in Old Babylonian Mesopotamia**. S.r, 2014, p. 32

Podemos também perceber que a relação de Inanna com a taberna e a prostituição fazia parte das crenças populares, pois uma canção (balbale) dedicada à deusa da cerveja e cantada na taberna entrelaça as duas divindades e esse ambiente:

Figura 08
QR CODE – Canção da cerveja²⁰⁸



60 Que o coração do tonel gakkul²⁰⁹ seja o nosso coração!
Que faz seu coração se sentir maravilhoso,
Faz (também) nosso coração se sentir maravilhoso.
Nosso fígado está feliz, nosso coração está alegre.
Você derramou uma libação sobre o tijolo do destino,
65 Você colocou as fundações para paz (e) prosperidade,
Que Ninkasi viva junto com você!
Deixe ela derramar cerveja (e) vinho para você,
Deixe (o transbordar) do licor doce ressoar agradavelmente para você!
Nos baldes de cana há cerveja doce,
70 Eu terei copeiros, meninos, e cervejeiros esperando.
Enquanto eu me sinto maravilhosa, eu me sinto maravilhosa²¹⁰,
Bebendo cerveja, em um estado de espírito feliz,
Beber licor, sentindo-se alegre,
75 Com alegria no coração (e) um fígado feliz -

²⁰⁸ Acessar com um leitor de QR Code para ouvir a recriação da canção.

²⁰⁹ Gakkul= kakkullum, namzitim, recipiente para fermentação, feito de argila, uma espécie de barril.

²¹⁰ Na versão do ETCSL: “Enquanto giro em torno do lago de cerveja, sentindo-me maravilhoso, sentindo-me maravilhoso, bebendo cerveja, de bom humor, bebendo álcool e me sentindo alegre, com alegria no coração e com o fígado satisfeito - meu coração é um coração cheio de alegria! Eu visto meu fígado satisfeito em uma roupa que combina com uma rainha! O coração de Inana é feliz novamente; o coração de Inana está feliz mais uma vez!”.

21-31. I will have the cupbearers, the boys and the brewers stand by. As I spin around the lake of beer, while feeling wonderful, feeling wonderful, while drinking beer, in a blissful mood, while drinking alcohol and feeling exhilarated, with joy in the heart and a contented liver -- my heart is a heart filled with joy! I clothe my contented liver in a garment fit for a queen! The heart of Inana is happy once again; the heart of Inana is happy once again!
Ver: ETCSL, t.5.5.a, **A drinking song**. Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.5.5.a#>. Consultado em julho de 2018.

Enquanto meu coração está cheio de alegria
(E) (meu) fígado está feliz, eu me cubro com uma roupa adequada para uma rainha!
O coração de Inanna está feliz de novo,
O coração da rainha do céu está feliz novamente²¹¹!

Embora o tom da cantora seja um pouco mais lírico, seu refrão quase nos faz ouvir ao fundo as pessoas batendo alegremente palmas e canecos em meio à música e a diversão desse ambiente: “kaše, kaše, kaše, kaš²¹²”.

Na obra de Marten Stol percebemos um excesso de pudor ao tratar sobre a divindade e sua relação com a taberna, que ele vê claramente direcionada a prostituição, baseado em um tablete de Ebla, em que a proprietária foi identificada com uma prostituta. Tanto que ao citar uma canção suméria, cantada na taberna para Inanna, na qual ela recebe o título acádio de sãbîtu: proprietária/taberneira, diz trocar a tradução de uma palavra, colocando nau, no lugar do que provavelmente seria vulva, dado a afirmação de que queria manter o mínimo de descência no livro:

Ela é uma taberneira, sua cerveja é boa! Tão bom quanto sua cerveja é sua nau ! Como é a cerveja dela é boa! Diluída com água - quão boa é a sua cerveja²¹³!

O que nos faz recordar do documento *Um balbale para Bau de Šu-Suen (Šu-Suen A)*, já citado anteriormente. Levando em consideração a existência de camas na taberna e sua relação com uma pousada, é possível que ela tenha servido tanto como paragem para um hospede cansado passar a noite, tanto quanto lugar onde as atividades das prostitutas podiam

²¹¹ 60. Let the heart of the gakkul vat be our heart. What makes your heart feel wonderful,
Makes (also) our heart feel wonderful.

Our Liver is happy, our heart is joyful.
You poured a libation over the brick of destiny,
65. You placed the foundations in peace (and) prosperity,
May Ninkasi live together with you!
Let her pour for you beer (and) wine,
Let (the pouring) of the sweet liquor resound pleasantly for you!

In the... reed buckets there is sweet beer,
70. I will make cupbearers, boys, (and) brewers stand by,
While I feel wonderful, I feel wonderful,

Drinking beer, in a blissful mood,
Drinking liquor, feeling exhilarated,
75. With joy in the heart (and) a happy liver -
While my heart full of joy,

(And) (my) happy liver I cover with a garment fit for a queen!
The heart of Inanna is happy again,

The heart of the queen of heaven is happy again! CIVIL, M. A Hymn to the Beer Goddess and a Drinking Song, Chicago: Oriental Institute, 1964, p.74. In: Studies Presented to A. Leo Oppenheim. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1964.

²¹² Cerveja, cerveja, cerveja.

²¹³ VOLKONEN, Kia. **Womanhood: Aspects of Lower Class Feminine Identity in Old Babylonian Mesopotamia.** S.r, 2014.

ser efetuadas. Com o passar do tempo, a visão acerca da taberna foi mudando, o que fez com que leis fossem criadas para garantir que o local não abrigasse apenas pessoas de má índole, mas permanecesse como o lócus idílico dos hinos e mitos onde ela aparece, onde as deusas transitavam e a música e o riso corriam soltos.

Mas é importante apontar, como fez Assante, que nossa leitura acerca da taberna também carece de revisão, a taberna não era o prostíbulo, pelo menos não no sentido que nossa mentalidade moderna concebe, era o local de produção da cerveja, a cervejeira não era a cafetina, mas alguém que administrava o local e detinha o conhecimento na produção dessa bebida.

Assim a cervejaria (taberna) está longe de ser um cabaré, e estiveram mais para um local de encontro, de troca, de barganha, das mais variadas formas. Embora a maioria dos estudiosos utilize a palavra taberna para abordar o local onde se realizavam favores sexuais, é preciso separar está daquela instituição que produzia cerveja. Além disso, a taberna aparece como o locus privilegiado da magia, como apontou Stol “alguns rituais mágicos exigir que o material contaminado seja depositado na ou na porta de uma taverna, e outros rituais dizem como um demônio deve ser moldado e o modelo colocado sob um barril de cerveja virado²¹⁴”.

De qualquer forma, o que nos interessa nesse tópico, é que as mulheres exerciam essa profissão dentro da sociedade. Também eram elas que gerenciavam a taberna, em muitos casos não apenas a taberna enquanto lugar de bebida e alegria (bīt sābīti²¹⁵), quanto aquele da taberna como pousada (aštammu / eštemme), como bem apontou Kia Volkonen “ela [a taberneira] fornece comida, bebida e às vezes uma cama para dormir, isso faz dela a administradora de uma casa maior²¹⁶”.

Quanto à tentativa de separação rígida dos espaços privados e públicos, que sugeram o primeiro como domínio feminino e o segundo masculino, aceitando que as mulheres que frequentavam ruas e becos podiam ser confundidas com prostitutas, podemos citar o exemplo de um texto de Inanna e Dumuzi, em que este diz que a deusa estava com ele dançando na praça, tocando o pandeiro e cantando.

1-8. Enquanto eu, a senhora, passava o dia de ontem, enquanto eu, Inana, passava o dia de ontem, enquanto passava o dia, enquanto dançava, enquanto cantava músicas o

²¹⁴ STOL, M. **Women in the Ancient Near East**. Translated Helen and Meryn Richardson. Boston/Berlin: de Gruyter, 2016, p. 365.

²¹⁵ Em acádio literalmente: casa da taberneira.

²¹⁶ VOLKONEN, Kia. **Womanhood: Aspects of Lower Class Feminine Identity in Old Babylonian Mesopotamia**. S.r, 2014, p.19.

dia todo até a noite, ele me conheceu, ele me conheceu. O senhor, o amigo de An , me encontrou; o senhor me segurou em suas mãos, Umgal-ana me abraçou pelo pescoço. 9-12. "....., deixe-me ir, para que eu possa para casa! Amigo de Enlil , deixe-me ir, para que eu possa voltar para minha casa! Que mentira posso oferecer à minha mãe? Que mentira posso oferecer no meu lar, para minha mãe Ningal ? 13-22. "Deixe-me ensinar-lhe, deixe-me ensinar-lhe! Inana , deixe-me ensinar-lhe as mentiras das mulheres:" Minha namorada estava dançando comigo na praça. Ela correu por aí brincando comigo, batendo no tambor. Ela cantou suas canções doces para mim. Eu passei o dia lá com ela em prazer e deleite. "Ofereça isso como uma mentira para sua mãe. Quanto a nós - deixe-me fazer amor com você à luz do luar! Deixe-me soltar seu cabelo no leito sagrado e luxuriante. Passe um dia doce comigo em prazer voluptuoso". 24-26. "Eu a donzela, nas ruas e becos,, durante o dia eu com você²¹⁷"

Há questões importantes sobre esse texto, primeiro ele desconstrói a ideia da rua como espaço proibido ou não adequado às mulheres, principalmente das classes mais abastadas, pois as mulheres das classes populares parecem ter transitado livremente, já que tinham uma dupla jornada de trabalho. Inanna vai para rua na companhia de amigos, dança, canta, corre, diverte-se.

Segundo, as escapadelas de Inanna demonstram uma tendência das jovens em seguir caminhos não ortodoxos para seus encontros, inclusive em ocultar fatos que não fossem adequados sua família saber. Nas linhas 24-26, embora fragmentadas, notemos que ela se chama de donzela, e isso não parece ter relação com a virgindade, mas com o fato de não ser casada. “Nas ruas e becos”, mas as ruas e becos não são lugar das prostitutas? Aquelas de vida fácil? Claro que estamos falando em textos literários, mas não fala a literatura do que é comum? Do que é modelo, ou pelo menos do que parece se constituir como tal?

Possivelmente as jovens mesopotâmicas não saiam de casa desacompanhada, estavam sempre na companhia de um serviçal, de amigos e parentes, já a prostituta caminhava sozinha, sentava-se na porta da taberna a espera de parceiros, usava símbolos que a denunciavam sua atuação. Uma canção extensa para Inanna aponta que a prostituta além do colar característico usavam fitas coloridas nos cabelos, que a própria deusa havia colocado²¹⁸.

Além disso, o hino que trata da morte de Ur-Nammu diz que sua mãe chorou amargamente sua morte na ampla praça, que é lugar de diversão, de entretenimento²¹⁹. Ou

²¹⁷ETCSL, t.4.08.08. **Um tigi para Inana (Dumuzid-Inana H)**- segmento A. Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.08#> Consultado em julho de 2018.

²¹⁸ Para mais detalhes ver: ETCSL, t.2.5.3.1. **Um šir-namursağa para Ninsiana de Iddin-Dagan (Iddin-Dagan A)**, linhas 45-58. Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.3.1#> Consultado em julho de 2018.

²¹⁹ Para mais detalhes ver: ETCSL, t.2.4.1.1. **A morte de Ur-Namma (Ur-Namma A)**, versão de Susa, segmento A, linhas 5-11. Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.4.1.1#1>. Consultado em julho de 2018.

seja, ela foge ao protocolo usual e transforma o local de alegria em local de lamentação. Assim, a rua era onde a sociedade borbuhlava, cantava, transitava, fervilhava de sons e pessoas, não o lugar restrito a poucos, mas acessível a todos.

É importante colocar, a questão do sistema de escrita e sua compreensão por alguns grupos femininos, principalmente aqueles ligados ao palácio. Sabemos que as sumo sacerdotisas sabiam ler e escrever, dado que uso com base na sumo sacerdotisa de Nanna e devota de Inanna, Enheduana e nas esposas dos reis, como os de Ur III (Kubatum, esposa do rei Šu-Sîn, por exemplo).

As esposas dos mercadores também podiam ler e redigir cartas, Stol acredita que as sacerdotisas enclausuradas o sabiam, mas a escrita parece ter ficado restrita a classes dominantes. As mulheres do profeta também ocupavam um lugar de prestígio na sociedade, inclusive dando conselhos ao rei em questões importantes do estado²²⁰.

No final de sua obra Stol tenta argumentar sobre a diversidade de papéis e a vida dura da mulher mesopotâmica, aponta para uma diferença entre os comportamentos femininos e masculinos, a mulher, segundo ele, tinha a qualidade da compaixão, uma característica típica de seu gênero, preocupação também fez parte do inventário destinado às mulheres, sempre ansiosas diante dos perigos e do futuro incertos. Aspectos negativos também foram imputados a elas, podiam ser acusadas de ser uma bruxa, “contar segredos ou ter um caso extraconjugal²²¹”.

Stol, no entanto, em diversos momentos deixa transparecer sua visão negativada sobre as mulheres e uma complacência logicamente masculina em relação aos homens, para ele as mulheres da sociedade mesopotâmica se saíram muito piores que os homens, elas eram punidas mais severamente, o autor acabou por justificar algumas agressões às mulheres onde os homens eram isentos de forma compreensiva, enquanto o sexo oposto não recebia tal indulgência:

No entanto, em um caso de adultério, a pena de morte foi prescrita para uma mulher, mas não para seu amante. Isso se torna compreensível quando levamos em conta que ela havia trazido desonra para a família dela. Ele era um estranho e ela tinha maior responsabilidade. Além disso, comportamento diretamente comprometeu sua importante função de produzir a próxima geração²²².

²²⁰ POPA, Elena. I. **Agency of Women in Mesopotamian Religion of the Second Millennium BC**. University of Zurich / University of Bucharest, Faculty of Theology: 2016 (doctor), p. 07.

²²¹ STOL, M. **Women in the Ancient Near East**. Translated Helen and Meryn Richardson. Boston/Berlin: de Gruyter, 2016, p. 685.

²²² STOL, M. **Women in the Ancient Near East**. Translated Helen and Meryn Richardson. Boston/Berlin: de Gruyter, 2016, p. 691.

O comentário soa estranho aos ouvidos dos leitores do século XXI, e não nos parece nada acadêmico tal defesa, mas o foco do tópico não é o transparente comportamento negativo do autor em relação às mulheres, sua obra, opiniões a parte, demonstra uma diversidade de características e funções que talvez o próprio Stol não tenha percebido. Não cremos que viver em sociedade, em que temporalidade for, seja algo fácil, assim, as dificuldades dos grupos femininos na Antiga Mesopotâmia, não pode ser imputada apenas ao seu gênero, ela está associada à vida material, as questões econômicas, religiosas, morais, políticas e bélicas dos momentos históricos que cada uma viveu.

No texto do Código de Ur-Nammu²²³, por exemplo, percebemos que havia várias leis que previam pena capital, assassinatos, assaltos, mas ao mesmo tempo em que tais leis davam a morte à esposa que traía seu esposo e o homem se dava liberdade, no caso de estupro da noiva/esposa virgem se aplicava a morte ao estuprador²²⁴.

No entanto, “Si un hombre acusaba a la esposa de un gurus²²⁵ de que otro hombre había yacido en su regazo, (y) después el río la purificaba (=la mujer se salvaba), el hombre que había hecho la acusación pagaba 1/3 de *mana* (=166.6 gr.) de plata²²⁶”. Já no código de Lipit-Ishtar, o quinto rei da dinastia de Isin (2017-1794), após a queda do império de Ur III, trazia formas de punição para o homem que agredisse uma mulher grávida, se esta abortasse devia pagar uma soma em dinheiro, se a mulher morria, ao agressor era imputada pena capital²²⁷.

Ao que indicam as fontes, era preciso um julgamento e a passagem de ordálias de purificação para que a mulher fosse executada, assim como qualquer outra penalidade, se o julgamento era justo ou não, não entraremos no mérito da questão, mas é importante assinalar que não bastava a palavra ou acusação de terceiros, era preciso que todo um processo ocorresse para que se considerada culpada a mulher fosse imputada a pena, além disso, o

²²³ Até o momento foi contabilizado sete códigos legais mesopotâmicos: as leis de Ur-Nammu e de Lipit-Ishtar, em língua suméria, e em língua acádia: as leis de Eshnunna, de Hammurapi, Assírias e Neobabilônicas.

²²⁴ Texto do código de Ur-Nammu. In: MOLINA, Manuel. **La ley más antigua: Textos legales sumerios**. Barcelona: Trotta, 2000, p. 69.

²²⁵ Traduz-se este termo como homem jovem, adulto, mas também corresponde a uma categoria social que tinha relações de caráter administrativo do período de Ur III.

²²⁶ : MOLINA, Manuel. **La ley más antigua: Textos legales sumerios**. Barcelona: Trotta, 2000, p. 69.

²²⁷ Ibidem, p. 86.

código previa punição para quem desse falso testemunho²²⁸, o que deve ter dificultado o uso de falsidade para ganho próprio.

Os códigos e Ur-Nammu e Lipit-Ištar, parecem ter se preocupado com a família e com o direito de herança, além de disputas legais administrativas e crimes mais brutais, o reconhecimento dos filhos das profissionais do sexo fazem parte do § 37, do segundo código:

Se a esposa de um homem, não havia lhe dado nenhum filho, (mas) uma prostituta da rua lhe der um filho, a essa prostituta ele fornecia suas rações de cevada, de azeite e de lã; o filho que a prostituta havia engendrado para ele era seu herdeiro; enquanto a esposa vivesse, a prostituta não habitava na casa com a primeira mulher²²⁹.

No entanto, é importante lembrar que a tradução do termo prostituta é complicada, visto que alguns autores, como Assante²³⁰ não concordam com o termo. Mas, independente disso, percebemos que mulheres mais livres, solteiras, profissionais do sexo ou não tinham direito assegurado a rações se tivessem um filho e poderiam até mesmo ocupar o lugar de senhora, após a morte da primeira esposa ou do divórcio desta. Não entraremos no mérito da provação da paternidade, pois se havia um direito assegurado, havia processos que caminhavam nesse sentido, como há documentos que o comprovam²³¹.

De qualquer forma, as leis defendem uma política típica do momento e buscam defender a honra da esposa e da filha de um homem, como é o caso do § 44, em que se pagava uma “indenização”, pelos danos morais que poderia sofrer a filha virgem acusada por terceiros de ter tido relações sexuais, comprovada sua inocência a injúria custava o dobro do valor de quem golpeasse uma escrava e deste ato ela abortasse²³².

Um documento chamado Prisma da Filadélfia, devido estar guardado nessa Universidade, traz um compêndio de leis do período de 1700, o nome se deve a sua composição que reúne diversas tradições legais do sul da Mesopotâmia. Uma das cláusulas aborda novamente a questão da honra de uma menina. Se esta é desvirginada e depois disso, seu deflorador a despreza, ou seja, não assume o relacionamento, deverá pagar a ela um valor equivalente a um divórcio.

²²⁸ Se un hombre comparecia en calidad de testigo y se comprobaba que era delincuente, pagaba 15 gin(=124.5 gr) de plata. : MOLINA, Manuel. **La ley más antigua: Textos legales sumerios**. Barcelona: Trotta, 2000, p. 69.

²²⁹ Idem, p. 90.

²³⁰ Ver: ASSANTE, J. The kar kid/harimtu, Prostitute or Single Woman?: A consideration of the Evidence. **Ugarit-Forschungen** 30, 1998.

²³¹ Para mais detalhes ver: STOL, M. **Women in the Ancient Near East**. Translated Helen and Meryn Richardson. Boston/Berlin: de Gruyter, 2016.

²³² 5 gin = 41.5 grs de prata.

Uma das cláusulas nos faz lembrar o caso discutido por Eduard P. Thompson, sobre o costume inglês de venda de esposas: “ele cortou a borda de seu vestido. Ele a tomará como esposa e o marido anterior não dirá: ‘é minha esposa²³³’”, assim, atendendo ao desejo dela, é dada como esposa e o antigo marido faz um juramento em nome do rei. Quantos divórcios poderiam ter sido realizados dessa maneira, sem a necessidade de atestar no sistema gráfico, apenas seguindo o código e recitando o juramento diante das testemunhas, são dados que jamais teremos.

Embora com direitos garantidos em leis e seus subterfúgios femininos, não podemos crer, que havia paridade entre homens e mulheres, apenas que estas tinham uma vida agitada, cheias de regras, mas com alguns alívios, não podemos ser reducionistas e acreditar que a sociedade funcionava como um organismo vivo ao estilo de Émile Durkheim, em que cada um fazia o papel em que estava destinado como uma boa colmeia de abelhas. Os jogos de poder, as contradições e as estratégias vividas por homens e mulheres de classes sociais distintas apontam para aquilo que Jacques Revel chamou de contextos folheados²³⁴, permeados de outros contextos, uma sociedade onde borbulhava as ideias.

Realmente em contraponto a um universo masculino, as mulheres não tinham os mesmos direitos que os homens, embora a lei lhes assegurasse diversos, como da herança, de gerir seu próprio negócio ou de pedir o divórcio, no entanto, vale salientar que a forma de tratar e perceber os grupos femininos depende dos contextos que observamos, assim, encontramos um maior cerceamento de liberdade a partir do período neobabilônico, talvez uma tendência assíria de maior controle sobre elas.

Mas dizer que estes grupos constituíam grupos a margem da sociedade, nos parece um grande reducionismo, percebemos ao longo dessas linhas que as mulheres constituíam várias agremiações, comandavam a casa em vários momentos, estiveram presentes nas mais diversas funções e profissões. Não comandavam a sociedade de forma matriarcal, como algum autor pudesse esperar, mas a mobilização que faziam não nos permite categorizar essa sociedade como patriarcal e sem qualquer brecha onde as mulheres pudessem atuar. Ao contrário, em diversos momentos, percebemos suas articulações, sua firmeza ao exigir que seus direitos fossem respeitados, suas artimanhas na vida religiosa, que permitiu o desvio às regras de controle social sob as bênçãos de Inanna.

²³³ MOLINA, Manuel. **La ley más antigua: Textos legales sumerios**. Barcelona: Trotta, 2000, p. 106.

²³⁴ REVEL, J. **Proposições**: ensaios de história e historiografia. Tradução de Cláudia O'Connor dos Reis. Rio de Janeiro: Eduerj, 2009.

Concordamos com Kia Volkonen quando diz que os conceitos vitorianos permanecem em “atitudes modernas em relação à divisão entre trabalho e prazer, e família e sexualidade, para as mulheres da Velha Babilônia, tarefas do lar, da maternidade e da paixão estavam todas intrinsecamente dentro do domínio feminino²³⁵”, nossa percepção de identidade feminina e feminilidade parece estar ancorada, segundo a autora, no culto a Domesticidade, um movimento do 1800 concentrado na Grã-Bretanha e Estados Unidos, que “condensou o conceito de "verdadeira feminilidade" em quatro qualidades; domesticidade, submissão, piedade e pureza²³⁶”.

Kia Volkonen, ao realizar seu trabalho sobre as identidades femininas, entre os séculos 2000-1600, aponta que os tipos de trabalho realizados pelas mulheres de várias classes podem indicar como elas estavam ou não cumprindo as expectativas e deveres em relação à feminidade²³⁷, mas entre expectativa social a modelos estáticos e a diversidade de realidades existentes há um abismo enorme.

Assim, nos parece equivocado afirmar que algumas funções exercidas pelas mulheres fugiam da esfera que elas deveriam estar, visto que os olhares que lançamos a elas ainda estão impregnados como bem colocou Volkonen, por nossa herança vitoriana.

Em relação aos arquétipos das deusas e sua relação com os papéis femininos, a autora se põe cética sobre sua aplicabilidade, visto que, segundo ela, a história mítica não teria qualquer fato na realidade história, questão que refutamos veementemente, pois como disse Eliade, o mito se constitui de uma história verdadeira, sagrada, significativa, se apresenta como um paradigma a ser seguido, serve para justificar uma realidade, explicá-la e reproduzi-la no microcosmo²³⁸. Como afirmou Frymer-Kensky “esses retratos das deusas são as projeções culturais de toda a sociedade e refletem o que a cultura acreditava que as mulheres são e deveriam ser (...) seus papéis na vida²³⁹”.

Mais que isso, Frymer-Kensky, coloca uma reflexão a respeito da invisibilidade da atuação das mulheres na Mesopotâmia Antiga, para a autora, “invisibilidade e anonimato são precisamente os atributos das esposas não reais, pois tinham pouco papel a desempenhar na

²³⁵ VOLKONEN, Kia. **Womanhood: Aspects of Lower Class Feminine Identity in Old Babylonian Mesopotamia**. S.r, 2014, p. 03.

²³⁶ Idem, p.02.

²³⁷ Ibidem, p.04.

²³⁸ ELIADE, M. **Aspectos do mito**. Rio de Janeiro: Perspectivas do Homem/edição 70, 1967.

²³⁹ FRYMER-KENSKY. **In the Wake of the Goddesses: Women, Culture and the Biblical Transformation of Pagan Myth**. New York: Free Press, 1992, p. 14.

vida pública²⁴⁰ (...) , as deusas assim, modelariam as mulheres na família e os papéis que deveriam exercer. Mas que dizer de Inanna, cujos papéis foram além da esfera doméstica?

Parece que novamente nos vemos em uma encruzilhada, aceitar restringir os papéis femininos ao ambiente do lar ou aceitar que mesmo com o silêncio das fontes suas atuações foram significativas. Vale ainda lembrar, que ausência de prova, não é prova de ausência, visto que há muito ainda a ser traduzido e descoberto sobre a Mesopotâmia, e que as fontes consideradas oficiais deram privilégios a atuação masculina e quando há menção às mulheres elas permanecem elitistas.

Além disso, os escribas, no geral eram homens, e mesmo com exceções de mulheres escribas, a escrita na Mesopotâmia foi concebida sobre a óptica masculina, mesmo quando falava das mulheres ou lhe dava alguma voz, essas vozes foram selecionadas, filtradas e encaixadas sob o olhar masculino, podendo fugir a regra, se isso não interferia no corpo social. Assim, os silêncios, não dizem que houve ausência de atuação feminina, mas que estas não foram escritas ou se perderam em meio ao calor do deserto e o desaparecimento das cidades, ou sob um olhar mais otimista ainda aguardam nossa tradução e descobertas.

Por isso, quando falamos em papéis das mulheres e atuação feminina, Inanna é tão significativa, pois não se pode esquivar de contar seus feitos, e eles refletem não só o universo mental, o imaginário mesopotâmicos sobre as mulheres, mas sua resistência nas múltiplas facetas da deusa. Sim, ela deu voz aos grupos femininos, principalmente aqueles das classes populares, ela entrelaçou padrões elitistas e cultura popular, ela permitiu o trânsito das mulheres em outros ambientes e legitimou sua existência ali.

Frymer-Kensky ao colocar que essas imagens criadas das mulheres não dizem respeito a elas mesmas, mas é uma forma genérica de se referir a elas, nos remete a ideia de representação e idealização, assim, as deusas e mulheres citadas nas fontes míticas e outras narrativas, não seriam um retrato fiel desse grupo, mas uma representação aceitável destes. Como lembra Sandra Pesavento “a sociedade constrói sua ordem simbólica que não é o real, mas a representação e uma outra forma de existência da realidade histórica²⁴¹”.

²⁴⁰ FRYMER-KENSKY. **In the Wake of the Goddesses: Women, Culture and the Biblical Transformation of Pagan Myth**. New York: Free Press, 1992, p. 24.

²⁴¹ PESAVENTO, Sandra J. em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. Revista Bras. de História: São Paulo, v.15, n. 29, 1995, p.16.

Michel de Foucault também nos mostra essa perspectiva, em Isso não é um cachimbo²⁴². Então quando lançamos nosso olhar sob essas fontes, temos em conta que é um poderio ter sido, o olhar tende a esboçar modelos, mas estes paradigmas não são o real, apenas a representação deste.

De acordo com Frymer-Kerensky:

Alguns destes papéis são de fato caracterizados por seu atributo dominante: a sogra é a sábia a filha, desejável ou inocente; a irmã, fiel; a rainha perceptiva e poderosa; e a esposa comum, invisível. Mas outros retratos são mais complexos: a jovem também pode ser seduzida; a mãe demonstra raiva e desespero, bem como compaixão e lealdade. A natureza multifacetada dessas deusas faz parte de seu caráter paradigmático. Esses aspectos autocontraditórios, de suas personalidades surgem da posição paradoxal da mulher na sociedade suméria²⁴³.

Ao abordar Inanna, coloca esta como exceção a regra, “a mulher que não se comporta de maneira socialmente aprovada, a deusa que modela o cruzamento das linhas de gênero e o perigo que isso representa²⁴⁴”, fato que justifica sua posição privilegiada, que Frymer-Kerensky qualifica como anômala. Algo que nos parece improvável, parece mais que a todo o custo, as fontes buscam legitimar a atuação da divindade, logo das mulheres fora do ambiente familiar e mesmo dentro dele.

Entendo a posição de Kia Volkonen, nesse sentido, embora a atuação das deusas não possa restringir os papéis femininos na sociedade, eles servem de parâmetros para tal, “serve para espelhar a sociedade para a qual foi criada²⁴⁵”. Kia Volkonen acredita que Inanna/Ishtar seria um exemplo de modelo central para a feminilidade das mulheres mesopotâmicas, em aspectos duais de esposa e prostituta.

Papéis que parecem, pela definição moderna, completamente contraditórios foram celebrados e exaltados nesta deusa mais reverenciada, retratando a definição complexa da feminilidade mesopotâmica. Em comparação com os códigos de leis, que tendem a retratar ações e conseqüências negativas, a busca pelo mito fornece atitudes sociais positivas às quais as mulheres podem se esforçar para aderir²⁴⁶.

Ou como já havíamos colocado uma estratégia feminina de contravenção as regras sociais, uma idealização em relação ao que se esperar dos afazeres cotidianos. Mas qual o

²⁴² FOUCAULT, M. **Isso não é um cachimbo**. Trad. Jorge Coli. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

²⁴³ FRYMER-KENSKY. **In the Wake of the Goddesses: Women, Culture and the Biblical Transformation of Pagan Myth**. New York: Free Press, 1992, p.24.

²⁴⁴ Idem, p.25.

²⁴⁵ VOLKONEN, Kia. **Womanhood: Aspects of Lower Class Feminine Identity in Old Babylonian Mesopotamia**. S.r, 2014, p.05.

²⁴⁶ Idem, p. 06.

sentido desta discussão em um tópico que descreve brevemente funções executadas pelas mulheres?

Bem, partimos da lógica que embora a mulher mesopotâmica tenha como atributo o lar e todas as responsabilidades que ele impõe a mobilidade social atestada nas diversas tarefas que esta realizava, que extrapolam o ambiente doméstico, nos permite afirmar que o nicho feminino e as identidades femininas não podem ser definidas tendo por base a esfera doméstica e aspectos de submissão patriarcal.

Não há, portanto, um modelo único a ser seguido, e não há uma única identidade feminina e um único padrão de feminilidade, há sim, múltiplas formas de ser mulher, de atuar no mundo social, formas e características aparentemente dicotômicas para nossos olhos, como colocou Kia Volkonen, mas que para os habitantes do Kalam beiravam a naturalidade, pois tinham respaldo em seus mitos, e em muitos casos em suas leis.

Lembre-mo-nos de Inanna diante de Enki a reclamar que foi negligenciada e a exigir mais tarefas, quando este questiona que mais poderia dar a ela, o que lhe teria faltado, se tudo lhe pertencia. Não queria ela transitar por outras esferas? Exercer domínio sobre aspectos que eram função de outra divindade? Não é o que faz, quando vai até o Apsu e “rouba” os MÊs de Enki, quando conquista os céus de An e busca pelo Grande Abaixo de Ereshkigal? Então as mulheres devotas ou não de Inanna saem do reduto que foi configurado para elas, elas tem um modelo que permite tal transgressão, o lar é seu, mas a rua pode ser conquistada.

Não é raro percebermos que os trabalhos que abordam as mulheres, concentrados geralmente nas mulheres da elite, atendem um viés que privilegia sempre questões de submissão, de papéis religiosos zelosos em relação à família e da construção de uma pureza cujo conceito não cabe à sociedade mesopotâmica. Talvez, por isso, estranhemos tanto quando Inanna vai até a taberna, ou assumimos a postura de autores que veem este espaço como lócus de impureza, onde até mesmo os reis proibiam as mulheres sagradas de entrar.

Percebemos um mundo múltiplo, cultural, religioso e econômico. Um universo fragmentado em muitos modelos femininos que coexistiam com o comando masculino e em diversos momentos os gerenciava por meio de sutilezas que só as mulheres poderiam propor. Assim, ao contrário do que previu Stol, não suspiramos tristemente ao concluir a leitura de sua obra, mas aliviados de perceber em meio a um sistema de controle masculino a resistência dos diversos grupos femininos e de ouvir suas vozes veladas e abertamente na documentação, mesmo que anônimas.

CAPÍTULO II:

O protagonismo de Ur e as descobertas arqueológicas

Ur, a Ur dos caldeus, foi uma das mais importantes descobertas arqueológicas na região mesopotâmica para os pesquisadores que queriam provar as verdades da Bíblia. As ruínas que abrigaram a antiga cidade, cujas origens datam do período ubaidiano foram escavados pela primeira vez em 1854 pelo cônsul britânico de Bassora, J.E. Taylor, em uma pesquisa para o Museu Britânico.

Na atualidade o tell que abriga as ruínas de Ur, encontra-se a 25 km a sudeste de Nasiriya, e o deserto que o cerca na Antiguidade estava próximo ao braço direito do Eufrates, o que possibilitava o acesso ao mar, permitindo que Ur possuísse um tráfego fluvial intenso para importação e exportação de mercadorias.

Ur foi um importante centro cerimonial e religioso, que abrigava o complexo templário lar o deus lunar Nanna em sumério, Sin, em acádio. Palco de diversos conflitos, essa cidade foi capital de “um estado centralizado durante a Terceira Dinastia de Ur. Como sede do governo, beneficiou-se de maciços programas de construção, desde substanciais muralhas cidadinas até vastos recintos religiosos²⁴⁷”. Mesmo após a queda da última dinastia, Ur manteve seu prestígio religioso recebendo dos monarcas seguintes manutenção de seus templos e projetos arquitetônicos significativos.

Em 1920, o arqueólogo britânico E. Wolley assumiu a lideranças das campanhas até 1934 em continuidade com a parceria com o Museu da Universidade da Pensilvânia, a descoberta mais importante diz respeito ao cemitério de Ur, cujos restos mortais ali depositados ainda causam polêmicas e controversas até hoje.

O chamado “Túmulos Reais”, localizados fora das muralhas da cidade, datados de meados do III milênio, abrigava 16 tumbas da elite, eram “verdadeiras câmaras funéreas de tijolos de abode e até de pedra, com abóbodas esmeradas rematadas em forma de abside, e situadas numa cova profunda à qual se tinha acesso por uma rampa²⁴⁸”.

A interpretação de Wolley sobre os corpos depositados nessa localidade ainda hoje é criticada, a ideia de um enterro coletivo com vítimas sacrificiais tem sido duramente rechazadas pelos estudiosos, mas a grandiosidade da descoberta não pode ser ignorada. Os

²⁴⁷ LEICK, G. **Mesopotâmia: a invenção da cidade**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Imago, 2001, p. 131.

²⁴⁸ Idem, p. 135.

corpos estavam ricamente adornados com joias e possuíam diversos utensílios feitos de materiais preciosos.

Entre os mortos jazia a rainha Pu-abi, cujo corpo parecia estar sendo protegido por cinco homens armados com adagas na antecâmara. Ornada com joias e pedras preciosas, o crânio esmagado ainda ostentava um toucado de ouro ricamente trabalhado²⁴⁹. A câmara continha vinte e cinco corpos, sendo que dezenove eram de mulheres, mas ao contrário do que afirmou Wolley, não haviam sido depositados aí ao mesmo tempo, nem seu enterro correspondia a uma cerimônia funérea coletiva, cujos servos haviam sido sacrificados para acompanhar a realeza²⁵⁰.

Além dos corpos e seus pertences, o padrão de Ur também foi encontrado nessa localidade. A importância de tal achado deve-se não apenas a riqueza dos artefatos, mas aquilo que eles podem nos dizer acerca do comportamento religioso e social daquela temporalidade. Os despojos do cemitério de Ur não falam apenas da morte, conta a história dos vivos, nas vestimentas, nos objetos, na disposição dos corpos, no cuidado com a morte a cena cadavérica mostra aspectos da vida cotidiana e do imaginário coletivo.

Para nossa pesquisa, a quantidade de mulheres sepultadas ao lado de Pu-abi e seu consorte, demonstram a importância das mulheres naquela sociedade e o alto grau de cargos e espaços que estas podiam transitar. Economicamente Ur do primeiro período dinástico (2400) já se apresentava como uma sociedade hierarquizada e estratificada. Havia fabricação de porcelana, importação de materiais de regiões distantes, como o lápis-lazúli, vindo do Budaquistão.

A vida religiosa girava em torno do templo de Nanna, construído por volta de 3000, alguns nomes de reis da primeira dinastia eram acádios, o que segundo Leick, pode indicar “uma clara simbiose linguística e étnica entre sumérios e semitas, mesmo nessa região meridional²⁵¹”. Ou possivelmente uma teia de relações que envolvia questões políticas e religiosas pelo controle do país que culminou com a conquista de Sargão I, de Akkad. Sobre a segunda dinastia de Ur, não há nada registrado, até mesmo o nome dos reis não podem ser lidos nos tabletas devido às condições deterioradas das placas. Sabe-se que Ur foi derrotada

²⁴⁹ A reconstituição facial foi realizada pela esposa de Wolley e contra-se hoje em exposição no Museu Britânico.

²⁵⁰ Não vamos entrar em detalhes sobre a discussão aqui, visto que não é nosso objetivo. No entanto, não poderíamos nos esquivar de ao menos esboçar essa descoberta.

²⁵¹ LEICK, G. **Mesopotâmia: a invenção da cidade**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Imago, 2001, p. 142.

por Sargão e incorporada ao estado acadiano. Já a terceira dinastia de Ur, ou Ur III é o período melhor documentado da história da cidade²⁵².

Joaquim de Sanmartin, descreve o período de Ur III como um estado monárquico fortemente autoritário e “servido por uma eficaz burocracia que chegou a cento de milhares de tabletas administrativas (a maioria escritas sob o governo do rei Šulgi, ca. 2094-2047)²⁵³”. A economia passou durante essa dinastia a ser controlada direta ou indiretamente pelo palácio, não mais pelo templo, essa época também ficou conhecida como *renascimento sumério*, principalmente pelo uso dessa língua na literatura, uma busca de harmonizar as relações entre a Suméria e a Akkad, ou entre sumérios e acadianos. Para Sanmartin:

o chamado *renascimento sumério* de Ur III supõe a época do auge da literatura escrita nessa língua, a maior parte da qual provinha oralmente de épocas anteriores; em sua maioria, estas composições nos foram transmitidas em cópias escritas mais tarde, a partir da época paleobabilônica²⁵⁴.

Entre a literatura e os documentos burocráticos, a quantidade de textos publicados já ultrapassa 25.000, sem contar aqueles que se encontram em museus e coleções particulares ou que ainda não foram exumados. Para Postgate, em consonância com Sanmartin, esses tabletas são o resultado “tangível de um programa massivo de controle burocrático empreendido sob o governo de Šulgi²⁵⁵”.

Além das relações externas e tráfego fluvial, Ur produzia diversos artigos, tecidos de linho e lã, as técnicas de irrigação foram melhoradas, havia criação de gado e galináceos, pesca, horticultura e cultivo de tamareiras. No período de Ur III, a cidade tornou-se capital do império sob a dinastia de Ur-Nammu e seus descendentes, sendo foco de prestígio e atenção por parte dos governantes.

Ao lado do zigurate construído por Ur-Nammu havia um complexo chamado Gipar, cujas fundações e atividades remontam ao primeiro dinástico, mas cujas inscrições dizem ter sido (re) construído por esse mesmo rei e melhorado por seus descendentes. Esse complexo tinha função religiosa destinada a Ningal, mãe de Inanna e servia como lar da sacerdotisa En e seus servos, além do pessoal templário de cargos mais baixos que a sumo sacerdotisa²⁵⁶.

²⁵² Idem, p. 142-5

²⁵³ SANMARTIN, Joaquín; SERRANO, Jose M. **Historia antiga del Próximo Oriente: Mesopotamia y Egipto**. Madrid: Akal, 2008, p. 138.

²⁵⁴ Idem, p. 139.

²⁵⁵ POSTGATE, J.N. **La Mesopotamia arcaica: sociedade y economía em el amanecer de la historia**. Madrid: Akal, 1999, p. 60.

²⁵⁶ LEICK, G. **Mesopotâmia: a invenção da cidade**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Imago, 2001, p. 150-1.

As funções e atividades do templo resistiram à queda de Ur III até aproximadamente a época de Nabucodonosor (1126-1105) caindo posteriormente no esquecimento. A última tentativa de restaurar sua função se deveu ao rei Nabônido (555-539) que por meio de uma placa de Nabucodonosor, onde se descrevia uma sacerdotisa, suas funções e indumentária reconstruiu a função dando cargo a sua filha, Enningaldinana, a última sacerdotisa entu²⁵⁷. Já a questão econômica persistiu após Ur deixar de ser a capital do império, mas aos poucos foi perdendo a força, como capital política não voltou a ressurgir após a queda de sua terceira dinastia.

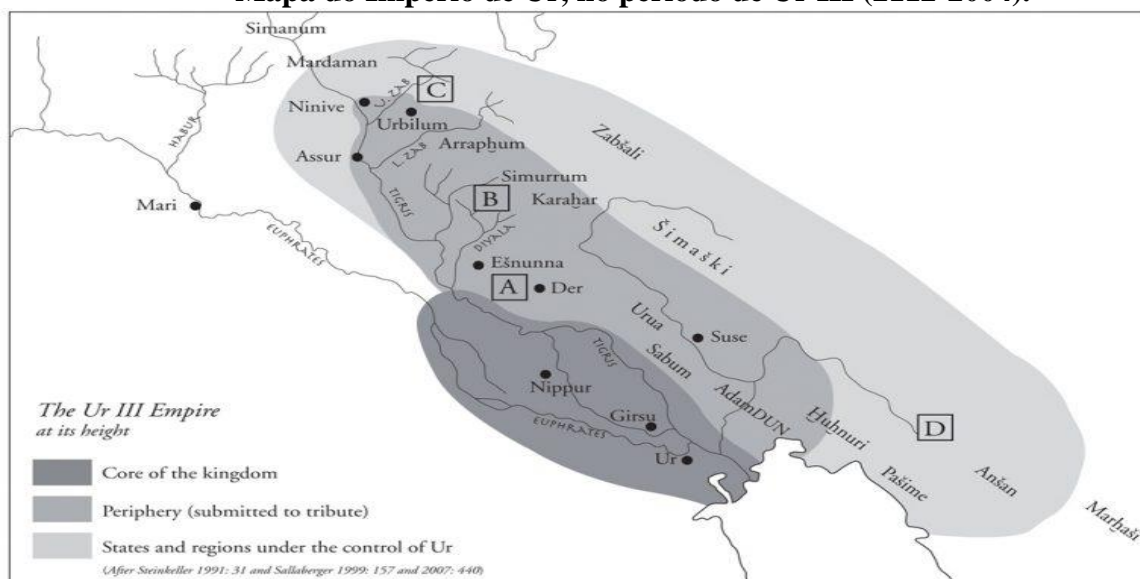
2.1 Os monarcas de Ur III

Falar do período de Ur III, sem se referir aos monarcas que dele fizeram parte e sem tentar rastrear as ações destes, que de uma forma ou de outra, se relacionam ao mundo divino e principalmente a deusa Inanna não nos parece apropriado. Esses reis, homens poderosos, que construíram templos, entrepostos comerciais, estradas e muros fortificados, por sua vez também tiveram suas crenças e obrigações religiosas para com as divindades mesopotâmicas. Fosse pela tradição de construir e manter templos, ou pela devoção herdada de seus antepassados ou apreendida ao longo de suas existências e experiências terrenas, os monarcas de Ur III deixaram uma marca sensível nas suas relações com o sagrado.

Ur III é um dos períodos mais bem documentados das culturas que se estabeleceram entre o rio Tigres e o Eufrates, no entanto, embora em meio a documentos burocráticos em escrita cuneiforme, principalmente os provenientes do complexo templário e daqueles de caráter arqueológico, os estudos sobre os monarcas do período estão ainda em fase de desenvolvimento, como, aliás, tudo que advém dessa cultura, uma vez que todos os temas são passíveis de revisões e descobertas ainda vindouras.

²⁵⁷LEICK, G. **Mesopotâmia: a invenção da cidade**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Imago, 2001, p. 151-2.

Figura 09
Mapa do Império de Ur, no período de Ur III (2112-2004).



Fonte: Cuneiform Digital Library Initiative.

Assim, nos próximos tópicos abordaremos brevemente a atuação destes personagens com base na documentação catalogada por Douglas Frayne, buscando dialogar com outras fontes e as impressões de autores clássicos e contemporâneos acerca dos monarcas dessa temporalidade.

A dinastia de Ur III foi composta por cinco monarcas, sendo que Ur-Nammu foi o primeiro e o quinto e último foi Com Ibbi-Sîn. De acordo com a cronologia de Leo Oppenheim, isso se refere a 2112-2004 antes da nossa era, na chamada cronologia do meio. No entanto a cronologia longa de P. Astrom aponta como início da dinastia o ano de 2167, para nossa análise adotaremos a cronologia de Oppenheim²⁵⁸, seguindo assim as considerações de Frayne, cujo trabalho monográfico versou sobre o período de Ur III e seus monarcas.

A dinastia de Ur III marca o que os estudiosos chamaram de Renascimento Sumério após a derrota de Akkad e a invasão dos gutis, o “renascimento começa, segundo nossas fontes, com o rei de Uruk, Utu-hegal, que destruiu o último rei guti; mais tarde, Ur-nammu

²⁵⁸ FRAYNE, Douglas. **UR III Period (2112-2004 BC)**. (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods: 3/2). Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 1997, p. 5.

estabeleceu, com maior vigor, a hegemonia da cidade de Ur sobre o conjunto do país sumério²⁵⁹”.

Assim, o que marca a ascensão do Império de Ur III são as guerras de conquistas e reconquistas dos territórios que por mais de cem anos caíram nas mãos de orlas estrangeiras.

2.2 Ur- Nammu

Ur-Nammu é considerado o fundador da dinastia de Ur III. O início do reinado desse monarca marca também a independência da cidade de Ur, da cidade de Uruk, sob o reinado de Utu-hegal. Durante seus primeiros anos de reinando, Ur-Nammu controlou um pequeno reino que englobava a cidade de Ur, no rio Eufrates e assentamentos em Ku’ar e Eridu, no canal de Eridu²⁶⁰. Mas ao longo de seu reinado outras localidades foram conquistadas, e seu poder alcançou o Diyala setentrional, como se percebe no mapa abaixo (figura 10).

Frayne atesta que nas inscrições desse período, o rei apenas aparece com o título de Rei de Ur. As inscrições apontam também que foi aos primeiros anos de seu reinado, que ele instalou sua filha como En do deus Nanna²⁶¹, pai de Inanna, segundo a genealogia da divindade, sob o nome sacerdotal de En-nirgal-ana²⁶².

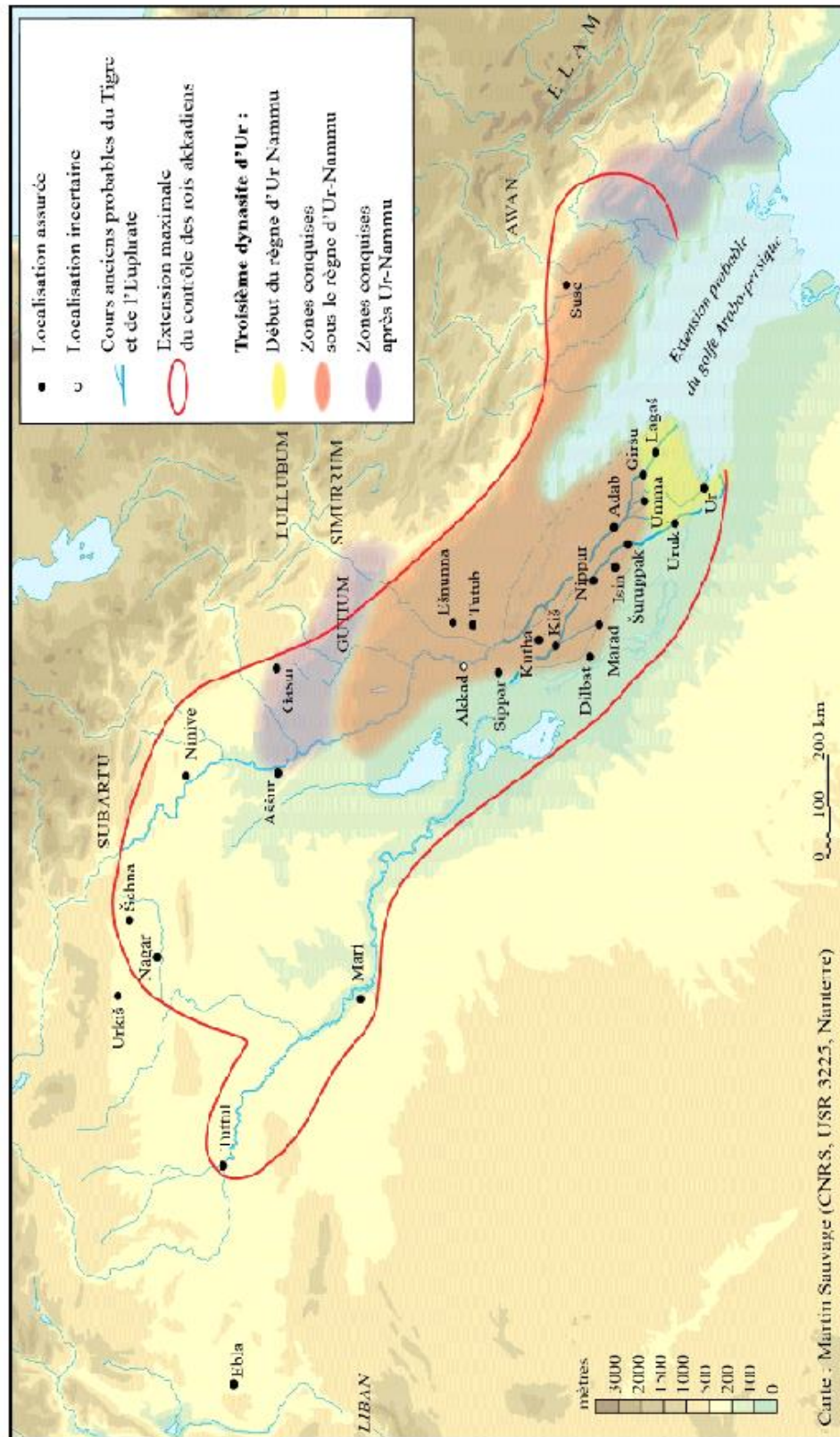
²⁵⁹ MARGUERON, Jean-Claude. **Los mesopotamicos**. 5ª edición. Madrid: Cátedra, 2016, p.76.

²⁶⁰ FRAYNE, Douglas. **UR III Period (2112-2004 BC)**. (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods: 3/2). Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 1997, p. 10.

²⁶¹ O ano em que o em do deus Nanna foi escolhido por presságios. Ver FRAYNE, Douglas. **UR III Period (2112-2004 BC)**. (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods: 3/2). Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 1997, p. 10.

²⁶² Idem, p. 10

Figura 10
Mapa da extensão do Império conquistado por Ur-Nammu.



Fonte: CDLI:WIKI - http://cdli.ox.ac.uk/wiki/lib/exe/fetch.php?media=akkad_ur3.jpg

O reinado de Ur-Nammu teria durado dezoito anos, depois do qual viria seu filho Šulgi, as origens do primeiro monarca ainda não são claras, sendo considerado por C. Wilcke como sendo irmão de Utu-hegal, de Uruk. De qualquer forma, o vínculo de Ur-Nammu com Uruk é de fato muito concreta, leve-se em consideração não apenas o templo construído à Inanna, mas também as homenagens a esta quando o rei ainda era submisso à cidade.

Os nomes do ano do rei dizem respeito a sua história enquanto monarca da cidade e os feitos realizados durante seu reinado. O primeiro ano atesta a independência da cidade de Uruk, *mu ur-^dnammu lugal*: ano em que Ur-Nammu é feito rei.

Além dos eventos referentes às batalhas, outros também marcam sua estada no poder, como é o caso da escolha de sua filha como sumo sacerdotisa²⁶³ do deus Lua e as construções de canais e muralhas. É de Ur-Nammu um dos códigos legais mais antigos da Mesopotâmia, conhecido como as “Leis de Ur-Nammu” do qual trata da situação jurídica dos escravos, de questões matrimoniais e sexuais, além de abordar assuntos referentes ao cultivo dos campos e ofensas pessoais²⁶⁴.

Um hino dedicado ao rei aborda os canais por ele construídos e sua ascensão ao trono pelas mãos de Enlil:

Quem o cavará, quem o cavará, quem cavará o canal?
O canal Keshdaku, quem cavará, quem cavará o canal?
O canal Padibiluh, quem cavará, quem cavará o canal?
O divino Urnammu, o único opulento, o cavará.
A verdadeira juventude, o único próspero o cavará (...)
Ele foi eleito em Sumer e Akkad por Nunamnir.
Em Nippur, a montanha da vida, ele decretou um destino favorável para mim,
Lançando sobre mim seu olhar brilhante, entregando-me a realeza (...)²⁶⁵.

Segundo Frayne, Ur-Nammu só teria conquistado a cidade culta de Inanna posteriormente, visto que nas primeiras inscrições apenas aparece com o título de rei de Ur, sendo que só teria adotado o epíteto de Senhor de Uruk, após conquistar esta, fato que pode ter sido ratificado pela escolha de sua filha como En²⁶⁶.

Em relação às atividades realizadas pelo rei, há evidências que no período inicial de seu reinado este teria atuado em apenas três cidades: Ur, Ku’ar (moderna Rejibah) e Eridu. O

²⁶³ Mu en^dnanna maš-e ba-pà-da: ano em que a En do deus Nanna foi escolhida.

²⁶⁴ MOLINA, Manuel. **La ley más antigua**: textos legales sumérios. Barcelona: Trotta, 2000.

²⁶⁵ PEINADO, Federico Lara. **Himnos sumerios**. Madrid: Molina 1988, p. 155-6.

²⁶⁶ FRAYNE, Douglas. **UR III Period (2112-2004 BC)**. (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods: 3/2). Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 1997, p. 17.

zigurat de Ur, grande obra de seu reinado teria sido realizado em duas fases, tendo início quando este ainda se intitulava rei e sendo concluído e data posterior a sua morte.

Segundo Frayne:

Ur-Nammu construiu santuários em Ur para os principais deuses de Uruk: An e Inanna. Esta reverência pelos deuses de Uruk por um rei que, no momento em que o trabalho de construção desses templos começaram, ainda não controlava Uruk pode ser explicado pelo fato de que Ur-Nammu provavelmente veio de uma família de Uruk. Uma inscrição de tijolos de oito linhas trata do plantio de um jardim e da construção de um santuário ou estrado para o deus An²⁶⁷.

Sobre a construção do templo de Inanna, Frayne atesta que:

Duas inscrições lidam com a construção de Ur-Nammu de um santuário da deusa Inanna em Ur. O trabalho aparentemente começou antes da viagem do rei a Nippur como é evidenciado pela inscrição de tijolos (E312.1.1.15); Nele aparece o rei com o título simples "rei de Ur". A inscrição do soquete da porta (E3 / 2.1.1.16), por outro lado, foi aparentemente emitida após o retorno do rei, uma vez que emprega uma titulação atualizada para o monarca. A evidência combinada das duas inscrições sugere que o templo de Inanna em Ur foi concluído em algum momento em torno do ano (f) de Ur-Nammu.

Um paralelo a estas duas inscrições Ur-Nammu é fornecido por duas inscrições de Šulgi (E312.1.2.31-32). No primeiro texto, a inscrição do tijolo, o nome do rei aparece sem o sinal de DINGIR prefixado. No segundo texto, inscrito em comprimidos de fundação e caneforos, o nome do rei aparece com o determinante divino prefixado. As inscrições Ur-Nammu e Šulgi, então, fornecem evidências de que era necessário um longo período de tempo para completar a reconstrução de um templo; Em ambos os casos citados, o título do rei foi alterado à medida que o trabalho no edifício progrediu²⁶⁸.

Essa veneração a Inanna parece ser herança de sua relação com a cidade da deusa, visto que ao que tudo indica Ur-Nammu provinha de família urukense e não deixou para trás as tradições e laços que o prendiam ao culto à divindade.

²⁶⁷ Ur-Nammu built shrines at Ur to the chief gods of Uruk: An and Inanna. This reverence for the gods of Uruk by a king who, at the time the construction work on these temples began, did not yet control Uruk can be explained by the fact that Ur-Nammu likely came from an Uruk family.

An eight-line brick inscription deals with the planting of a garden and the erection of a shrine or dais for the god An. FRAYNE, Douglas. **UR III Period (2112-2004 BC)**. (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods: 3/2). Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 1997, p.27.

²⁶⁸ Two inscriptions deal with Ur-Nammu's construction of a shrine of the goddess

Inanna at Ur. The work apparently began before the king's trip to Nippur as is evidenced by the brick inscription (E312.1.1.15); in it the king appears with the simple title "king of Ur." The door socket inscription (E3/2.1.1.16), on the other hand, was apparently issued after the king's return, since it employs an updated titulary for the monarch. The combined evidence of the two inscriptions suggests that the Inanna temple at Ur was completed sometime around year (f) of Ur-Nammu.

A parallel to these two Ur-Nammu inscriptions is provided by two inscriptions of Šulgi (E312.1.2.31-32). In the first text, the brick inscription, the king's name appears without the prefixed DINGIR sign. In the second text, inscribed on foundation tablets and canephores, the king's name appears with the prefixed divine determinative. The Ur-Nammu and Šulgi inscriptions, then, provide evidence that an extended period of time was necessary to complete the rebuilding of a temple; in both cited cases the titulary of the king was altered as work on the edifice progressed. FRAYNE, Douglas. **UR III Period (2112-2004 BC)**. (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods: 3/2). Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 1997, p. 37-8.

Um texto de dez linhas gravadas em um pequeno cone, encontrado na região da antiga Badtibira, aborda a construção de um canal para a deusa Inanna durante o reinado de Ur-Nammu. O texto encontra-se no Museu do Iraque, mas seu número não é conhecido, transcrevo o conteúdo retirado do livro de Frayne:

1)	^d inanna	1-3 Para deusa Inanna, Senhora
2)	[n]in-é-na-na	do Eanna, sua Senhora,
3)	nin-a-ni	
4)	ur- ^d nammu	4-7 Ur-Nammu, homem poderoso,
5)	nita-kala-ga	rei de Ur, rei das terras da Suméria e
6)	lugal-uri ₅ .KI-ma	Akkad,
7)	[lu]gal-ki-en-gi ₄ -ki-uri-ke ₄	
8)	I ₇ .EN.ŠEŠ.GAL	8-10 Cavou para ela o Cana
		Iturungal,
9)	I ₇ .ki-ág-ni	seu amado canal.
10)	[m]u-na-ba-al	

Ao todo são três inscrições onde que abordam a construção desse canal, uma delas encontradas em Girsu. Já a questão da construção do tempo, é encontrada em duas inscrições enumeradas como E3/2.1.1.15 e E3/2.1.1.16. O primeiro texto apresenta Ur-Nammu ainda como rei de Ur, o epíteto de Inanna demonstra que o culto foi importando de Eridu. Interessante notar que embora desejoso de honrar a divindade, o rei não pode fazê-lo senão por um subterfugio, visto que sendo Uruk domínio de seu irmão²⁶⁹ possivelmente estaria cometendo um desrespeito ou desafiando esse ao trazer o culto direto da cidade natal da divindade.

Ainda se carece de evidências que atestem o parentesco de Ur-Nammu e o monarca de Uruk, ou se tal relação era apenas fruto das relações de poder do soberano e seus súditos, mas o fato é que a predileção pela divindade mesmo antes do domínio de sua cidade de patronato nos permite supor uma verdadeira devoção por Inanna.

Notem a diferença de tratamento nos textos:

1)	^d inanna	1-3) Para a deusa Inanna/Ninkununa,
2)	nin-kù-nun-na	
3)	nin-a-ni	
4)	ur- ^d nammu	4-5) Ur-Nammu, rei de Ur,
5)	lugal-uri ₅ .KI-ma-ke ₄	
6)	è-a-ni	6-7) construiu o templo dela ²⁷⁰ .
7)	mu-na-dù	

²⁶⁹ Adotamos as considerações de Frayne sobre o parentesco, que poderia ser apenas subordinação.

²⁷⁰ FRAYNE, Douglas. **UR III Period (2112-2004 BC)**. (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods: 3/2). Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 1997, p. 38.

- | | |
|--|---|
| 1) d ⁱ inama | 1-3) Para a deusa Inanna/Nin-kununa, sua Senhora, |
| 2) nin-kù-nun-na | |
| 3) nin-a-ni | |
| 4) ur-d ⁱ nammu | 4-7) Ur-Nammu, homem poderoso, rei de Ur, rei das terras da Suméria e Akkad, |
| 5) nita-kala-ga | |
| 6) lugal-uri ₅ .KI-ma | |
| 7) lugal-ki-en-gi-ki-uri-ke ₄ | |
| 8) èš-bur | 8-10) Construiu o Ešbur (A casa das taças), seu templo amado ²⁷¹ . |
| 9) é-ki-ág-a-ni | |
| 10) mu-na-dù | |

Claro que era uma característica comum dos monarcas erigirem templos, realizar a manutenção dos edifícios e pessoal de culto de diversas divindades, mas essa atenção especial a Inanna, passada posteriormente aos seus filhos, pode indicar que o rei pertencia a uma família devotada ao culto da deusa e cuja tradição estava fortemente raizada no seu imaginário para que a deixasse para trás ou a substituísse por outras divindades.

Esse devotamento pode ser percebido no texto que trata da continuação da construção do templo por Šulgi e dos hinos que atestam sua relação íntima com a divindade.

Outra inscrição de Ur-Nammu, encontrada nas pedras de fundação em vários pontos do recinto do Eanna, “comemora a construção do templo Eanna de Inanna em Uruk. O texto está escrito em tábuas de pedra de fundação e canephores bronze²⁷². Alguns deles foram obtidos através de escavações científicas, enquanto outros vieram de escavações ilícitas. O mesmo texto é encontrado no soquete da porta²⁷³”.

Há outras referências em texto da época de Ur-Nammu que fazem menção a Inanna, como a restauração do templo da divindade, já no período em que este se intitulava rei das terras da Súmeria e Acádia. Procurando talvez agradar e unificar os territórios de seu reinado e mostrar respeito aqueles com quem mantinha relações, Ur-Nammu construiu templos para diversas divindades, como Utu-Šamaš, em Larsa, Ninhursaga, na antiga cidade de Sarrfikum e Ninlil, em Nippur.

No entanto, nem uma das divindades femininas apresentam tantas referências como Inanna, eleita como a divindade de devoção dos monarcas de Ur.

²⁷¹ Idem, p. 39

²⁷² Figura humana esculpida, geralmente representando uma mulher com um cesto na cabeça.

²⁷³ A ten-line inscription of Ur-Nammu commemorates his building of Inanna's Eanna temple in Uruk. The text is inscribed on stone foundation tablets and bronze canephores that were found in foundation boxes from various points in the Eanna precinct. Some of these were obtained through scientific excavations, while others came from illicit diggings. The same text is found on a door socket. FRAYNE, Douglas. **UR III Period (2112-2004 BC)**. (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods: 3/2). Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 1997, p. 71.

2.3 Šulgi: o amado esposo de Inanna

O reinado de Šulgi, filho de Ur-Nammu teria durado quarenta e oito anos, o primeiro ano de seu reinado diz respeito exatamente ao fato deste tornar-se rei: um *šul-gi lugal*, o ano em que Šulgi tornou-se rei. Segundo os poetas sumérios, com a morte prematura de Ur-nammu, Nanna pede a Enlil para escolher Šulgi como novo rei da Suméria e Acádia:

[a]-a-*en-lil en dull-ga nu-gi4-gi4
[a]-a-dingir-re-e-ne me ki-bt gar-gar
uru-ni igi mi-x-ni-il6ri.KI-ma [nam] bi-in-rtar1
x lugal-si-s8 SB-kh-ge pB-da-g8
rlugall sipa 6ul-gi sipa-zi hi-li giir-ru-iim
nam-du., tar-mu-ni-ib kur \$a-ma-a[b-GAM.GAM-el

Oh pai Enlil, senhor cuja palavra não pode ser revogada.
Pai dos deuses que coloca o MEs em seu lugar adequado.
Eu olhei para a sua (var: minha) cidade, eu determinei o destino de Ur,
O rei reto que foi chamado por mim, o de coração puro,
Este é o rei, o Pastor Šulgi, o verdadeiro pastor dotado com beleza,
Decrete um bom destino (para ele) para que ele possa fazer
As terras estrangeiras inclinam-se diante de mim²⁷⁴.

Na passagem posterior desse hino, há a entrega das insígnias reais a Šulgi, o que possivelmente sugere que o hino trate da coroação real do monarca em Ur²⁷⁵. No entanto, outra composição Šulgi D+X, sugere que este tenha sido coroado em Nippur depois de retornar da batalha sobre os Gutis, sendo abençoado por Enlil na capital religiosa.

lugal nam gi4-ri-ib-tar^{ar} nam-dul10, gú-mu-rí-íb-tar^{ar}
6ul-gi nam gi4-ri-ib-tar^{ar} nam-dul10, gú-mu-rí-íb-tar^{ar}
nam-ur-sag nam-šè gú-mu-rí-íb-tar^{ar}
nam-en-nam-lugal-la-u4!-sù-da! 'nam-šè gú-um-rí-ib-tar^{ar}
ní-me-lám-ma gú hu-mu-ni-ús
igi-huš-zu lú nam-ba-gub
aga,(TUM)-nam-lugal-lá-zu-ù dalla hé-im-è
gidri-zu ni-nam-nun-na hé-em
pa-mul-bi an-dùl-le-eš hu-mu-ù-ak
šà-za šà-húl-la hé-in-gál nam-ba-kúš-U-dè-èn
lugal-zi-šà-gál-unken-za hé-me-en
nam-ti-[l]a?-zu gu-gim hé-[ú-mu še-gim hé-mú-mú
[m]es-zi-[gi]? [ki?]-dagal-e hé-[mú-m]ú
[X] x nar! [x x x x] x [x x x]
(falta o final do hino)

²⁷⁴ FRAYNE, Douglas. **UR III Period (2112-2004 BC)**. (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods: 3/2). Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 1997, p. 92. Traduzido do inglês pela autora.

²⁷⁵ Essa hipótese é sugerida por J. Klein, segundo Frayne.

Oh rei, deixa-me decretar o destino para você, deixa-me decretar um bom destino para você!
 Oh Šulgi deixa-me decretar o destino para você, deixa-me decretar um bom destino para você!
 Deixa-me decretar um destino heroico para você!
 Deixa-me decretar um sacerdócio e um reinado longo como seu destino!
 Que você possa levantar a cabeça com terrível esplendor!
 Que nenhum homem esteja diante do seu olhar feroz!
 Que a coroa real radiante seja sua!
 Que o cetro principesco seja seu,
 Que seus "ramos brilhantes" se tornem uma sombra (refrescante)!
 Que a alegria seja colocada em seu coração, que você nunca fique cansado!
 Que você seja o "rei da vida" de sua assembleia!
 Que sua vida floresça como ervas, que ela floresça como grão!
 Como uma árvore de MÊs, você possa crescer em um lugar amplo²⁷⁶!

O terceiro ano do reinado de Šulgi tem o nome de *mu é-muhaldim-dšubur ba-dù-a*: o ano que a cozinha do templo da deusa Ninšubur foi construído. Interessante notar, que Ninšubur era o nome da fiel serva de Inanna.

Nos anos de reinado de Šulgi a preocupação com construções aparecem como foco central, são construções de estradas ou sua segurança, como a de Nippur, construções de templos e manutenção destes, como é o caso de Ninšubur e Ninurta. Há um ano dedicado à construção de um barco a deusa Ninlil e sua calafetação. Muitos dos nomes dos anos de Šulgi possuem um hino sobre o evento, como é o caso da construção do barco da deusa ou da corrida executada pelo rei de Ur até Nippur e sua volta:

Eu ... as estradas, coloquei as rodovias da terra em ordem.
 Eu estabeleci milhas (marcadores) e coloquei-os em "grandes sobrados".
 Eu plantei jardins ao seu lado, estabeleci locais de descanso.
 Eu estabeleci naqueles lugares (homens) experientes.
 (Quanto a ele) que vem de "acima" (ou ele) que vem

²⁷⁶ Oh King, let me decree the fate for you, let me decree a good fate for you!

Oh Šulgi, let me decree the fate for you, let me decree a good fate for you!

Let me decree for you heroship as (your) fate!

Let me decree for you long lasting en-ship and kingship as (your) fate!

May you lift (your) head with a terrifying splendour!

May no man stand before your fierce gaze!

May your royal crown radiate!

May your scepter be of princeship,

May its "shining branches" become a (refreshing) shade!

May joy be placed in your heart, may you never grow weary!

May you be the "life-giving-king" of your assembly!

May your life flourish like herbs, may it flourish like grain!

Like a fertile mes-tree may you grow high? on a wide [place]. FRAYNE, Douglas. **UR III Period (2112-2004 BC)**. (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods: 3/2). Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 1997, p.93-94.

de baixo,"
Que eles se refresquem em sua sombra fresca²⁷⁷.

Oh barçaça, Enki decretou para você um cais de abundância como
(seu) destino,
Pai Enlil olhou para você com verdadeira benevolência,
Sua senhora, Ninlil, ordenou sua construção²⁷⁸,
Para o fiel provedor, o rei Šulgi, deu instruções
sobre você,
Ele com inteligência tomou grandes conselhos sobre você,
O pastor, dia e noite, não dormiu,

O sábio, que é proficiente no planejamento, o único onisciente,
Na enorme floresta de cedros, ele fez grandes cedros serem derrubados
para você²⁷⁹.

No ano 17 de seu reinado, aparece como aquele em que Šulgi instalou Em-nirzi-ana, a sacerdotisa *En* do deus Nanna. No ano posterior, a filha do monarca, Liwwir-mittašu, tornou-se rainha de Marhaši. Há nomes do ano sobre campanhas do rei ou construções de templos, mas nenhum dos anos diz respeito à Inanna.

Após quarenta e oito anos de reinado, Šulgi morreu, deixando indícios de que como chefe de estado, também almejava a ascensão como divindade, como demonstra o tablete do Museu da cidade de Birmingham. A data de sua morte seria o primeiro ou segundo dia, do décimo primeiro mês, do ano 48 de seu reinado²⁸⁰.

Šulgi foi um dos raros monarcas que pretenderam tornar-se um deus. Para Sanmartin, o rei (lugal), sendo o mediador entre “o mundo e as divindades, adota dimensões quase

²⁷⁷ I ... the roads, I put the highways of the land in order.
I established mile-(markers) and set them in "great houses."
I planted gardens by their side, established resting-places
there.
I settled in those places experienced (men).
(As for he) who comes from "above," (or he) who comes
from "below," p. 96
May they refresh themselves in their cool shade.

²⁷⁸ Segundo Frayne, o barco de Ninlil era usado, no período de Ur III, para transportar as estátuas do casal de deuses, Enlil e Ninlil, durante o festival anual em Tumma. Frayne, p.98

²⁷⁹ Oh barge, Enki decreed for you a quay of abundance as
(your) fate,
Father Enlil looked upon you with true benevolence,
Your lady, Ninlil, ordered your construction,
To the faithful provider, the king Šulgi, she gave instructions
concerning to you,
He of the intelligence wide took great counsel about you,
The shepherd, day and night sleeps not,
The wise one, who is proficiente in planning, the omniscient
one,

In the huge cedar forest he caused large cedars to be felled
for you. FRAYNE, Douglas. **UR III Period (2112-2004 BC)**. (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early
Periods: 3/2). Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 1997, p. 98.

²⁸⁰ Idem, p.110.

divinas²⁸¹”, fato este que se pode notar no determinativo divino que precedeu muitas vezes o nome de Šulgi na documentação.

Na concepção de mundo mesopotâmica, o rei só é eleito se escolhido pela divindade, não existe outra legitimação ideológica que não a vontade dos deuses. Ainda segundo Sanmartin a ilusão frequente da eleição divina, “mediante a fórmula ‘eleito pela divindade NN’ tinha, a parte do significado religioso geral, um sentido concreto, já que a designação havia sido prevista pelas práticas adivinatórias, anunciada pelos oráculos, etc²⁸²”.

A partir do III milênio os reis se definiram pela prática de adoção de uma divindade em particular, a mais frequente delas, Inanna, cujas relações mesclam o mundo sagrado e o profano tornando-os multifacetados e extremamente complexos para compreensão da mentalidade contemporânea.

No entanto, a divinização do rei, ocorreu apenas esporadicamente, como é o caso de Šulgi e seus sucessores, assim como o de Lipit-Istar, de Isin, cuja intencionalidade era manter viva a ideologia de Ur²⁸³.

Nesse contexto ideológico geral, se inclui a edificação de templos dedicados ao monarca (por exemplo, e₂-^d Šulgi, A casa do deus Šulgi), assim como a celebração de festividades em honra e a nomeação de sacerdotes dedicados a liturgia de sua pessoa e de suas imagens.

A divinização dos reis de Ur III não se repetiu na história mesopotâmica, o que nos convida a situar o ocorrido em um contexto mais político que teológico: estas tendências foram cristalizando-se pouco a pouco em uma conceitualização meramente “sobre-humana” da pessoa e da função do rei²⁸⁴.

Sanmartin ainda aponta que esta divinização do rei foi relativizada mesmo durante o período em que Šulgi reinou e na fase seguinte deste, por uma ideia do monarca ser “como” um deus, “é o deus ‘dos homens’ e ‘o mais famoso dos humanos²⁸⁵””. Assim, Šulgi não seria um deus, no sentido estrito do termo, mas suas palavras, ações e presença lembrariam um deus, ou seja, sendo homem, agiria como um deus, uma vez que eleito por estes, como mostra um trecho da carta de um de eu ministros, datada de 2094-2047 aproximadamente:

Meu rei:

²⁸¹ LÓPEZ, Jesus; SANMARTIN, Joaquín. **Mitología y Religion del Oriente Antiguo I. Egito- Mesopotamia.** Barcelona: AUSA, 1993, p. 139.

²⁸² Idem, p. 64.

²⁸³ LÓPEZ, Jesus; SANMARTIN, Joaquín. **Mitología y Religion del Oriente Antiguo I. Egito- Mesopotamia.** Barcelona: AUSA, 1993, p. 64.

²⁸⁴ Idem, p. 65

²⁸⁵ Ibidem, p. 65.

tua palavra é como a palavras de An, que não se muda; quando decides o destino, a decisão encontra-se em sua mão como nas mãos de um deus (...) ²⁸⁶

Essa aproximação do rei das forças divinas e dos próprios deuses parece também um recurso de linguagem utilizado para engrandecer o monarca, o colocando acima dos outros homens, de forma a atestar as escolhas das divindades, uma vez que o rei se assemelha e tem relações com estes. Isto aparece no hino a Šulgi, no qual o rei relata suas façanhas e suas qualidades que tanto agradam deuses e súditos:

Como o deus Utu, luzeiro dos homens,
entrei no Ekishnugal ²⁸⁷,
enchi com abundância o grande redil, a casa de Zu-en ²⁸⁸,
matei ali as vacas, multipliquei os sacrifícios de ovelhas (...)
Com o valente Utu, meu irmão e amigo,
bebi a vigorosa bebida no palácio fundado por An ²⁸⁹,
meus cantores me cantaram com acompanhamento de timbal e zam-zam ²⁹⁰
com minha esposa, a virgem Inanna, a rainha da delícia no céu e na terra,
estava sentado comendo e bebendo.
A minha sentença nenhum juiz se opõe,
onde fixo o olhar, ali vou,
onde deseja meu coração, ali chego.
An colocou a autentica coroa real em minha cabeça,
no Ekur ²⁹¹ brilhante tomei meu cetro (...) ²⁹². [grifos meus]

Sanmartin, alerta, que diferentemente dos faraós, a divinização do rei mesopotâmico foi política e ocasional, tanto que o nome de Šulgi e de outros reis que se conclamaram deuses, nunca chegaram a fazer parte da lista canônica dos deuses ou considerados membros por direito do panteão mesopotâmico. Assim, “a deificação ocasional de certos monarcas ao final do III milênio a.C. – como Šulgi - tem que ser entendida como uma função mesmo rei enquanto fonte de prosperidade bem-estar ²⁹³”. Além disso, a literatura mesopotâmica estava prenhe de heróis e reis míticos, como Gilgamesh, cujas fronteiras “entre o heróico, o sobrenatural e o propriamente divino ²⁹⁴” não tinham contornos nítidos.

A partir da época paleobabilônica, os vocábulos religiosos usados para designar o rei se reduziam ao protocolo real e a poesia cortesã, portanto apenas referiam-se as questões

²⁸⁶ LÓPEZ, Jesus; SANMARTIN, Joaquín. **Mitología y Religion del Oriente Antigo I. Egipto- Mesopotamia**. Barcelona: AUSA, 1993, p. 65.

²⁸⁷ Casa de grande luz, templo principal de Nanna, em Ur.

²⁸⁸ Deus Lunar, outro nome de Nanna, pai de Inanna.

²⁸⁹ Deus dos Céus.

²⁹⁰ Segundo Peinado em outra versão: meus cantores cantaram para mim as sete canções tigi. Tigi era uma espécie de hino laudatório destinado a cantar os deuses, mas também aos soberanos

²⁹¹ Casa da Montanha, templo de Enlil em Nippur.

²⁹² PEINADO, Federico Lara. **Himnos sumerios**. Madrid: Molina 1988, p. 164-7.

²⁹³ LÓPEZ, Jesus; SANMARTIN, Joaquín. **Mitología y Religion del Oriente Antigo I. Egipto- Mesopotamia**. Barcelona: AUSA, 1993, p. 65.

²⁹⁴ Idem, p.65

burocráticas de tratamento respeitoso, ou seja, uma vertente estatal e não mais teológica²⁹⁵, como a sonhada pelos monarcas de Ur III.

Durante sua longa vida, Šulgi procurou agradecer e honrar os deuses, construindo para eles templos na cidade de Ur, ou reformando outros nos lugares onde exigia seus domínios.

- | | | |
|----|---------------------------------------|---|
| 1) | [^d]en-ki | 1-2) Para o deus Enki, seu senhor, |
| 2) | lugal-a-ni | |
| 3) | šul-gi | 3-6) Šulgi, homem poderoso, rei de Ur, rei da Suméria e Acádia, |
| 4) | nita-kala-ga | |
| 5) | lugal-uri ₅ -KI-ma | |
| 6) | lugal-ki-en-gi-ki-uri-ke ₄ | 7-8) construiu o templo dele. |
| 7) | é-a-ni | |
| 8) | um-na-dù ²⁹⁶ | |

Ou ainda:

- | | | |
|----|---------------------------------------|--|
| 1) | ^d nin-SAR | 1-2) para a deusa NinSAR, açougueira do Ekur |
| 2) | gír-lá-é-kur-ra-ra | |
| 3) | šul-gi | 3-6) Šulgi, homem poderoso, rei de Ur, rei das terras da Súmeria e Acádia. |
| 4) | nita-ka-ga | |
| 5) | lugal-uri ₅ -KI-ma | |
| 6) | lugal-ki-en-gi-ki-uri-ke ₄ | |
| 7) | é-a-ni | 7-8) construiu o templo para dela. |
| 8) | mu-na-dù ²⁹⁷ | |

Assim, além das construções aos deuses “maiores”, há outras para divindades pouco conhecidas ou cujo nome aparece raramente na documentação.

Podemos destacar ainda outras inscrições referentes às construções provenientes do reinado de Šulgi, como o E-bursag, o palácio rei de Ur, como demonstra a inscrição em uma coluna de sete linhas, encontradas nas caixas de fundação por C.B.F Walker, durante as escavações no palácio:

- | | | |
|----|-------------------------------|---|
| 1) | šul-gi | 1-4) Šulgi, homem poderoso rei de Ur, rei das terras da Suméria e Acádia. |
| 2) | nita-kala-ga | |
| 3) | lugal-uri ₅ .KI-ma | |
| 4) | lugal-ki-em-gi-ki-uri-ke | |

²⁹⁵ Ibidem, p. 66.

²⁹⁶ FRAYNE, Douglas. **UR III Period (2112-2004 BC)**. (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods: 3/2). Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 1997, p.111.

²⁹⁷ Idem, p.112.

- | | | |
|----|----------------------------|--|
| 5) | é- ħur-sag ba ₄ | 5-7) construiu seu amado E-bursag, (“Casa da montanha”). |
| 6) | é-ki-ág-gá-ni | |
| 7) | mu-dù ²⁹⁸ | |

Há também registros da construção de um muro no recinto sagrado do E-anna, como aponta uma inscrição de onze linhas nos tabletas de fundação e esculturas de bronze, construção dedicada à deusa Inanna:

- | | | |
|-----|--------------------------------|--|
| 1) | ^d inanna | 1-3) Para a deusa Inanna Senhora do Eanna sua senhora, |
| 2) | nin-é-an-na | |
| 3) | nin-a-ni | |
| 4) | šul-gi | 4-7) Šulgi, homem poderoso, rei de Ur, rei das terras da Suméria e Acádia. |
| 5) | nita-kala-ga | |
| 6) | lugal-uri ₅ -KI-ma, | |
| 7) | lugal-ki-en-gi-ki-uri-ke | |
| 8) | é-an-na | 8-9) restou o Eanna (“A casa do Céu”) para ela. |
| 9) | ki-bé mu-na-gi ₄ | |
| 10) | bàd-gal-bi | 10-11) (e) construiu a grande muralha para ela ²⁹⁹ . |
| 11) | mu-na-dù | |

Já nessa inscrição, Inanna aparece sob o nome de Ninsiana e Šulgi traz a frente de seu nome o determinativo divino:

- | | | |
|----|---|--|
| 1) | ^d nin- ^d si ₄ -an-na | 1-2) Para a deusa Ninsiana sua senhora |
| 2) | nin-a-ni | |
| 3) | ^d šul-gi | 3-6) Šulgi, homem poderoso, rei de Ur, rei das terras da Suméria e Acádia, |
| 4) | nita-kala-ga | |
| 5) | lugal-uri ₅ -KI-ma | |
| 6) | lugal-ki-en-gi-ki-uri-ke | |
| 7) | é-a-ni | 7-8) construiu o templo dela ³⁰⁰ . |
| 8) | mu-na-dù | |

Šulgi parece não ter descuidado dos deuses, uma vez que fez obra para estes em diversas cidades além da própria Ur, sua capital. Lagash, Girsu, Kutha, Nippur (inscrições apontam também um templo para Inanna³⁰¹ nessa cidade, as caixas de fundação foram

²⁹⁸ FRAYNE, Douglas. **UR III Period (2112-2004 BC)**. (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods: 3/2). Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 1997, p.113.

²⁹⁹ Idem, p. 117.

³⁰⁰ Iddem.

³⁰¹ E-dur-anki, A casa de vínculo do Céu e do Mundo Inferior.

encontradas durante as escavações americanas de 1954-5). Em sua lista de construções, há também embarcações dedicadas a Enlil.

Sobre a construção do templo de Inanna em Nippur é interessante notar que ao contrário das outras inscrições sobre estes lugares sagrados, ao final do das onze linhas gravadas, a última frase atesta Inanna como a divindade particular do rei, ao colocar que ele dedicou a ela, sua própria vida:

1) ^d inanna	1-2) Para a deusa Inanna, sua Senhora,
2) nin-a-ni	
3) šul-gi	3-6) Šulgi, homem poderoso, rei de Ur, rei da Súmeria e Acádia.
4) nita-kala-ga	
5) lugal-uri ₅ -KI-ma	
6) lugal-ki-en-gi-ki-uri-ke	
7) é-dur-an-ki-ka-ni	7-9) construiu seu E-duranki (templo) e o restaurou.
8) mu-na-dù	
9) ki-bé mu-na-gi ₄	
10) nam-ti-la-ni-šè	10-11) Ele dedicou sua vida a ela ³⁰² .
11) a mu-na-ru	

Se Šulgi foi um homem de fé e temente aos deuses, torna-se difícil dizer apenas se baseando nas inscrições que tratam da construção e restauração dos templos, uma vez que os vocábulos utilizados são formais e fazem parte do vocabulário utilizado pelos monarcas, mas é certo que buscou manter uma boa relação com estes, o que deve ter ocasionado sua aceitação por parte do clero e dos fiéis.

As obras realizadas nesses locais de adoração, ou mesmo aquelas erigidas em locais que não a cidade dos deuses, atesta uma estratégia dos soberanos para serem bem vistos por seus súditos, nem sempre espontâneos e um clero sempre envolto em rixas de líderes rivais. Assim, ao agradar a divindade, se colocar como submisso, mesmo se declarando poderoso, o rei criava laços com os deuses, o clero e o povo, legitimando seu poder.

Šulgi, teve o reinado mais duradouro dos monarcas de Ur III, o que lhe permitiu fazer muito mais que seu antecessor e sucessores. Três inscrições abordam suas campanhas militares. Entre elas aquelas ocorridas na região do Rio Diyala, segundo o texto lacunar, o rei teria usado de um estratagema para encerrar o inimigo em um pântano, segundo Frayne, o

³⁰² FRAYNE, Douglas. **UR III Period (2112-2004 BC)**. (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods: 3/2). Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 1997, p. 130.

texto “provavelmente referem-se à destruição de diques fluviais; por este estratagema Šulgi aparentemente foi capaz de aprisionar as forças inimigas (sem nome) em um pântano³⁰³”.

Outra inscrição diz respeito ao Elam e a campanha que o rei realizou nessa região. Estelas e objetos também fizeram parte das inscrições reais de Šulgi, como aquela dedicada ao deus Adab. Outros objetos, como estandartes, tigelas, dutos de drenagem de Ur e vasos integram os achados referentes a ele e seu reinado. Inscrições votivas e estátuas também fazem parte dos achados, como da estátua com inscrições de Šulgi e Isme-Dagan referentes à corrida do rei entre Ur e Nippur e que consta no nome do sétimo ano de seu reinado. Podemos ainda contar com lista de nomes da família real, das esposas aos filhos do rei.

Pela lista familiar podemos atestar que este monarca teve pelo menos dez esposas (Tariim-Uram, primeira esposa e mãe do herdeiro real Amar-Suena; Amat-Sin, desposada no vigésimo primeiro ano do reinado; Šulgi-simti, desposada entre os anos vigésimo nono e trigésimo, provavelmente estrangeira; Ea-niša, Geme-Ninlila, Nin-kala, entre outras³⁰⁴).

Dos objetos que levam o nome do rei, um cordão de ágata aponta que possivelmente a mãe de Šulgi, Siatam, era devota de Inanna, visto que oferece a deusa esta oferenda, no primeiro ano do reinado de seu filho, pela vida deste.

1)	d _i inanna	1-2) Para a deusa Inanna, sua senhora;
2)	nin-a-ni	
3)	nam-ti-	3-4) pela vida de Šulgi,
4)	šulgi	
5)	nita-kala-ga	5-6) homem poderoso, rei de Ur,
6)	lugal-uri ₅ .KI-ma-ka-šè	
7)	SI.A-tum	7-8) SI.A-tum...
8)	[xx(x)]	lacuna
	Lacuna ³⁰⁵ .	

Šulgi teve uma vida plena enquanto rei, envolvido em campanhas militares, rituais de agrado aos deuses, vários casamentos e diversas obras públicas, suas relações políticas também foram profícuas e diplomáticas. Governadores de várias cidades declaram-se seus servos por meio de objetos votivos e impressões de selos cilindros, como Itûr-ilum,

³⁰³ FRAYNE, Douglas. **UR III Period (2112-2004 BC)**. (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods: 3/2). Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 1997, p. 142.

³⁰⁴ Idem, p.170-83.

³⁰⁵ Ibidem, p. 171.

governador da Babilônia, Ḫabaluge, de Adab e Kalamu, governador de Ešnunna, Ur-nigin-gar, governador de Šuruppak³⁰⁶.

Sua habilidade como administrador e suas estratégias de governo, além da aproximação do panteão parece ter auxiliado este monarca na expansão e sustentação do Império de Ur, pois deixou ao seu sucessor uma gama enorme de avanços em todos os setores e uma Mesopotâmia ao que indicam as fontes unida, pelo menos em termos políticos.

2.4 Os últimos monarcas de Ur

De acordo com a lista de Torkild Jacobsen, Šulgi seria pai de Amar-Suena, numa composição chamada Crônica de Weidner, um tablete encontrado na Biblioteca de Sippar³⁰⁷. Se considerarmos as fontes literárias apontadas por Frayne, percebemos que ao contrário de seus antecessores, Amar-Suena não teve um olhar favorável sobre seu reinado, além do que o autor chama de morte prematura do rei, este, de acordo, com os textos literários não teve presságios favoráveis dos deuses, sendo conhecido como o “calamitoso governador, que por sua impiedade traz destruição em sua terra³⁰⁸”.

Amar-Suena assumiu o trono logo após a morte de Šulgi, no primeiro ano de seu reinado, iniciado um mês após seu pai ter morrido, como demonstram as oferendas realizadas para o deus Enlil, e a adoção por parte do Lugal do epíteto de apoiador do templo do deus Enlil, como título padrão³⁰⁹. O quinto ano de seu reinado recebe o nome de melhorias realizadas no templo de Inanna, em Uruk.

- | | |
|--|---|
| 1) ^d inanna | 1-3) Para a deusa Inanna,
Senhora da Batalha,
seu amado esposo, |
| 2) nin-mè | |
| 3) dam-ki-ág-gá-ni-ir | |
| 4) ^d amar- ^d EN.ZU | 4-12) Amar-Suena, chamado
por nome pelo deus Enlil em
Nippur, apoiador do templo do
deus Enlil, poderoso rei, rei de
Ur, rei dos quatro quadrantes, |
| 5) ^d en-líl-le | |
| 6) nibru-KI-a | |
| 7) um-pá-da | |
| 8) sug-ús- | |

³⁰⁶ Frayne, op.cit, p. 202.

³⁰⁷ FRAYNE, Douglas. **UR III Period (2112-2004 BC)**. (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods: 3/2). Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 1997, p. 235.

³⁰⁸ Idem, p. 236.

³⁰⁹ Ibidem, p. 259.

- | | | |
|-----|----------------------------------|--|
| 9) | é- ^d en-lil-ka | |
| 10) | lugal-kala-ga | |
| 11) | lugal-uri ₅ -KI-ma | |
| 12) | lugal-na-ub-da-límmu-ba-ke | |
| 13) | <i>ar-gi-bil-lu-zabar-</i> | 13-15) construiu para ela seu <i>argibillu</i> de bronze no gipar. |
| 14) | -e-gi ₆ -pâr-ra-ka-ni | |
| 15) | um-na-an-dím | |
| 16) | nam-ti-la-ni-šê | 16-17) Ele dedicou sua vida para ela. ³¹⁰ |
| 17) | a mu-na-ru | |

Amar-Suena reinou por apenas nove anos, deixando a existência entre o primeiro dia do primeiro mês de seu reinado e o vigésimo sexto dia do segundo mês de seu nono ano.

Dos documentos relativos ao seu reinado podemos citar a coleção de textos do Instituto Oriental da Universidade de Chicago, uma das obras publicadas, “Drehem administrative documents from the reign of Amar-Suena”, traz um compendio de seiscentos e cinco textos cuneiformes, provenientes da antiga Puzrish-Dagan, a moderna Drehem.

Puzrish-Dagan ficava a oito quilômetros de Nuffar, antiga Nippur. Os tabletas do Instituto foram adquiridos de vários indivíduos entre os anos de 1917 e 1957. Durante o século passado um total de dez mil textos com escrita cuneiforme referente ao centro administrativo de Puzrish-Dagan foram publicados gradualmente.

Esses textos do corpus documental de Drehem representam o primeiro estudo da Assiriologia pertinente às questões políticas, socioeconômicas e religiosas do período de Ur III, além da obra de Markus Hilgert que traz a transliteração e algumas traduções para a língua inglesa³¹¹. Essa compilação dos textos não é a única obra do Instituto que também publicou em 1998, os documentos referentes ao reinado de Šulgi³¹².

A maior parte dos nomes do ano desse rei dizem respeito às incursões de conquistas de territórios, dois relacionados à instalação de sacerdotisas no templo e o último a construção do canal que leva seu nome. Segundo as fontes faleceu devido a uma inflamação no pé esquerdo, proveniente de um acidente no batente da porta do palácio.

Das setenta e sete inscrições que levam o nome do rei e que foram catalogadas por Fraye, percebe-se a diversidade de locais de proveniência, entre as localidades podemos citar:

³¹⁰ FRAYNE, Douglas. **UR III Period (2112-2004 BC)**. (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods: 3/2). Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 1997, p. 259.

³¹¹ HILGERT, MARKUS. **Drehem administrative documents from the reign of Amar-Suena**. Illinois: Oriental Institute Publications, vol. 121, 2003.

³¹² HILGERT, MARKUS. **Drehem administrative documents from the reign of Šulgi**. Illinois: Oriental Institute Publications, vol. 115, 1998.

Ur, Nippur, Shurupak, Adab, Isin, Eridu e Badtibira. Como todo rei dessa dinastia realizou a manutenção de diversos templos, entre eles de Enlil, em Nippur, de Ningal em Ur:

- | | |
|--|--|
| 1) ^d nin-gal | 1-2) Para deusa Ningal, sua senhora, |
| 2) nin-a-ni-ir | |
| 3) ^d amar- ^d EN.ZU | 3-6) Amar-Suena, homem poderoso, rei de Ur, rei dos quatro quadrantes, |
| 4) nita-kala-ga | |
| 5) lugal-uri ₅ -KI-ma | |
| 6) lugal-an-ub-da-límmu-ba-ke ₄ | |
| 7) gi ₆ -par ₄ -kù é-ki-ág-gá-ni | 7-8) construiu o Gipar-ku, seu amado templo para ela e |
| 8) mu-na-dù | |
| 9) mam-ti-la-ni-Šè | 9-10) dedicou a ela sua própria vida ³¹³ . |
| 10) a um-na-ru | |

O quarto rei de Ur III, também reinou durante nove anos, conforme atesta a documentação disponível sobre ele. Dos anos de seu reinado, há diversos textos que atestam oferendas de objeto de culto, provavelmente uma estatua de Su-Sîn, dedicada a Inanna em Nippur, a qual seria companheira do rei nas suas batalhas.

O último ano de seu reinado ficou conhecido como “O ano que o Šu-Sîn, rei de Ur, construiu o templo do deus Šara em Umma”. Šara, de acordo com o texto *A descida de Inanna ao Mundo Inferior*, era filho dessa deusa. O texto de treze linhas também traz essa informação, colocando Šara como o amado filho de Inanna e tendo como pai o deus An, como segue³¹⁴:

- | | |
|--|---|
| 1) ^d šára | 1-5) Para o deus Šhara, ilustre deus, filho amado da deusa Inanna, seu pai, |
| 2) nir-gál-an-na | |
| 3) dumu-ki-ág- | |
| 4) ^d inanna | |
| 5) ad-da-ni-ir | |
| 6) ^d šu- ^d EN.ZU | 6-9) Šu-sîn, rei poderoso, rei dos quatro quadrantes, |
| 7) lugal-kala-ga | |
| 8) lugal-uri ₅ .KI-ma | |
| 9) lugal-an-ub-da-límmu-ba-ke, | |
| 10) é-šà-ge ₄ pà-da | 10-13) construiu para ele o E-šage-pada, seu amado tempo, para sua vida. |
| 11) é-ki-ág-gá-ni | |
| 12) nam-ti-la-ni-šè | |
| 13) mu-na-dù | |

³¹³ FRAYNE, Douglas. **UR III Period (2112-2004 BC)**. (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods: 3/2). Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 1997, p. 253.

³¹⁴ Idem, p. 237.

É do quarto rei de Ur III, um dos mais belos textos que tem relação com o hirogamos, Um balbale para Inanna, em que o rei é comparado a um leão, mas cuja doçura do toque ultrapassa aquela do mel³¹⁵. O hino que encontra paralelo com o Cântico dos Cânticos, já foi analisado por Kramer e é aceito pelos estudiosos como relacionado ao casamento sagrado de Inanna e Dumuzi. O rei teria falecido no dia quatro do décimo mês do seu nono ano de reinado, deixando como seu sucessor Ibbi-Sîn, monarca que visualizou o final do período de Ur III.

Ao contrário de seus dois antecessores, Ibbi-Sîn teria reinado durante vinte e quatro anos. Um documento datado do sexto dia do décimo mês de reinado de Su-Sîn atesta a coroação de seu filho.

No nome dos anos desse rei, Inanna se faz presente algumas vezes, no segundo ano, traduzido como “o ano que a En da deusa Inanna foi escolhida por presságios”, no quarto ano “ano em que a En da deusa Inanna foi instalada”, o décimo oitavo ano do seu reinado: ano em que Ibbi-Sîn, rei de Ur, construiu um brilhante armazém para as deusas Ninlil e Inanna. O próximo ano foi nomeado como “o ano depois Ibbin-Sîn, rei de Ur, construiu um brilhante armazém para as deusas Ninlil e Inanna”, o que demonstra que nada ocorreu de importante nesse ano, já que ele levou no nome do ano anterior.

Já o vigésimo primeiro ano faz referência à confecção de uma lira e tambor, o Nin-igigi-bara, para Inanna: um ^dibí-^dEN.ZU lugal-uri₅.KI-ma-ke₄ ^dnin-igi-zi-ba-ra balag ^dinanna-ra mu-na-dím³¹⁶. De acordo com a documentação após os dois primeiros anos de reinado, a legitimidade do governo de Ur III começa a ser questionada, como demonstra Frayne, uma vez que as fórmulas de Ibbi-Sîn tornam-se menos frequentes em diversas cidades, “elas começam a cessar em uma parte e depois em outra, uma indicação clara de que sua autoridade não era mais reconhecida lá³¹⁷”.

Em Eshnunna(k), as fórmulas de Ibbi-Sîn cessam no seu segundo ano, em Susa com o terceiro, em Lagash com o quinto ano, em Umma no seu sétimo ano.

Assim, cidades importantes, como Girsu e Eshnunna começam a emitir suas próprias inscrições reais. Ao perder a vassalagem de diversas cidades, a economia de Ur foi prejudicada, tornando a sustentação de seus domínios inviável, além disso, as constantes

³¹⁵ Para mais detalhes ver: PEINADO, Federico Lara. **Himnos sumerios**. Madrid: Molina 1988.

³¹⁶ FRAYNE, Douglas. **UR III Period (2112-2004 BC)**. (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods: 3/2). Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 1997, p. 365.

³¹⁷ Idem, p. 366.

incurções de povos invasores, como os elamitas e os gutis, principalmente a partir do décimo nono ano do reinado de Ibbi-Sîn acabou por fazer o estado sucumbir. O último rei de Ur III foi feito prisioneiro e morreu em Ansan³¹⁸.

O império de Ur III e seu ideal unitário enfrentaram sempre a oposição dos povos do Elam e dos nômades amorritas³¹⁹, que se fizeram cada vez mais presentes no território mesopotâmico até que sob os golpes internos e externos o império desfez-se em 2003 com Ibbi-Sîn.

Dos monarcas dessa dinastia, Šulgi teve maior influência, assim como maior tempo no trono, dele a tradição das *edubas*³²⁰ guardou as memórias por meio da cópia de seus feitos, assim, como dos outros monarcas, com exceção de Ibbi-Sîn. Hinos e composições literárias cantaram sua glória e também como sua relação especial com Inanna, herança de seu pai Ur-Namma. Esta relação entre o rei e as divindades unia questões políticas e religiosas e se constituía como forma de garantir o equilíbrio entre ambas às esferas.

Para justificar as interações entre esses poderes, o conceito de realeza se apresenta como elo e integra as concepções tanto divinas quanto humanas das culturas do Antigo Oriente Próximo.

2.5 O estado burocrático de Ur III

Ur III se constituiu como um dos estados mais burocráticos da Antiga Mesopotâmia, dada a reformas executadas por Ur-Namma e Šulgi e a tentativa de mantê-las de seus sucessores.

Piotr Michalowski abordou a questão da burocracia no estado de Ur III sob a ótica de Max Weber, no qual o autor se baseia na famosa ideia sobre a divisão tripartite da política de dominação e suas relativas formas: tradicional, carismática e burocrática ou legal³²¹.

Todo um aparato foi criado para que o controle estatal se efetivasse, Šulgi colocou o sumério como língua oficial, uma tentativa talvez de retorno dos aspectos colonialistas de

³¹⁸ Ibidem, p.366-7.

³¹⁹ MARGUERON, Jean-Claude. **Los mesopotâmicos**. 5ª edición. Madrid: Cátedra, 2016, p. 76.

³²⁰ Escola de escribas.

³²¹ MICHALOWSKI, P. Charisma and control: on continuity and change in Early Mesopotamian bureaucratic systems. periphery. In. GIBSON, McGuire; BIGGS, Robert D. **The organization of power: aspects of bureaucracy in the Ancient East**. Chicago: Oriental Institute, 1991, n. 46, p. 45.

Uruk, além da padronização de leis e medidas, as reformas previam a padronização de escolas de escribas.

Para Michalowski:

A combinação da política educacional e o que deve ter sido uma reestruturação direcionada centralmente dos procedimentos contábeis locais foi facilitada pela padronização da linguagem escrita. Isto não foi alcançado apenas por uma diretiva que do o uso do sumério na contabilidade, mas foi, com toda a probabilidade, acompanhada por uma reforma no sistema de escrita, resultando em um uso relativamente uniforme de valores e sinais usados no estado Ur III³²².

As reformas propostas pelos dois primeiros monarcas marcam o caráter burocrático desse período. Principalmente devido a grande quantidade de registros e arquivos de toda espécie da qual temos conhecimento graças às descobertas em Drehem e a aquisição de museus de muitos tabletes colhidos de forma clandestina.

A reforma jurídica emposta por Ur-Namma e seguida por Šulgi pretendeu administrar a justiça de uma forma sistemática e estável, indo muito além das tentativas anteriores de remediar os desajustes sociais³²³.

Das reformas resultantes desse período Piotr Steinheller destaca dez importantes ocorridas no reinado de Šulgi:

1. A deificação de Šulgi, iniciada provavelmente no vigésimo ano de seu reinado;
2. A criação de um exército permanente no mesmo ano;
3. A reorganização familiar do sistema templário, iniciado no ano seguinte.
4. A criação de um sistema administrativo unificado para o sul e norte da Babilônia.
5. A introdução do sistema de tributação, juntamente com a criação de uma cadeia de centros de redistribuição, como a Puzris-Dagan, que serviu para coletar, processar e distribuir as receitas do estado.
6. A criação de um enorme aparelho burocrático, bem como um sistema de escolas de escrivão que forneceu treino físico e administrativo altamente uniforme para os potenciais membros da burocracia.
7. A reforma radical do sistema de escrita.
8. A introdução de novos procedimentos de contabilidade e registro e de novos tipos de registros de arquivos.
9. A reorganização do sistema de pesos e medidas.
10. A introdução de um novo calendário, o chamado Reichskalender, que se tornou o calendário oficial do estado Ur III³²⁴.

Dessas, algumas nos permite entender a extensão da centralização desse período, como a criação de um sistema administrativo unificado para o sul e norte da Mesopotâmia. Os

³²² Idem, p. 49.

³²³ LIVERANI, Mario. **El Antiguo Oriente**: Historia, sociedade y economia. Traducción: Juan Vivanco. Barcelona: Crítica, 1995.

³²⁴ STEINKELLER, Piotr. The administrative and economic organization of the Ur III State: the core and the periphery. In: GIBSON, McGuire; BIGGS, Robert D. **The organization of power: aspects of bureaucracy in the Ancient East**. Chicago: Oriental Institute, 1991, n. 46.

registros de Puzrish-Dagan demonstram como o controle estatal centralizado e controlava de forma extensiva cada nascimento e morte nos setores pecuários e as probabilidades de número de grãos para as colheitas³²⁵.

A qualidade do solo, a distância entre sulcos para depositar as sementes, a probabilidade de quantidade de grãos a serem colhidos são dados que a administração fixa e calcula para obter um estreito controle da produção³²⁶. Todo esse processo se encontra nas centenas de tabletas conservados desse período, não há dados de todas as cidades, nem da contabilidade das terras particulares, mas aquelas da gestão pública encontram-se detalhadamente anotadas.

A pecuária era um importante setor da economia, no período de Ur III, o rebanhos do estado devem ter contado com milhares de animais, como confirmam os arquivos de Drehem. As ovelhas ocupavam o primeiro lugar em relação à quantidade para pastoreio, produzia-se principalmente a lã e os produtos lácteos, mas a importância da carne era menor. Os bovinos eram utilizados como animais de tração no arado³²⁷

Já a deificação do rei é apontada por Michalowski como um dos pontos centrais no que diz respeito ao aparato estatal para o controle ideológico, para autor este esteve vinculado ao carisma dos monarcas de Ur, um estratégia que unida a acentuação de prestígio real junto as divindades teria contribuído para aceitação deste no poder.

Assim, um aparato propagandístico foi criado nas novas eubas, que colocava o carisma real como fonte de poder e “valores sociais ligados a uma ordem cósmica mais ampla”, o culto incluíam regras e fórmulas, além da habitual cópia pelas escolas de mitos, hinos divinos e lições lexicais, o escriba em formação, agora tinha um novo tipo de texto, o hino real³²⁸.

Já Mario Liverani, propõe que a propaganda em torno dos monarcas, principalmente Šulgi, visava colocá-los como construtores e administradores pacíficos. Para ele, “em seus hinos Šulgi insiste em seus dotes pacíficos, suas atitudes como escriba (sabe escrever em sumério e acádio, e falam as cinco línguas do mundo), juiz, administrador e construtor”; além

³²⁵ Ver: POSTGATE, J. N. **La Mesopotamia arcaica: sociedad y economia en el amanecer de la historia.** Traducción Carlos P Suárez. Madrid: Akkal, 1999.

³²⁶ LIVERANI, Mario. **El Antiguo Oriente: Historia, sociedad y economia.** Traducción: Juan Vivanco. Barcelona: Crítica, 1995, p. 227.

³²⁷ POSTGATE, J. N. **La Mesopotamia arcaica: sociedad y economia en el amanecer de la historia.** Traducción Carlos P Suárez. Madrid: Akkal, 1999, p. 194-7.

³²⁸ MICHALOWSKI, P. Charisma and control: on continuity and change in Early Mesopotamian bureaucratic systems. periphery. In: GIBSON, McGuire; BIGGS, Robert D. **The organization of power: aspects of bureaucracy in the Ancient East.** Chicago: Oriental Institute, 1991, n. 46, p. 54.

disso, o rei também “insiste em sua força física e valor militar, utilizados para defender o país de Sumer e Akkad em seu conjunto dos ataques dos bárbaros montanheses do norte³²⁹”.

Sobre as conquistas de Šulgi, Piotr Steinkeller coloca que a:

fase de conquista estrangeira coincidiu em casa com uma série de notáveis reformas políticas, administrativas e econômicas, em que a Babilônia surgiu como um estado burocrático altamente centralizado, com praticamente todos os aspectos de sua vida econômica subordinados ao objetivo primordial da maximização de ganhos³³⁰.

A criação de um exército permanente sob as expensas do estado criou um sistema de defesa mais eficiente, ocupou a mão de obra ociosa, principalmente a vinda do campo, a qual recebia como soldo, por vezes, terras para o plantio em tempos de relativa calma.

Para Sanmartin, o estado de Ur III foi fortemente autoritário e manteve todo o sistema econômico e social sob sua tutela representado pelo palácio ou pelo templo, vale lembrar que o templo adquire uma importância ideológica e os parentes do monarca controlam essa ideologia uma vez que eram nomeados por estes para altos cargos, como é o caso das Ens, sumo sacerdotisas, que geralmente eram filhas dos monarcas, com já vimos no nome dos anos dos reinados.

O Estado de Ur III manteve seu controle nas cidades conquistadas, nomeando governadores que estavam sob suas ordens e assim garantindo seu controle acima das autoridades locais. Embora, a frente das cidades continue havendo um *ensi*, “este título não designa mais uma dinastia local, administrador eleito pelo deus da cidade. Agora se trata de um funcionário de carreira designado pela capital, administrador por conta do rei de Ur³³¹”.

O sistema de controle estatal e o aparato ideológico dos reis de Ur III contribuíram para hegemonia étnica e cultural entre Sumer e Akkad, ao criar uma separação profunda, não mais entre essas duas regiões, mas entre o império de Ur e todos aqueles que fugiam ou resistiam a sua influência, os bárbaros (gutis, martu) que habitavam a periferia desse sistema, sob os quais as fortificações deviam separar, o exército atuar e a cultura idealizada por Ur III prevalecer.

No entanto, as rixas regionais nunca foram dissipadas e as identidades locais mantiveram sua força mesmo em fase de todo sistema criado por Ur III, tanto que após a

³²⁹ LIVERANI, Mario. **El Antiguo Oriente**: Historia, sociedade y economía. Traducción: Juan Vivanco. Barcelona: Crítica, 1995, p.222.

³³⁰ STEINKELLER, Piotr. The administrative and economic organization of the Ur III State: the core and the periphery. In: GIBSON, McGuire; BIGGS, Robert D. **The organization of power**: aspects of bureaucracy in the Ancient East. Chicago: Oriental Institute, 1991, n. 46, p.16.

³³¹ LIVERANI, Mario. **El Antiguo Oriente**: Historia, sociedade y economía. Traducción: Juan Vivanco. Barcelona: Crítica, 1995, p. 220.

morte de Šulgi, gradativamente seus descendentes foram perdendo o controle das regiões conquistadas e os pequenos reis locais aumentando sua credibilidade.

Surgidas de forma independente, as cidades buscaram desde sempre conquistar sem perder seu sentimento de pertencimento local, os deuses iam e viam, cruzavam fronteiras e alastravam seus domínios, mas os homens, estes tinham os pés e a mente voltada para sua terra, mesmo saindo em campanhas contra outros povos ou as cidades vizinhas, era para seu local natal que se voltavam, era a ela que dedicavam suas vitórias, em nome do deus da cidade e para sua glória.

E foi essa identidade provinciana que não permitiu que a ideia de hegemonia dos soberanos de Ur III ou daqueles que vieram antes e depois deles tivessem êxito na unificação das cidades, logo na perpetuação de seu poder político sobre o forte sentimento de identidade local, em que cada líder citadino julgava-se capaz dominar a outros e de que suas urbes deveriam ser o locus privilegiado de onde irradiava uma autoridade maior, uma ordem melhor construída e forma de domínio justificada pelas próprias divindades, as quais cada rei, governador ou guerreiro reivindicava os olhares benignos para si, logo para sua terra.

2.6 O complexo templário e a morada dos deuses

O templo na Antiga Mesopotâmia era a casa da divindade, o *locus* privilegiado onde poderia-se entrar em contato com o divino, mas também era o armazém do país, o local de debates, reliazação de comércio interno e externo, onde se fazia justiça e onde o rei recebia as insígneas por conta de sua coroação.

A caracterização desse espaço como sagrado passa por diversas discussões, entre elas, aquela de Jean-Claude Margueron, onde a temporalidade que se atribuiu a algumas construções não encontra respaldo sobre ser realmente um templo, o que ocorre com os achados pré-históricos do sétimo e sexto milênio. Para ele os indícios de sacralização (estatuetas, por exemplo) nessas temporalidades não podem ser entendidos como templos, visto que um único indício embora tenha uma conotação religiosa não pode ser determinante nesses casos³³².

O autor acredita que os estudos mais aprofundados apontam que o templo teria nascido na época de Obeid, tendo algumas formas básicas que os identificam, os santuários se

³³² MARGUERON, Jean-Claude. **Los mesopotamicos**. 5ª edición. Madrid: Cátedra, 2016, p. 350-2.

constituíram da premissa de que possuem um Lugar Santo³³³, isto é, o *locus* onde o sagrado encontra-se alocado, o que poderíamos chamar de “santos dos santos”.

Mas o santuário nem sempre está formado apenas pelo Lugar Santo, pode conter como era o caso dos grandes complexos do sul da Mesopotâmia diversas outras atividades. Assim, o autor divide em quatro tipos, os grupos que compõem a integração ao Lugar Santo no conjunto edificado: edifícios que formam uma unidade estrutural com um pórtico, um vestíbulo e dependências diretamente acessíveis até o Lugar Santo, nesse grupo a planta tripartite é a principal representante e podemos citar como exemplo o Templo Branco de Uruk; segundo grupo se constitui da associação de uma unidade estrutural do grupo anterior com dependências diversas, onde pelo menos uma é um espaço aberto, um exemplo seria o Templo dos Leões, de Mari; o terceiro grupo é aquele que tem uma dimensão muito maior que os anteriores, e o Lugar Santo integrado a um conjunto muito mais complexo, como o templo de Ninmah, na Babilônia. E por último, os grandes santuários, representados pelos zigurates, que contêm elementos dos grupos precedentes e outros diversos, como o Giparu³³⁴, de Ur³³⁵.

O Giparu está situado:

no interior de um recinto de 78 m de lado, duas grandes unidades ocupam, cada uma, mais ou menos a metade da superfície; possuem sua própria entrada e estão rodeadas por um corredor contínuo que, particularizando-as totalmente e separando-as dos muros periféricos, permite estabelecer relações de uma para outra; a unidade meridional contém o grande templo de Ningal, mas também, um setor para a preparação das comidas e na zona de arquivo e armazéns, na unidade setentrional se encontra a capela, talvez um templo, alojamentos, grandes salas que poderiam ter sido usadas para reuniões, e uma área consagrada ao culto funéreo das sacerdotisas de que o Giparu era residência³³⁶.

Assim, percebe-se que no geral a câmara onde a divindade estava era cercada por diversas outras celas as quais compunham as dependências do complexo templário. Estas celas serviam para abrigar diversas atividades, como oficinas, cozinha, ex-votos e estocagem de alimentos, o templo geralmente abrigava estábulos onde os rebanhos da divindade eram assistidos e negociados.

³³³ Seria uma sala de forma retangular ou quadrada, que se definia em relação ao deslocamento do acesso principal, que poderia ser oblongo, latitudinal em camadas, latitudinal axial e quadrado. Para mais detalhes ver: MARGUERON, Jean-Claude. **Los mesopotamicos**. 5ª edición. Madrid: Cátedra, 2016, p. 354-355.

³³⁴ Edifício com um bosque de árvores próximo ao zigurat correspondia ao mítico bosque do paraíso (jardim), onde a deusa e o deus celebravam suas nupcias.

³³⁵ MARGUERON, Jean-Claude. **Los mesopotamicos**. 5ª edición. Madrid: Cátedra, 2016, p.358-364.

³³⁶ Idem, p. 365.

Os primeiros templos eram construções planas, a princípio de pequenas extensões, principalmente durante o período de Jedemdt Nasr e Uruk Antigo, sendo substituído já no início do terceiro milênio por plataformas elevadas, o zigurate como ficou conhecido. Para Jean Bottéro, os zigurates, ou a ziqurratu, termo em acádio que significa “a proeminente” devido sua forma, apresentava-se como uma “torre que podia ter de três a sete pisos ou níveis ligados por uma escadaria ou uma rampa, cada vez mais estreita a medida que se elevava; sua altura era ordinariamente de uns trinta metros³³⁷”, embora houvesse zigurates mais altos, como aquele do templo de Marduk, na Babilônia que chegou a ter noventa metros de altura.

Esse tipo de edificação geralmente ficava no coração da cidade, são construções que se formam por meio da sobreposição de terraços, em que as plataformas diminuem progressivamente de tamanho e pode ter um número variado delas. A existência do zigurate tem originou durante a III dinastia de Ur, com Ur-Nammu. Marguerón coloca que ele aparece como uma materialização do centro o mundo, onde se realiza a conexão entre as esferas terrestre e celeste, “acima o céu engendrado e habitado por Anu, abaixo, a terra fundada por Ea (Enki) que reside nas águas primordiais (o Apsu) sobre a qual descansa a terra³³⁸”.

A descrição do autor faz pensar no esquema cósmico mesopotâmico, nesse sentido o zigurate representaria a terra que fica no centro do Apsû, seria uma representação física, concreta, da concepção de mundo dos habitantes daquela região, que quiseram desta forma eternizar ou ensinar por meio de estratégias pedagógicas visuais sua tradição mitológica.

A organização do templo consistia em um pátio central, ao “redor do qual se construía os apartamentos particulares, reservados ao titular e aqueles que o rodeavam, para sua vida pessoal, familiar e oficial³³⁹”, além dessas peças centrais havia salas para a Assembleia e o Conselho, e todas as que fossem necessárias para as cerimônias e a manutenção do pessoal do templo.

As atividades do templo iam desde o cultivo de cereais, hortaliças e frutos, passando pelo controle das águas de ragadio, gestão de rebanhos e ovelhas, cabras, vacas e equinos, incluindo pesca em águas doces e salgadas, elaboração de produtos têxteis, artigos de couro e

³³⁷ BOTTÉRO, J. **La religión más antigua**: Mesopotamia. Madrid: Trotta, 2001, p.143.

³³⁸ MARGUERON, Jean-Claude. **Los mesopotamicos**. 5ª edición. Madrid: Cátedra, 2016, p. 374.

³³⁹ BOTTÉRO, J. **La religión más antigua**: Mesopotamia. Madrid: Trotta, 2001, p. 142.

madeira, além de trabalhos em pedra e metais, promoção de vínculos comerciais com as terras estrangeiras. Atividades que precisam de armazéns e oficinas para sua execução³⁴⁰.

Henri Frankfort acredita que havia uma comunidade do templo, que tinha um caráter suportadamente democrático e projetava a soberania da divindade tutelar, para o autor havia uma igualdade em relação à prestação de serviços aos deuses, esta relação estava tão raigada a vida cotidiana da comunidade que o autor acredita que havia uma espécie de comunismo teocrático³⁴¹.

O templo era o grande regulador da vida da comunidade tanto urbana quanto rural, era também um dos maiores proprietários de terra, uma vez que a cidade, seus arredores e tudo que nela existem pertenciam à divindade, não era de se estranhar que a terra fosse gerenciada pelo templo.

De acordo com Frankfort, as terras do templo eram divididas em três tipos: *kur*, parcela destinada a prover o sustento da comunidade que a cultivava, a menor porção de terra tinha geralmente um hectare de extensão, podendo assim, sustentar uma pessoa ou até mesmo uma família; *nigenna*, que representava um quarto do total das terras e cujos rendimentos estavam destinados ao deus. A *nigenna* era uma área de produção coletiva, onde todos os membros da comunidade deveriam trabalhar determinado espaço de tempo em seu cultivo. Assim, “os metalúrgicos, os pedreiros e os carpinteiros, os barqueiros e os pescadores, os jardineiros e os pastores, todos trabalhavam certo tempo ou produziam certa quantidade de obras para o templo³⁴²”.

E por último a *urula*, terras pertencentes ao templo que eram arrendadas por particulares. Para ter uma ideia da extensão das atividades templárias, podemos utilizar o exemplo de Gudba, no limite meridional de Lagash, o qual abrigava, na época de Ur III, uma oficina onde empregava cerca de seis mil trabalhadores, em sua maioria formada por mulheres e crianças.

O templo recebia oferendas dos fieis, principalmente as dádivas dos primeiros frutos, além é claro, das oferendas regulares enviadas pelo palácio para sua manutenção na época em que se buscou “separar³⁴³” estado e religião. Havia um sistema de contribuições ao templo, o

³⁴⁰ POSTGATE, J.N. **La Mesopotamia arcaica**: sociedade y economia em el amanecer de la historia. Madrid: Akal, 1999, p. 147-7.

³⁴¹ FRANKFORT, Henri. **Reyes y dioses**. Traductor Belen Garrigues Carnicer. Madrid: GREFOL, 1976, p. 243.

³⁴² Idem, p. 243.

³⁴³ O termo está entre parênteses, pois a separação templo e palácio nunca foi completa, são instituições que se influenciavam e relacionavam-se mutuamente. Vale lembrar as intervenções de Ur III no templo, as quais

Ekur, de Enlil, por exemplo, atestado desde o período protodinástico e institucionalizado pelo estado de Ur III, onde cada província enviava, de acordo com suas riquezas, tanto oferendas regulares, como dos primeiros frutos³⁴⁴.

O culto se dedicava ao serviço dos deuses e a conservação dos rituais e tradição. Os membros do clero eram variados, assim como as funções que desempenhavam, havia homens e mulheres que dedicavam suas vidas aos deuses. Um dos maiores orgulhos dos mesopotâmicos, segundo Jean Bottéro, era o fato de haver sacerdócio feminino, a ponto de colocarem como sinal de selvageria ou de primitivismo o fato de povos estrangeiros não terem um clero formado por mulheres³⁴⁵.

O templo também era a sede da vida intelectual da cidade, as edubas ficavam nos templos. A localização da casa da divindade também denota sua importância na vida dos fieis, “aos menos na época histórica o santuário do deus principal, ocupava, senão o centro dela, ao menos uma posição central e, quase sempre dominante³⁴⁶”. As principais ruas das cidades pareciam partir do templo em direção as portas das muralhas, constituindo assim, as principais vias de acesso ao santuário, literalmente todas as portas levavam ao templo.

O templo teve papel importante na vida dos habitantes da terra entre dois rios, influenciou na economia, na política, nas regras de comportamento social. Acumulou riqueza, enfrentou momentos de conflitos de interesses com o palácio, atendeu a vida espiritual de seus devotos de forma por vezes personalizada, por vezes por meio da ação coletiva. No jogo de interesses entre os poderes temporais e espirituais desempenhou o papel de porta voz da divindade, como forma de assegurar seus interesses e o da comunidade de fieis a qual assim como o rei era encarrado de apascentar.

O templo na antiga Mesopotâmia sempre foi visto como a “casa” da divindade, no seu sentido literal e gramatical, uma vez que *E* em sumério significa casa, signo que precedia o nome do lugar, como por exemplo, E-anna: a Casa do Céu ou o E-temananki, a casa fundamento do céu e da Terra.

Como casa as dependências do templo requerem certos elementos de organização presentes em todas as residências, primeiro o dono da casa, era literalmente o rei do lugar e

regulava nomeando os altos cargos do templo, como da entu sacerdotisa e por meio do custeio e oferendas regulares de produtos, obras e libações.

³⁴⁴ POSTGATE, J.N. **La Mesopotamia arcaica**: sociedade y economia em el amanecer de la historia. Madrid: Akal, 1999, p. 323.

³⁴⁵ Idem, p. 149.

³⁴⁶ MARGUERON, Jean-Claude. **Los mesopotámicos**. 5ª ed. Madrid: Cátedra, 2016, p. 256.

devia ser honrado de acordo com seu estatuto de patrono, regente e pastor. Depois vinha sua família que tinha autoridade sobre os servos e escravos, mas devia obediência a divindade tutelar.

O panteão mesopotâmico seria uma reprodução da organização estatal, onde havia um rei: An, o deus do céu, que governava a assembleia dos deuses e outros funcionários encarregados de diversas missões³⁴⁷. O mundo “inumerável e inicialmente disperso dos deuses não era mais do que o reflexo sobrenatural da autoridade política³⁴⁸”, o espelho onde o mundo dos homens se refletia e repetia suas ações.

A organização do panteão mesopotâmico era tipicamente hierárquica, havia um soberano, um chefe maior, o qual comandava as outras classes de deuses, os maiores e os menores, os deuses maiores (*Igigi*)³⁴⁹ constituíam a assembleia e organizavam o universo, os menores (*Anunnaki*)³⁵⁰ eram subordinados aos superiores, o que originou a primeira greve de que se tem conhecimento e do resultado da qual o homem foi criado para substituir o trabalho dos *Anunnakis* e servir as divindades.

As primeiras representações dos seres sobrenaturais divinos ou não, datam do período de Uruk e mostrava uma imagem antropomórfica da divindade, na época de Akkad três deuses encabeçam o protagonismo dos selos: um aquático (Enki), divindade das águas correntes e da sabedoria; um solar, Shamash, das chamas e da justiça e “por último uma figura feminina, deusa guerreira do leão”: Inanna/Ishtar.

O panteão mesopotâmico era extenso³⁵¹, mas as principais divindades eram aquelas que constituem as duas primeiras tríades: An³⁵², Enlil³⁵³, Enki³⁵⁴ e segunda: Nanna³⁵⁵, Shamash³⁵⁶, Inanna³⁵⁷. As outras divindades tinham uma posição secundária e muitos faziam parte da família dos deuses maiores.

³⁴⁷ LÓPEZ, Jesus; SANMARTIN, Joaquín. **Mitología y Religión del Oriente Antiguo I. Egipto- Mesopotamia**. Barcelona: AUSA, 1993, p. 268-9.

³⁴⁸ BOTTÉRO, J. **La religión más antigua: Mesopotamia**. Madrid: Trotta, 2001, p. 75.

³⁴⁹ Deuses do céu.

³⁵⁰ Deuses da terra, águas e mundo inferior.

³⁵¹ A lista de divindades de Shurupakk/Fara, datado de 2600, tem mais de quinhentos nomes de deidades. Nessa lista Inanna aparece na primeira tríade, depois de An e Enlil.

³⁵² Divindade de Uruk, embora pouco representado e distante.

³⁵³ Patrono de Nippur, divindade do vento e das tempestades, também conhecido como Bel.

³⁵⁴ Criador do mundo, deus da sabedoria e das águas, cuja cidade natal é Eridu.

³⁵⁵ Cultuado em Ur, divindade lunar.

³⁵⁶ Cidade tutelar Larsa, deus solar e da justiça.

³⁵⁷ Divindade patrona de Uruk, venerada por toda Suméria, deusa polifacética.

Os deuses (*dingir* em sumério, *ilu* em acádio) eram considerados autoridades supremas, das quais os seres humanos dependiam e estavam sujeitos ao seu serviço³⁵⁸. A atitude das pessoas diante das divindades sempre foi a de um servo para seu senhor, pois os deuses amedrontavam com seu poder, a divindade “sob suas múltiplas representações pessoais, se apresentava antes de tudo como algo grandioso, inacessível, dominador, terrível³⁵⁹”.

Embora o fenótipo das divindades fosse como as humanas, ou seja, sua representação era antropomórfica, suas ações, virtudes e vícios eram superiores aos humanos, eram construídos a nossa imagem, mas em tudo eram superiores a nós tanto de forma positiva quanto negativa. A imagem da divindade assegurava aos olhos dos fieis sua presença, uma presença real que muitas vezes podia ser representadas por um de seus símbolos.

Na iconografia se reconhece as divindades por alguns atributos básicos: a tiara (coroa) de cornos de touro, as vestimentas (túnicas esvoaçantes), o tamanho representado geralmente maior que o de seus servos ou acompanhados de seus símbolos de poder.

As estátuas dos deuses eram geralmente construídas de madeira ou outro material perecível ou precioso, visto que nenhum exemplar sobreviveu em nossa temporalidade, no entanto, Sanmartin acredita que o tamanho das estátuas não eram superiores aquelas estatuetas encontradas nas escavações arqueológicas e provenientes do âmbito doméstico e familiar, utilizadas também para fins mágicos³⁶⁰.

Como eram semelhantes aos seres humanos, precisam comer, beber, vestir-se, fazer festas e acumular riquezas, daí precisarem de servos e administradores que os servissem em todas as suas necessidades. Viajavam de um lugar para outro, geralmente de barco, em passeio ou para questões burocráticas. Amavam, cometiam adultério, eram vingativos, incoerentes, possessivos e astutos. Quando sua cidade de patronato perdia uma guerra, eram deportados junto com os monarcas, e só regressam quando pago o resgate, tinham um guarda-roupa luxuoso, perfumes e joias.

Para Jean Bottéro, um dos melhores exemplos da “humanidade” dos deuses seria o exemplo de Inanna/Ishtar, “que se representava com frequência segundo o modelo dessas

³⁵⁸ BOTTÉRO, J. **La religión más antigua: Mesopotamia**. Madrid: Trotta, 2001, p. 60.

³⁵⁹ Idem, p. 59.

³⁶⁰ LÓPEZ, Jesus; SANMARTIN, Joaquín. **Mitología y Religión del Oriente Antiguo I. Egito- Mesopotamia**. Barcelona: AUSA, 1993, p. 235-7.

mulheres “loucas por seu corpo” e totalmente entregue ao amor livre³⁶¹”. Não creio que essas afirmações do autor sirvam como parâmetro para medir a personalidade da divindade, mas mostra muito do lugar que o autor ocupa nos conflitos de seu tempo e de como percebia o avanço das questões referentes às mulheres de sua contemporaneidade³⁶².

Para assistir aos deuses, havia todo um pessoal encarregado do zelo de suas necessidades e daquelas do culto. Assim, como as divindades, a classe sacerdotal também estava hierarquizada, na cabeça do sistema clerical encontramos o sumo sacerdote (*šangû/išškkû*), sob seu comando havia outros sacerdotes, como os *kalû/gala*, encarregados dos hinos de lamentações, *pašišu*, que realizavam as unções, *ramku*, encarregados das purificações, entre outros, além da classe de sacerdotisas com sua hierarquia e do pessoal, que trabalhava em outras atividades, mas não era parte do clero³⁶³, como os *assinu*, *kugarru* e *kulu’s* considerados prostitutos sagrados.

As atividades do clero eram pertinentes ao culto diário, aos cuidados com as estátuas e imobiliário dos deuses, assim como sua contabilidade, os rituais e exorcismos, além das festividades oficiais e daquelas particulares. Essas responsabilidades envolviam por vezes o tempo integral dos sacerdotes, mas na maioria estes não habitavam o templo, e sim residências nos bairros próximos ao santuário³⁶⁴.

O pessoal do clero podia casar-se ou mater-se no celibato, de acordo com o serviço que prestavam a divindade, se não tinham filhos podiam adotar, assim como rejeitar a prole que os ofendesse. A entrada no templo se dava de diversas formas, sendo que os altos cargos eram reservados ao pessoal da família real e aqueles que eram mais próximos a eles.

O culto diário se compunha de quatro refeições, que eram realizados todos os dias para as divindades do templo, esta era composta de uma comida mais substancial, um prato principal e um secundário pela manhã e um à tarde, junto com a comida, recebiam uma bebida, que podia ser cerveja, a mais comum a vinho e leite. Eram feitos e servidos pastéis,

³⁶¹ Idem, p. 92.

³⁶² Em muitas passagens de suas obras, o autor deixa transparecer sua mentalidade em relação às mulheres e as formas com que elas deviam agir, ou pelo menos qual seria o padrão de condutas adequado a elas, como quando cita o poema de Gilgamesh, na passagem sobre a deusa e o herói de Uruk, Bottéro se refere a esta como desavergonhada a tentar levar o rei de Uruk para a cama, deixando a nítida certeza de um comentário hoje considerado machista.

³⁶³ Sob o comando do sumo sacerdote também haviam: escribas, administradores, cantores, músicos, lavadores, músicos e algumas vezes eunucos. Para mais detalhes ver: MARGUERON, Jean-Claude. **Los mesopotamicos**. 5ª edición. Madrid: Cátedra, 2016, p. 379.

³⁶⁴ MARGUERON, Jean-Claude. **Los mesopotamicos**. 5ª edición. Madrid: Cátedra, 2016, p. 380.

tortas, carnes cozidas ou assadas, além de frutas. O trecho abaixo, por exemplo, trata dos cereais:

Cada dia, durante todo o ano, para a principal das oferendas regulares, serão necessários 648 litros de cevada e de espelta³⁶⁵, que os moedores [após terem reduzido a farinha] entregarão cada dia aos cozinheiros do templo, para a preparação de quatro comidas, para *Anu*, *Antu*, *Ištar* e *Nanaia*, assim, como para os outros deuses menores que estão com eles. Ali pegaram 486 litros de farinha de cevada e 162 de farinha de espelta, com cuja mistura os cozinheiros farão e cozinharão 243 pães grandes. Com esse total, os mesmos cozinheiros prepararão e entregarão 20 pães para a mesa de *Anu*: a saber, 8 pães de cada vez para a comida principal e a secundária da manhã, e 7 para a comida principal e secundária da tarde. Precisa-se igualmente de 30 pães para as comidas de *Antu*; 30 para as de *Ištar*; 30 para as de *Nanaya* e 15 para as quatro comidas das divindades de suas companhias. Se preparão também 1200 tortas no azeite, para servir de apoio aos pastéis de tâmaras finas...

Se terá em conta que o moleiro quando moer o grão citado, deverá recitar a fórmula: [Oh celestial Araira! No campo ungiu o arado da sementeira...]; e, ao amassar a massa e coloca-la no forno para fazer os pães, o cozinheiro recitará a fórmula: [Oh Nisaba, santa Abundância, rica Pitanza!...] ³⁶⁶

Os registros do templo apontam a quantidade de viveres diários e outros alimentos que as divindades recebiam, inclusive as doações, libações e oferendas de fiéis, tudo era detalhadamente anotado. Nas festas oficiais eram servidos banquetes aos deuses, os quais eram acampanhados de música, danças e hinos.

As divindades eram servidas por aqueles mais altos na hierarquia clerical. O culto, segundo Sanmartin, sempre foi de caráter local e ligado à tradição³⁶⁷, no entanto essa característica começou a sofrer mudanças a partir do período de Akkad, quando as divindades foram incorporadas ou incorporaram características estatais relacionadas aos reis que conseguiram, embora por pouco tempo, uma unidade política ao dominar diversas cidades-estados.

Assim, de um culto local, encarregado de garantir a prosperidade e a fertilidade tanto humana quanto da natureza, os deuses principais do panteão, e esporadicamente alguns desconhecidos e incorporados, como Marduk, passaram nas inscrições reais e em geral na documentação palaciana jurídica e econômica a refletir os interesses religiosos da instituição monárquica em determinado momento³⁶⁸.

³⁶⁵ Espécie de trigo vermelho.

³⁶⁶ BOTTÉRO, J. **La religión más antigua: Mesopotamia**. Madrid: Trotta, 2001, p. 156.

³⁶⁷ LÓPEZ, Jesus; SANMARTIN, Joaquín. **Mitología y Religion del Oriente Antiguo I. Egito- Mesopotamia**. Barcelona: AUSA, 1993, p. 259.

³⁶⁸ Idem, p. 259.

Os deuses, senhores de seus destinos e dos seres humanos eram assistidos em todas as suas necessidades, suas narrativas mitológicas apontam para uma vida desregrada e sem limites. Eram os donos de suas cidades, no sentido estrito do termo, dispunham de seus servos ao seu bel prazer, mas também eram os organizadores da vida em sociedade, das regras e padrões comportamentais, dos sentimentos e das questões políticas, econômicas e sociais, nada existia sem as divindades, o universo se convertia em caos e desordem como os períodos de guerra e saques entre as cidades, ou aqueles em que a seca ou as águas terríveis do dilúvio assolavam a terra e desolavam os seres humanos.

Assim, agradar aos deuses era privilégio da humanidade, que vivia em suas cidades, comia por vezes a sua mesa, participava, ainda que como plateia, de seus feitos e suas sagas e podia contar com sua proteção em momentos difíceis porque honravam os ritos e cumpriam seu dever. E nisso, os deuses eram justos e vingativos, se lhes faltavam os servos com suas obrigações, estes os abandonavam, evadiam-se da cidade, amaldiçoavam-na e só retornavam quando os ritos e homenagens fossem cumpridos adequadamente. Os deuses sempre foram o poder que mantinha as cidades e seu povo unido, seu elo de identidade.

2.7 Realeza humana e divina: a construção de uma ideologia estatal baseada no mundo divino.

Como citado anteriormente no Antigo Oriente Próximo a realeza se constitui como a base da civilização, para estas culturas, apenas os selvagens seriam capazes de viver sem rei³⁶⁹, pelo menos era o que acredita Henri Frankfort. A monarquia se formou como pilar da sociedade, sendo que está foi trazida pelas divindades, que desceram a terra e se estabeleceram primeiro em Eridu.

A cidade de Eridu, a cidade tutelar do deus da sabedoria Enki, foi o lugar de criação do ser humano, nela se situava o Apsu, o rio primordial de águas doces, onde Enki construiu seu templo. Para Guendolyn Leick, a antiguidade de Eridu “era uma questão de conhecimento tradicional, repetido inúmeras vezes, até que se tornou um fato, ou um lugar-comum, no que diz respeito aos eruditos do mundo ocidental que leram esses textos mesopotâmicos antes do sítio ser descoberto³⁷⁰”.

³⁶⁹ FRANKFORT, Henri. **Reyes y dioses**. Traductor Belen Garrigues Carnicer. Madrid: GREFOL, 1976.

³⁷⁰ LEICK, G. **Mesopotâmia: a invenção da cidade**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Imago, 2001, p. 25.

Centro cerimonial e religioso, Eridu teve momentos de opulência e abandono, na época da III dinastia de Ur, lembremos que o rei Amar-Suen voltou-se para essa cidade e (re) construindo “para Enki, seu amado rei, seu amado Apsu³⁷¹”.

Embora o rei de Ur prodigalizasse recursos e mão-de-obra no projeto do zigurate, Eridu não se tornou nessa época, ao que tudo indica, uma povoação funcional, muito menos uma cidade. Continuou sendo um santuário, agora mais proeminente e importante pela construção da torre do templo, mas ainda sim, um lugar simbólico dentro do império de Ur – um antigo lugar religioso revitalizado por patrocínio régio. O rei de Ur nomeou sacerdotes e sacerdotisas especiais, e alguns hinos reais sugerem que ritos de coroação dos soberanos de Ur III eram realizados em Eridu. Era também o destino das jornadas litúrgicas dos deuses, uma forma popular de espetáculo e ritual em que as estátuas de várias deidades viajavam por barco de templo em templo, de uma ponta à outra do país³⁷².

Dessa forma, a cidade onde a realeza desceu do céu e fez sua morada, para deleito dos deuses, teve papel importante no imaginário religioso do sul da Mesopotâmia, lugar de peregrinação e de onde a realeza se espalhou pelo restante da região, embora aos poucos tenha sido novamente esquecida, o culto a Enki nunca cessou de existir, sendo transferido para outras cidades e recebendo tentativas esporádicas do retorno de sua opulência, como nos reinados de Hamurabi (1792-1750) e Nabucodonosor II (605-562).

Como espelho fosco, o mundo dos homens se inspirou naquele das divindades, assim tendo bases divinas e sendo uma medida sagrada, a realeza humana teve por bases e inspiração aquela do mundo dos deuses, inclusive com suas traições, guerras e períodos de paz.

Um exemplo disso é o mito “Inanna e Enki”, onde a deusa parte para a cidade de Eridu, onde os MEs (medidas sagradas), espécies de protótipos das relações sociais ou daquilo que constitui o que Kramer chamou de civilização, teve sua origem, elementos que a divindade deseja obter para sua cidade tutelar, Uruk.

Determinada Inanna adentra o Apsu, onde foi recebida com honras, durante o banquete Enki embriagado pela cerveja, ou pela beleza da deusa vai lhe concedendo os MEs:

Por meu prestígio, por meu Apsu!
A santa Inanna, minha filha, vou oferecer,
sem que ninguém me impeça,
O cargo de En; o de Lagal; a função sagrada;
A augusta coroa legítima e o trono real!

³⁷¹ LEICK, G. **Mesopotâmia**: a invenção da cidade. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Imago, 2001, p. 40.

³⁷² Idem, p. 40.

E Inanna os aceitou.
Por meu prestígio, por meu Apsu!
A santa Inanna, minha filha, vou oferecer,
Sem que ninguém me impeça,
O augusto cetro, o bastão de comando, o manto nobre,
O sacerdócio e a realeza!
E Inanna os aceitou³⁷³.

Guendolyn Leick assinala que “através da interferência de Inanna, eles (os MÊs) se tornam imanentes no mundo. Ela os libertou do domínio de Enki, em Eridu, onde se presume que ele os mantivesse fechados a sete chaves³⁷⁴”. Dessa forma, a realeza se espalhou pelas cidades-estados mesopotâmicas e se constituiu de acordo com o mito no modelo adotado pela sociedade humana.

No entanto, esse modelo adotado pelos monarcas mesopotâmicos tinha que ser concedido pela divindade, daí a necessidade os soberanos de se relacionar com Inanna, já que está detinha as insígnias reais necessárias para legitimação do rei e a ela pertencia a realeza, podendo assim dar a quem julgasse digno de tal privilégio.

Sendo, pois uma Medida Sagrada, e por tanto por estar associada à natureza divina, esta modalidade de poder não pôde jamais desvencilhar-se da esfera religiosa, visto que a sacralização do rei, ou como colocaram os mesopotâmicos, a decretação de um bom destino ao soberano, esteve ligada desde sempre a sua capacidade de agradecer os deuses e de cumprir com suas funções religiosas.

Mas como Medida Sagrada, a realeza humana precisava se aproximar ao máximo daquela constituída no mundo divino, tanto em relação à hierarquia familiar como a autoridade real para julgar, condenar e comandar as relações de seus súditos.

Como o grande pai Enki, deus da sabedoria, e, portanto regulador do mundo dos deuses, ao rei, cabia guiar seu povo, daí a receber o cetro do pastor³⁷⁵ e em muitos hinos e documentos ser conhecido como tal.

Sou o senhor das criaturas viventes [...]
Ur-Nammu nascido em alto esplendor [...] (...)
sou o verdadeiro pastor que engorda as ovelhas,
O pasto e o bebedouro [...] foram bons para mim depois que tomei o governo;
Meu nobre conselho mostra seu esplendor e paga os tributos. (...)
(...) Eu sou o pastor, sou o primeiro de Enlil, sou aquele que doa a oferendas alimentícias para o povo³⁷⁶.

³⁷³ BOTTÈRO, J.; KRAMER, S.N. **Cuando los dioses hacían de hombres**. Madrid: Akkal, 2004, p. 248.

³⁷⁴ LEICK, G. **Mesopotâmia: a invenção da cidade**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Imago, 2001, p. 44.

³⁷⁵ Título utilizado desde a época protodinástica.

³⁷⁶ PEINADO, Federico Lara. **Himnos sumerios**. Madrid: Molina, 1988, p. 154-5.

Nesse hino, Ur-Nammu foi colocado como aquele que traz a realeza a Ur. Já no trecho desse outro hino, Ur-Nammu foi escolhido como pastor por Enlil para erguer as paredes do Ekur³⁷⁷.

Enlil, o muito alto, cuja decisão é inalterável,
O senhor do grande principado [...],
Nunamnir³⁷⁸, que no assento real, lançou o olhar sobre a assembleia e olhou favoravelmente para Ur-Nammu, o pastor,
a Grande Montanha, Enlil, em meio a gente apinhada proclamou:
“Deixa-lhe ser o pastor, ele levará o majestoso esplendor de Nunamnir!
Restaurará os muros do Ekur, a sublime morada, para
a Grande Montanha, Enlil!”.(...)
Para que aquele pastor, Ur-Nammu, elevasse muito alto,
o teto do Ekur, o deus deu instruções (...)
Aquele pastor fiel, Ur-Nammu, com o apoio de Nunamnir seria o herói por longos dias³⁷⁹. (...)

O bom pastor, não apenas guiava seu povo, mas também honrava os deuses, reconstruía e construía templos em honra a eles, realizava os votos, fazia libações e executava os rituais prescritos. Assim, a realeza também ditava pelo exemplo de cumprir com o prescrito e assim garantir o olhar benigno dos deuses. O povo era o rebanho que precisava ser guiado pelo cetro de justiça de seu rei/pastor, o qual, tal qual o exemplo divino semeava justiça, punia o injusto e equilibrava as relações sociais.

Para Joaquin de Sanmartin:

Ainda que na Mesopotâmia e suas áreas de influência não seja possível separar o que hoje chamaríamos de esfera política e esfera religiosa, a instituição monárquica pode ser estudada por meio destes dois aspectos, que são vertentes de uma mesma entidade simbólica: o parâmetro político, ou regra do exercício de poder e o religioso que o proporciona aquele da infraestrutura religiosa³⁸⁰.

Mesmo quando um monarca caía e seu sucessor não tivesse por direito o trono, este buscava de todas as formas construir um discurso que o legitimasse, principalmente por meio de fórmulas as quais deveria acompanhar seu nome, ou pela construção de uma narrativa mítica que recuperasse seu passado legendário e assim garantisse que este era herdeiro legítimo porque indicado por alguma divindade, que lançou sobre ele seu benigno olhar, ou porque homem fiel não traiu os ritos como seu antecessor.

No geral o sucessor deveria ser o primogênito do rei, mas nem sempre este era apoiado pelos grupos influentes que preferiam um de seus irmãos, geralmente filhos de mãe diferente,

³⁷⁷ Casa da Montanha, o templo de Enlil em Nippur.

³⁷⁸ Refere-se a Enlil, o vocábulo quer dizer Príncipe do heroísmo.

³⁷⁹ PEINADO, Federico Lara. **Himnos sumerios**. Madrid: Molina, 1988, p. 158.

³⁸⁰ SANMARTIN, Joaquín; SERRANO, Jose M. **Historia antiga del Próximo Oriente**: Mesopotamia y Egipto. Madrid: Akkal, 2008, p. 60.

que tendo influência e apoiada por grupos rivais ao sucessor legítimo poderia colocar no trono seu rebento. Assim, o jogo de poder para ascensão real também passava por lutas e traições que eram iniciadas mesmo antes da morte do rei.

Seguindo a concepção divina acerca da hierarquia e funções sociais, o rei antes de tudo era o *pater familias* “cuja missão principal era regular as relações sociais e econômicas no seio da comunidade, de modo que os membros mais fortes não esmagassem os mais fracos³⁸¹”. Como pai generoso, devia zelar pela justiça tanto no microcosmo de sua nem sempre pequena família, como no macrocosmo da sociedade, da qual era também o pai espiritual, uma vez que respondia por esta perante as divindades.

O cajado do pastor era um símbolo de justiça e garantia de que o rei traria paz e conforto aos seus súditos, era também um emblema de um segmento importante da economia, o setor pecuário, do qual muitas vezes o monarca provinha e quando não tinha relações com esse segmento o símbolo vinha lembra-lo de suas obrigações para com este.

Em relação à Inanna, isso não era diferente, muito pelo contrário, como veremos no tópico sobre ritual, o monarca encarnava o pastor Dumuzi, o amado esposo da deusa, e cumpria suas funções e obrigações para com a divindade atendendo aos ritos cerimoniais tanto no plano humano quando no espiritual.

O lugar era o representante instituído e escolhido pela divindade para reger a vida da comunidade. Como garantidor do bem-estar do seu povo, o rei tem a obrigação de estender seus domínios, pois precisa de matéria prima e outras fontes de riqueza que sua cidade não produz.

Jean-Claude Margueron lembra que “a história da Mesopotâmia é uma história de cidades. Desde sua origem, ou melhor, desde que os documentos escritos permitem observar, as forças em jogo são as cidades que tentam dominar as vizinhas³⁸²”. Por mais que tenha havido impérios nessa região, estes seriam apenas a supremacia de uma cidade sobre outras, que sempre estariam em disputa e buscando libertar-se uma das outras, como mostram os documentos da época de Ibbi-Sîn, onde com o enfraquecimento do Império de Ur III, as cidades então sob seu domínio se rebelavam e já não atribuíam as fórmulas dos reis de Ur em sua documentação, formando assim reinos independentes e propensos a se tornarem novos impérios.

³⁸¹ Idem, p. 61.

³⁸² SANMARTIN, Joaquín; SERRANO, Jose M. **Historia antiga del Próximo Oriente: Mesopotamia y Egipto.** Madrid: Akkal, 2008, p. 100.

Com a própria Ur não foi diferente, para que se erguesse um império sob a liderança dessa cidade, foi preciso que esta se libertasse do jugo da Dinastia Sargônica, que se encontrava sob o cetro de Sharkalishrri, último rei de Akkad, que teria sucumbido durante uma revolta palaciana e cujo governo esteve marcado pelo esgotamento devido às campanhas militares contra os amoritas e os gutis³⁸³.

Mas vale salientar que toda construção ideológica sobre a realeza, jamais promoveu a pessoa do rei como autônoma, ele era o vigário do deus, o eleito pela divindade para administrar suas terras e o seu povo.

Durante o III milênio e início do II o título mais frequente utilizado para descrever a imposição divina do rei foi o de “amado” ou “filho” de uma determinada divindade, como foi o caso de Šulgi, “amado” esposo de Inanna. Posteriormente os títulos vão tomando o gosto popular e os fiéis menos abastados também utilizaram deles ao se referirem a sua divindade particular. Sanmartin chama esse uso dos títulos pela população em geral de democratização, creio que seriam apenas reflexos de adoções já existentes, mas que não eram documentadas em épocas posteriores ou que não se encontrou vestígios por estes terem se perdido ou simplesmente não terem sido passados a tradição escrita, mantendo-se somente nas narrativas orais.

Sanmartin, aponta que “durante o III a milênio a.C., os reis se definiram geralmente por sua relação especial com uma determinada divindade, especialmente e frequentemente a divindade feminina Inanna (nos textos acádios Ishtar) deusa da guerra e do amor³⁸⁴”.

Dessa forma, não é de se admirar que os ritos da divindade assumam características humanas e divinas, uma vez que o rei, como vigário e esposo precisa atender a toda sorte de desejos de Inanna.

Embora próximo aos deuses, uma vez que eram representantes terrenos destes, os reis não assumiam uma forma divina, continuavam sendo humanos, capatazes das divindades, com exceção dos monarcas de Ur III, que buscaram acrescentar ao seu nome o determinativo divino, iniciado por Šulgi e seguido de seus sucessores, mas este experimento não se repetiu

³⁸³ OTTERMANN, M. Vida e prazer em abundância: a deusa Árvore. **Revista Mandrágora**. São Bernardo do campo: UMESP, v.1, n. 1 (1994), p. 45.

³⁸⁴ SANMARTIN, Joaquín; SERRANO, Jose M. **Historia antigua del Próximo Oriente**: Mesopotamia y Egipto. Madrid: Akkal, 2008, p. 64.

em períodos posteriores, sendo relativizado em período imediatamente posterior a sua morte e mesmo durante sua vida, como já mencionado³⁸⁵.

Sendo assim, o monarca era “como” um deus, parecido com estes, em sabedoria, liderança e poder, era o mais famoso entre os seres humanos, ou pelo menos aquele depois dos sacerdotes mais próximo aos deuses.

No entanto, essa proximidade se devia aos discursos em que estes traduziam a vontade dos deuses, a ideia de vigário da divindade, não deve ser usada, senão com parcimônia, visto que o rei, homem da guerra e da burocracia não foi de forma alguma um sacerdote no sentido estrito da palavra. Ele ocupava sim, funções cerimoniais, mas seu papel era restrito, não era o oficiante dos ritos, senão uma das personagens orientadas pelos sacerdotes a ocupar o lugar que a divindade o havia instituído.

Ocupavam-se de alguns ritos, entre eles o da coroação, faziam libações, eram os mantenedores dos templos, sua construção arquitetônica e dos funcionários que o compunham, participavam em lugar de honra das festas organizadas às divindades e se mostravam como o mais fiel dos devotos. Em contrapartida, a divindade o abençoava, protegia e dava-lhe um bom destino.

Em meio a sacerdotes, adivinhos e curandeiros, o rei ouvia os presságios e realizava as orientações para atender a vontade dos deuses e manter a prosperidade da sua comunidade, manter o poder em suas mãos usando de estratégias, que muitas vezes incluía a presença da divindade em campos de batalha ou no seu leito real.

A realeza, assim, se orquestrava como um jogo de interesses entre o templo, o grupo que se encontrava no poder e a capacidade do monarca de apaziguar os conflitos internos e externos dentro dos seus domínios e daqueles que ia conquistando por meio da ideologia religiosa e política.

Historicamente a realeza mesopotâmica tem sua origem na assembleia dos homens livres, uma espécie de sistema tribal, em que os homens mais abastados e influentes tomavam a decisão sobre a vida cotidiana da comunidade, claro que para esta assembleia, a idade dessas pessoas era um determinante, sendo que eram formadas por anciãos.

Segundo Sanmartin:

No principio, as Assembleias deveriam servir para eleger os responsáveis civis e militares da comunidade; mais tarde exerceram normalmente o papel de grêmio de

³⁸⁵ Para mais detalhes ver: SANMARTIN, Joaquín; SERRANO, Jose M. **Historia antiga del Próximo Oriente: Mesopotamia y Egipto**. Madrid: Akkal, 2008.

conselho e liberação convocado com caráter ocasional, mas não cabe pensar em controle efetivo do poder real por parte destes organismos³⁸⁶.

Em tempos de conflito um líder era escolhido pela Assembleia, o lugal, palavra suméria que significa grande homem, assumia assim, uma liderança individual que mais tarde evoluiria para a monarquia. Mas para além das fronteiras de sua cidade, os impérios se formaram e desintegraram ao longo do tempo, foram sempre efêmeros.

Leo Oppenheim coloca que a Assembleia se constituía na maneira como a comunidade de cidadãos administrava a cidade sob a presidência de um oficial, pelo menos é que se pode acreditar acerca das primeiras cidades, que autor denominou como cidades ancestrais, opulentas e prestigiadas. Para o autor:

É de supor que algum tipo de tendência oligárquica teve que emergir em uma assembleia desta classe, na qual desde logo, não era “democrática” no sentido que este termo tem no Ocidente, de que, por certo, se tem abusado em excesso; mas funcionava mais como uma espécie de reunião tribal, em que se chegava a acordos por consenso sob a direção dos membros com maior influência, riqueza e idade³⁸⁷.

Esta espécie de corpo administrativo que regulava a ação do rei, na medida em que este tinha que prestar contas de seus atos a eles, como demonstram missivas trocadas entre eles, também lutava por privilégios, os quais deveriam ser ratificados pelo monarca³⁸⁸. A Assembleia³⁸⁹ com o tempo pode ter perdido o poder de eleger o monarca, mas sua importância na tomada de decisões possivelmente influenciou a permanência ou não destes no trono.

As cidades desejam tanto a conquistas de suas vizinhas quanto manter a liberdade individual, uma individualidade fruto também do clima e da geografia, visto que estiveram umas separadas pelas distâncias das outras, o que possivelmente tornou seu espírito independente.

Henri Frankfort, eminente arqueólogo, que fez diversas incursões na região da Antiga Mesopotâmia, acredita que “a configuração da terra estimulava tendências separatistas e centrífugas”, uma vez que os pequenos povoamentos dos primeiros tempos “se perdiam na

³⁸⁶ SANMARTIN, Joaquín; SERRANO, Jose M. **Historia antiga del Próximo Oriente**: Mesopotamia y Egipto. Madrid: Akkal, 2008, p. 57-8.

³⁸⁷ OPPENHEIM, A. Leo. **La Antigua Mesopotamia**: retrato de una civilización extinguida. Madrid: Gredos, 2003, p. 120.

³⁸⁸ Idem, p. 120-1.

³⁸⁹ Para Oppenheim, a atuação da Assembleia era complexa, pois incluía venda de propriedades e bens dentro e ao redor da cidade, além de tomar decisões jurídicas em relação a roubos e assassinatos. Para mais detalhes ver: OPPENHEIM, A. Leo. **La Antigua Mesopotamia**: retrato de una civilización extinguida. Madrid: Gredos, 2003.

planície sem limites; ficaram como unidades ilhadas, cada uma rodeada por campos drenados ou regados, e separada da unidade mais próxima por um espaço pantanoso ou desértico³⁹⁰”.

Esse isolamento criou nas cidades uma identidade voltada para o lugar e as divindades que dela faziam parte, com a submissão de uma cidade por outra, as divindades foram se adaptando assim como as estratégias dos soberanos, que ao adotar divindades dos locais os quais subjuguava conseguiu manter uma ideia de coesão social sob os auspícios favoráveis dos deuses.

Por isso, a violência nunca foi o caminho para manter a unidade, ela abria caminho para as conquistas, das quais os deuses guerreiros, legitimadores do rei e sua forma de governo muitas vezes se tornavam parceiros, como é o caso de Inanna que lutava ao lado do rei nos campos de batalha, ou ia a sua frente destruindo o exército inimigo.

Dessa forma, o desejo de vitória dos monarcas em muitos aspectos contribuiu para o prestígio de Inanna, conhecida desde tempos de Uruk arcaico como deusa da guerra. Nesse sentido, Joaquín de Sanmartin acredita que a personalidade intensa, volúvel e apaixonada de Inanna fosse algumas das características que se relacionam aos seus aspectos bélicos, frutos de sua sede de poder e de posse. A divindade era apresentada como aquela que deseja constantemente expandir seus domínios e utiliza todos os esforços necessários para atingir seu objetivo.

Diversos mitos que se refere a essa divindade, traz histórias de suas conquistas, como o já mencionado “Inanna e Enki”, onde ela traz as Medidas Sagradas para Uruk ou aquele que conquista o país de Elih, “Emmerkar e o Senhor de Aratta” é outro mito onde os aspectos bélicos da divindade se apresentam.

Joaquim de Sanmartin acredita que a face sanguinária e sem piedade da deidade surgiu ou teve o seu ápice a partir de meados do Terceiro Milênio, e estava ligada a política expansionista dos reis, que buscavam na divindade uma forma de assegurar sua presença no trono e legitimar suas guerras de conquista.

Para autor “a política real esteve sempre interessada em sublinhar o caráter guerreiro de uma divindade que contribuía de um modo determinante para a sustentação da ideologia real³⁹¹”, já que esta era quem determinava a duração do reinado e mantinha o rei sob suas rédeas.

³⁹⁰ FRANKFORT, Henri. **Reyes y dioses**. Traductor Belen Garrigues Carnicer. Madrid: GREFOL, 1976, p. 239.

³⁹¹ Idem, p. 316.

Dessa forma, tanto as conquistas impetradas pela realeza, quando a própria ideia desta se constituía uma vontade dos deuses. E por ser vontade dos deuses era necessário todo um aparato de rituais para coroação do soberano, cujos presságios eram lidos e o destino decretado após ter cumprido os ritos sagrados.

A atuação do rei esteve de modo geral relacionada a algumas características, entre elas, a sua origem, como membro de determinada dinástica, única considerada legítima; a eleição deste pelos deuses, porque dotado de qualidades físicas e psicológicas e sua missão como mantenedor do culto, garantindo assim o bem estar do povo e o equilíbrio social, além é claro de vencer as guerras³⁹².

Um hino dedicado a Šulgi mostra a predileção dos deuses pelo monarca, ao elencar suas qualidades e relacioná-las a dadas das divindades:

Eu, o rei, sou o herói desde o seio de minha mãe,
eu, Šulgi, sou um homem poderoso desde que nasci.
Sou um leão de olhar selvagem, nascido do dragão,
sou o rei das quatro regiões do mundo,
sou o guardião, o pastor dos cabeças negras,
sou o herói, o deus de todos os países,
sou o filho nascido de Ninsum,
a quem o santo An designou seu coração,
a quem Enlil destinou a sorte,
Sou Šulgi, o amado de Ninlil,
Fielmente cuidado por Nintur,
provido de inteligência por Enki,
o poderoso rei de Nanna,
o leão de Utu que abre as bocas.
Sou Šulgi, destinado ao leite de Inanna, (...)
Eu, Šulgi, sou o rei poderoso que precede tudo³⁹³.

Ou este para Iddin-Dagan:

Divino Iddin-Dagan,
An quando construiu seu kimakhkhu um grande futuro te destinou.
Um trono sagrado e brilhante te entregou como prêmio;
Ao pastoreio do país te elevou,
a cabeça dos chefes das regiões ele [...]
Enlil com olhar favorável te comtemplou.
Iddin-Dagan, de palavras de verdade ele te dotou³⁹⁴.

Dessa forma, a construção do discurso acerca das qualidades do monarca parece ter sido também uma das características da realeza que se erigiu na terra entre os dois rios. Essa ideologia real construída como sustentáculo contribuiu para a manutenção do poder real e sua

³⁹² SANMARTIN, Joaquín; SERRANO, Jose M. **Historia antiga del Próximo Oriente**: Mesopotamia y Egipto. Madrid: Akkal, 2008, p. 58.

³⁹³ PEINADO, Federico Lara. **Himnos sumerios**. Madrid: Molina 1988, p. 162-3.

³⁹⁴ Idem, p.172.

aceitação pelas regiões conquistadas, todo um aparato estilístico de hinos, ritos e cerimônias foram utilizadas como veículo pedagógico que repetia constantemente os feitos do rei, homem escolhido pelos deuses, fiel servo do panteão, pastor eleito desde o ventre de sua mãe, capaz de realizar grandes feitos, exterminar os inimigos e garantir prosperidade, justiça e segurança para aqueles os quais governava.

Assim, ao adentrarmos as discussões sobre o hierogamos da deusa Inanna e suas relações rituais, entendemos que sua execução e performance fazia parte dessa ideologia real e suas vias de acesso aos favores dos deuses e aceitação da comunidade humana, sem que isso diminuísse seu contato com a esfera do sagrado e tudo aquilo que ela representava.

CAPÍTULO III

Hierogamos como ritual: uma questão antropológica.

Cena 01

As ruas de Uruk estavam cheia³⁹⁵, o povo de Sumer e Agadé compartilhava o mesmo espaço³⁹⁶, do cais ao E-anna as pessoas se apertavam pelas ruas esperando pela chegada do rei. O céu estava limpo e a estrela do entardecer já despontava no horizonte, quando ao longe se avistou a embarcação luxuosamente decorada que vinha seguida por uma procissão de barcos com seus estandartes em direção ao porto.

Era o pastor que conduzia o barco principal, nas docas de Kulaba ele aportou e amarrou a embarcação de forma solene, o senhor eleito subiu em seu carro ricamente adornado, os estandartes dos quatro cantos do Kalam tremulavam no caminho em direção à Casa do Céu³⁹⁷. De acordo com a tradição grandes touros que trouxera na nau, carregando os presentes para a divindade foram presos em um de seus braços, em suas mãos ele carregava ovelhas, amarradas em seu peito seguiam cabras das montanhas e cabras barbadas, as quais ele levava para o santuário. A comitiva seguia-o pela via processual.

O povo abria passagem pelo caminho, à frente vinham musicistas com harpas e tambores, depois as ovelhas e cabras machos e fêmeas, para o rebanho de Inanna, logo atrás vinha o clérigo, de acordo com os preceitos, primeiro dois homens nus carregavam o par de vasos de alabastro, depois um cortejo de homens também despidos traziam cestos cheios de alimentos e vasilhas com diversos líquidos³⁹⁸, por último o rei altivo seguia pelas ruas de Uruk em direção do templo, enquanto a multidão lhe rendia homenagens.

Durante o trajeto ouvia-se cânticos e proclamava-se hinos cantando a gesta do rei e da divindade. Ao chegar ao templo, o rei para por alguns segundos, a música também para, um silêncio se faz sentir em meio à multidão. Parada no limiar do templo encontra-se Ningal, a divina mãe de Inanna. O rei dirige-se a ela e fala as sagradas palavras, a expressão de alegria no rosto de Ningal é sinal que este é bem-vindo. O sacerdote traz água com perfume para a purificação, diante da porta do E-anna ele verte água no chão. No ar se espalha uma

³⁹⁵ Reconstrução hipotética com base nas fontes citadas nas notas de rodapé.

³⁹⁶ O Akiti era uma festa tradicional na Antiga Mesopotâmia, acontecia em toda cidade e tinha relação direta com vida material e espiritual das cidades-estados.

³⁹⁷ O E-anna, e=casa, anna= céu

³⁹⁸ Adaptado da iconografia do Vaso de Uruk, cuja interpretação foi realizada em minha dissertação de mestrado.

*doce fragrância, as palavras do rei foram bem sucedidas, suas palavras foram doces, Negal se põe ao lado da porta, o rei entra de cabeça erguida, ele era digno do abraço sagrado*³⁹⁹.

La dentro os animais são deixados no sagrado estábulo, o qual ele construiu e vai para o encontro de Inanna.

Cena 02

*Em um recinto do templo, a jovem Inanna após ouvir os conselhos se sua mãe se prepara para o encontro com o rei. Ela se banha, unge seu corpo com óleo perfumado, veste um magnífico vestido, separa seu dote, coloca no pescoço o colar de lapislazulli, segura o cilindro selo em sua mão*⁴⁰⁰. *Olha o leito feito para ela e seu amante pelo seu povo, o leito*

³⁹⁹ Cenas mentais pensadas a partir dos trechos abaixo:

[Šulgi, o pastor] conduz um barco,
por [...] e pelos ME do principado,
Sumer e Akkad se maravilharam.
Nas docas de Kulaba amarrou seu barco
Levava em seus braços grandes touros da montanha,
o reto senhor, com ovelhas agarradas a suas mãos, com cabras barbadadas,
próximas de seu peito
para Inanna, no santuário do Eanna ele entrou. (...)

Quando no palácio, na casa guia do país, que
domina todas as terras estrangeiras,
na casa da ordália fluvial, os cabeças negras, o povo,
se reuniu,
para a senhora do palácio (Inanna) um altar ele ergueu. (...)

Ele se encontra junto à porta de nossa mãe,
Eu me alegro,
Ele se encontra junto à porta de Ningal,
Eu estou alegre.

Que alguém fale com ele, minha mãe,
Que alguém fale a minha mãe Ningal
Que nosso vizinho derrame água no chão.
O perfume de sua morada é doce,
Suas palavras são doces,
Suas palavras são alegres.

Meu senhor é idôneo para o abraço sagrado,
Ama-Ushumgalanna, o genro de Sin,

el senhor, Dumuzi, ele é idôneo para o abraço sagrado. KRAMER, S.N. **El Matrimonio Sagrado em la Antigua Sumer**. Tradução de Manuel Molina. Barcelona: AUSA, 1999, p. 75- 91.

⁴⁰⁰ 3-8. "Eu me banhei, eu me esfreguei com sabão. Eu me lavei com a água do jarro santo, eu me esfreguei com o sabão da bacia de pedra branca. Eu ungi meu corpo com bom óleo da bacia de pedra, e eu vesti o vestido formal de forma adequada. Assim eu me ocupava em casa. "

9-18. "Eu coloquei Kohl em meus olhos, eu arranjei a minha nuca. Já lavei meu cabelo, eu testei minhas armas que farão seu reinado propício. Eu endireitei meu cabelo desgrenhado na minha cabeça, eu apertei meus cachos soltos, e deixei o meu cabelo cair para baixo na parte de trás do meu pescoço. Eu coloquei uma pulseira

coberto com plantas tão belas quando o lapislazuli e recita a fórmula para aquelas que a acompanhavam: “Eu trarei para ali o homem de meu coração, eu levarei Ama-Ushumgalanna para ali, ele colocará sua mão junto com minha mão, ele colocará o coração junto ao meu coração, é delicioso dormir com as mãos dadas, é delicioso o prazer de estreitar seu coração junto ao meu”⁴⁰¹”.

Lá de fora, a música continua, quando esta cessava era sinal de que o rei havia chegado com sua comitiva. No salão lotado Dumuzi espera ansioso, as portas se abrem e Inanna entra, ela brilha diante dele como a luz da lua, o rei a olha encantado, dirige-se até ela, a envolve em um abraço e a beija.

Então diante da assembleia Inanna fala:

- O que te digo que o cantor toque em canção. O que te digo que passe da boca para o ouvido, que passe do ancião para o jovem: minha vulva, minha cornucópia, a naus do céu, está cheia de expectativas como a lua nova. Minha terra que não foi arada está desocupada. Quem irá arar minha vulva? Quem vai lavrar meu campo alto? Quem vai arar meu chão molhado?

O rei então responde diante da assembleia:

- Senhora magnífica, eu irei arar sua vulva. Eu, Dumuzi, o rei, irei arar sua vulva. Deixa-me ir com você até o jardim, deixa-me plantar a doce semente coberta de mel.

Diante das palavras do amante a divindade pronuncia seu decreto:

de ouro no meu pulso. Eu coloquei pequenas contas lápis-lazúli volta do meu pescoço, e dispus seus botões sobre os meus músculos do pescoço. "

27-31. "Quando meu irmão entra a partir do palácio, os cantores devem, e vou derramar vinho em sua boca. Isso deve alegrar seu coração, deve agradar o seu coração."

32-41. "Que ele trará agora pedaços de manteiga e creme de leite!" "Minha irmã, eu vou levá-los comigo para a casa." "Que ele traga tanto cordeiros como cabras." "Minha irmã, eu vou levá-los comigo para a casa." "Que ele traga tanto novilhos como cabras." "Minha irmã, eu vou levá-los comigo para a casa!" "Deixe os cordeiros ser tão aprazíveis como as ovelhas!" "Minha irmã, eu vou levá-los comigo para a casa!" "Deixe os cordeiros ser tão finos como as cabras!" "Minha irmã, eu vou levá-los comigo para a casa!"

42-48. "Veja agora,, Seios se destacam;,Veja agora, cabelo cresceu em {} minhas genitálias, significando () meu progresso para o abraço de um homem. Vamos ser muito felizes! Dance, dance! Oh Bau, vamos ser muito felizes com a minha genitália! Dance, dance! Mais tarde, ele vai agradá-la, ele vai agradá-la! ". ETCSL t.4.08.03. A *balbale* to Inana (Dumuzid-Inana C). Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.03&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t40803.p10#t40803.p10> . consultado em julho de 2018.

⁴⁰¹ KRAMER, S.N.; WOLKSTEIN, Diane. **Inanna queen of heaven and earth: her stories and hymns from sumer**. New York: Harper & Row, 1988.

- *Meu alto sacerdote está pronto para os quadris sagrados. Meu senhor Dumuzi está pronto para os quadris sagrados. Então are minha vulva, homem de meu coração, are minha vulva*⁴⁰².

Inanna pega Dumuzi pela mão e o conduz para sua câmara sagrada, onde o leito está disposto, a comitiva os segue até as portas, mas não pode ir mais além, a única testemunha do ato é Nishumbur, que fecha as portas atrás de si.

A deusa chama o rei para o leito, então Ninshubur, a fiel serva do altar sagrado de Uruk, leva Dumuzi para os doces quadris de Inanna. Diante da cama, a serva fala:

- *Minha rainha, aqui está a escolha de seu coração, o rei, seu amado noivo, que ele passe longos dias na doçura de seus quadris sagrados.*

No colo dele ergueu-se o cetro, o rei seguiu com a cabeça erguida para o abraço sagrado, ele abraçou a deusa e a lua tomou conta do leito nupcial. Lá fora o povo e a assembleia esperavam até o dia nascer.

E quando o dia se fez presente, Inanna se dirigiu ao seu trono, ela se sentou em seu lugar de honra, enquanto o rei aguardava diante dela despido, temeroso por suas palavras. Apontando para ele, a deusa se manifesta:

- *Ele esculpiu meus quadris com suas doces mãos. O pastor Dumuzi encheu meu colo com creme e leite, ele acariciou meus pelos púbicos, ele agitou meu útero. Ele tocou com suas mãos minha sagrada vulva. Ele alisou minha nau escura com seu creme. Ele tocou minha nau estreita com seu leite, ele me acariciou no leito. Então, eu acariciei o alto sacerdote no leito. Eu acariciei o fiel pastor Dumuzi, eu acariciei seus quadris, a força do pastoreio da terra. Eu decreto um doce destino para ele*⁴⁰³.

*Nesse instante os olhos do rei se iluminaram, Ninshubur então se aproxima dele, veste as longas roupas reais em seu corpo, coloca em sua cabeça a coroa sagrada e o leva até o trono de lapislazuli, ainda em pé de frente para o trono, o rei recebe a maça e a espada, os quais mostra a Assembleia. Depois lhe é passado o arco e a flecha, as sandálias sagradas são colocadas em seus pés, e o peitoral de lápis lazuli lhe é posto no peito, por fim, recebe o cetro do pastor*⁴⁰⁴.

⁴⁰² KRAMER, S.N.; WOLKSTEIN, Diane. **Inanna queen of heaven and earth: her stories and hymns from sumer.** New York: Harper & Row, 1988, p. 36-37.

⁴⁰³ Idem, p. 44. Ver também: ETCSL t.2.4.2.24. **Um poema louvor de Šulgi (Šulgi X).** Linhas 14-78.

Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.4.2.24#>. Consultado em julho de 2018.

⁴⁰⁴ Ibidem, p. 45.

Diante da Assembleia Ninshubur⁴⁰⁵ fala:

- Minha rainha concede a ele um reinado favorável e duradouro. Concede o trono real, o bastão do julgamento do pastor, a coroa dourada com diademas nobre e radiante. De onde o sol nasce até onde o sol se põe, do sul ao norte, dos mares superiores aos inferiores, da terra da árvore de huluppu⁴⁰⁶ à terra dos cedros⁴⁰⁷ que o bastão do pastor proteja toda Suméria e Agadé. Assim, como o lavrador que ele faça os campos férteis, como o pastor que ele faça os rebanhos crescerem, sob seu reinado que a vegetação cresça, sob seu reinado que haja abundância de grãos. No palácio que haja longa vida, que haja cheia no Tigres e no Eufrates, que as plantas cresçam alto nos bancos e encham os campos, que a Senhora da Vegetação empilhe grãos em montes e montanhas. Oh, minha Rainha do Céu e da Terra, Rainha de todo o universo, que ele passe longos dias na doçura de seus quadris sagrados⁴⁰⁸.

O rei então senta-se no trono ao lado de Inanna e a Assembleia se ajoelha diante deles, enquanto ouvem tigus e balbales, a corte e os representantes do povo prestam homenagens a Santa Inanna⁴⁰⁹. Após as oferendas rituais o casal divino se levanta e se dirige para fora do E-anna, lá fora incensos estão acesos em todos os terraços deixando um suave

⁴⁰⁵ Em um outro documento, da época de Šulgi é o irmão de Inanna, o deus sol Utu, que decreta um bom destino para o rei. Ver: ETCSL t.2.4.2.24. **Um poema louvor de Šulgi (Šulgi X)**. Linhas 80-102. Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.4.2.24#>. Consultado em agosto de 2018.

⁴⁰⁶ Uruk.

⁴⁰⁷ Líbia.

⁴⁰⁸ KRAMER, S.N.; WOLKSTEIN, Diane. *Inanna queen of heaven and earth: her stories and hymns from sumer*. New York: Harper & Row, 1988, p. 46-7.

⁴⁰⁹ Os ministros que adornam imagens desfilam diante da pura *Inanna* (...)

Os homens jovens levando arcos cantam para ela, eles desfilam diante da pura *Inanna* (...)

As pessoas de todas as terras levantam seu olhar até ela,

os homens se purificam, as mulheres se purificam,

o boi sacode a cabeça em sua canga,

a ovelha sacode o pé em seu curral,

as numerosas bestas de *Shakan*, as criaturas da estepe,

os quadrúpedes da vasta estepe,

as hortas e jardins, os canteiros, os verdes canaviais,

os peixes das profundezas, os pássaros do céu,

se apressam em prostrar-se diante da minha Senhora,

as criaturas viventes, numerosas pessoas dobram os joelhos diante dela.

As bur-shu-ma que foram convocadas e preparam grandes quantidades de comidas e bebidas para minha Senhora.

Minha senhora apazigua as coisas em sua terra:

se há dança no país, se são celebradas festas, o homem jovem faz amor com sua esposa.

Minha Senhora lança seu benigno olhar sobre lá do centro do céu.

Eles desfilam diante da pura *Inanna*.

A Senhora do Entardecer, *Inanna* é sublime (...) Ver PEINADO, Federico Lara. **Himnos sumerios**. Madrid: Molina 1988, p.36-39.

perfume pelo ar e o povo esperava para saudar o senhor dos quatro cantos do mundo e receber as bênçãos da divindade.

Os excertos acima são adaptações de textos onde a divindade Inanna foi protagonista. Os mesmos remetem ao ritual do hierogamos, sobre o qual discutiremos na sequência, bem como buscaremos refletir sobre sua existência, a importância dada a ele pelos estudiosos e as características que o definem como tal.

De início proponho que havia um ritual do hierogamos, no qual Inanna era protagonista, ritual este em que o rei tomava o lugar de Dumuzi, o primeiro esposo da divindade, e celebrava na cidade de Uruk seus esponsais, este era uma via de mão dupla, pois o legitimava no trono, como amado de Inanna ao mesmo tempo em que o submetia a ideologia templária.

Mas para além das relações de poder entre os grupos que sustentavam o poder, o hierogamos da divindade traz vestígios das práticas de seus devotos e de como a sociedade mesopotâmica concebia suas divindades e a elas prestava culto. Para tanto discutiremos as características do ritual, o que nos permitirá sugerir que os textos apontam tal prática naquela temporalidade e de forma detalhada em relação a essa deusa.

A ideia do hierogamos enquanto ritual tendo Inanna como protagonista parece fato consumado entre os autores clássicos da Antiga Mesopotâmia, tanto que uma das últimas obras de Samuel Noah Kramer leva exatamente o título *de O Casamento Sagrado na Antiga Suméria*. Nessa obra o autor sustenta que o hierogamos com Inanna foi celebrado por dois mil anos e relaciona essa cerimônia ao desejo de riqueza dos sumérios que tinham que a prosperidade era dada dos deuses⁴¹⁰.

Os dados usados pelo autor não são concretos em relação à celebração e o próprio culto à divindade, pois ao colocá-la como sendo tardiamente adorada em seu local de culto, o Eanna, e afirmando que esta apenas foi introduzida lá como hierodula do deus do Céu An, ignora ou desconhece as evidências arqueológicas que confirmam o culto a Inanna desde meados do IV milênio antes da nossa era.

Embora aponte que a filha de Nanna⁴¹¹, tenha sido uma das principais divindades adoradas nessa região desde o terceiro milênio, diz que os indícios de que o Rito do

⁴¹⁰ KRAMER, S.N. *El Matrimonio Sagrado em la Antigua Sumer*. Tradução de Manuel Molina. Barcelona: AUSA, 1999.

⁴¹¹ Deus lua.

Matrimônio Sagrado tendo Inanna como protagonista teve lugar em Ur algumas gerações antes que Dumuzi⁴¹² entrasse em cena.

Essa perspectiva liga a divindade aos monarcas de Ur, principalmente do período de Ur III, mas não abarca períodos anteriores, onde as evidências também se fazem presentes, como por exemplo, aquelas referentes à própria cidade de Uruk e seu complexo templário.

De qualquer forma, essa obra é interessante para pensarmos a perspectiva dos esposais da divindade, uma vez que traz fragmentos e textos completos sobre o suposto ritual que seria praticado nessa região, logo é enriquecedor não só pelo debate que suscita, mas também pela coletânea de fontes que nela se encontram disponíveis.

No entanto, para pensar se essas relações entre a divindade e o rei, como forma de legitimação de poder ou táticas de sobrevivência do culto, se expressavam em forma de um ritual, cujo ápice era a consumação do casamento⁴¹³, é preciso verificar até que ponto essas fontes poderiam trazer indícios realmente de um ritual, ou seja, em que sentido a documentação sobre Inanna nos leva a crer que haveria tal cerimônia, se pública ou privada e qual seu papel no imaginário religioso mesopotâmico.

Para tanto é preciso pensar o que é um ritual, para depois discutir se seria possível enquadrar a prática entendida como casamento sagrado como tal. O ritual no sentido antropológico passou por diversas transformações de ordem epistemológica e tentativas de definições. Segundo Rodrigo Díaz Cruz⁴¹⁴, a palavra ritual nos suscita duas imagens recorrentes: aquela da repetição obstinada de certos atos quase inconscientes e alguns realizados no âmbito privado com forma, tempos e lugares já precisados⁴¹⁵ e; aquela da imagem pomposa ligada às cerimônias públicas e práticas coletivas mais ou menos anacrônicas próprias de uma época já superada⁴¹⁶.

Ao construir sua obra *Arquipélagos de rituais: teorias antropológicas do ritual*, Cruz alerta que seu objetivo é discutir as diversas vertentes que pensaram o ritual, e pensar os conceitos desses caçadores de rituais em diversos momentos epistemológicos. É interessante notar que logo na introdução o autor sustenta que o sentido último do ritual se localizaria mais

⁴¹² Consorte de Inanna e possivelmente deus da vegetação.

⁴¹³ Também é importante colocar que os textos referentes ao casamento sagrado dizem respeito a composições líricas onde temos como protagonistas Inanna e seu consorte Dumuzi. *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 121, No. 2 (Apr. - Jun., 2001), pp. 268-274.

⁴¹⁴ CRUZ, Rodrigo Díaz. **Arquipélagos de rituais: teorias antropológicas del ritual**. Coruña: Anthropos, 1998, p.12.

⁴¹⁵ O chá da cinco, por exemplo, seria um ritual realizado todos os dias.

⁴¹⁶ A procissão do Akitu.

além de qualquer proximidade com o presente⁴¹⁷, logo o ritual seria pensado primeiramente como algo ligado ao passado e quanto mais distante no tempo, mas complexas as teorias sobre sua funcionalidade e relação com a sociedade a qual pertenceria.

Assim a:

história de bronze do ritual se realizou a partir de metáforas sólidas e profundamente enraizada: é antes de tudo uma forma onde se verte conteúdos, isto é, princípios, valores, realidades, fins e significados de outro modo e em outro lugar constituídos, mas que através dele são expressos⁴¹⁸.

Embora o autor não opte por uma ou outra concepção de ritual traz argumentações pertinentes sobre a temática. Em relação à crença e sua relação com o ritual afirma que nem toda crença mística seria um ato ritual, no entanto, acredita que os enunciados “que as expressam – que não se apresentam isolados, mas em tramas de discursos, narrativas ou representações interpretativas – são instâncias de ações rituais⁴¹⁹”. Para o autor, a ritualização seria uma forma de atuar, por meio da qual, “se pretende não só distinguir, estrategicamente, em um espaço delimitado, aquilo que se faz ou diz: focaliza ou centra a atenção⁴²⁰”.

Ao tentar definir ritual, o autor não opta por nenhuma das teorias, pois para ele o conceito teria algo de escorregadio ou “inefável, e no melhor dos casos apenas sugere, indica ou constrói sem muita convicção do campo de indagação que lhe é próprio⁴²¹”. Assim, a definição seria uma espécie de guia prescritivo de indagações e não um conjunto de critérios fixos, precisos e gerais que nos permitiria afirmar com certeza que tal ação seria um ritual.

Dessa forma, o conceito de ritual caminha na trilha das possibilidades, onde estas ou aquelas características possivelmente apontem-no como tal, nesse caso a definição suporia um critério de demarcação onde é preciso percorrer determinado caminho e só por meio dele seria possível encontrar atividade ritual⁴²².

Além disso, a noção antropológica de ritual, ou seja, sua construção teórica, segundo Cruz seria uma forma de organizar o conhecimento elaborado pela disciplina de Antropologia sobre outras culturas. Uma definição possível da temática pode ser encontrada, ainda que timidamente, no final de sua obra, quando o autor diz que os rituais:

⁴¹⁷ CRUZ, Rodrigo Díaz. **Archipiélago de rituales**: teorías antropológicas del ritual. Coruña: Anthropos, 1998, p.13.

⁴¹⁸ Idem, p. 13/14.

⁴¹⁹ Ibidem, p. 190.

⁴²⁰ CRUZ, Rodrigo Díaz. **Archipiélago de rituales**: teorías antropológicas del ritual. Coruña: Anthropos, 1998, p. 198.

⁴²¹ Idem, p. 227.

⁴²² Ibidem, p. 228.

produzem situações, criam horizontes dos quais se tem um traço de visão da própria sociedade e forma de vida, de nosso ser no mundo, mas também, justo por ter-lo, os homens rituais se fazem visíveis e se definem a si mesmos em relação aos outros⁴²³.

Essa produção de situações, essas encenações quase que teatrais, permitem a visibilidade do ritual e faz parte da dinâmica de sua execução, pois como lembra o autor, “os rituais são organizados e celebrados por sujeitos com intenções, crenças, desejos, interesses e emoções que ‘estão ali’, desempenhando algum ‘papel’ nas interações sociais⁴²⁴”.

Embora os autores utilizados por Cruz e as teorias debatidas tenham se detido quase que exclusivamente nas sociedades ditas primitivas, vale lembrar que a prática do ritual não está presente apenas nas comunidades tradicionais, cuja complexidade é reduzida na percepção desses pesquisadores britânicos, a prática ritual encontra-se em sociedades extremamente complexas e nem sempre estão relacionadas apenas a religião ou religiosidades, ele expressa em muitos casos as relações de poder de determinado grupo ou indivíduo, como bem assinalou Leach⁴²⁵.

Para nosso objeto é importante a conceitualização do ritual, para podermos inferir sobre sua prática na Antiga Mesopotâmia. Assim, ao optarmos pela relação entre prática ritual e o pensamento religioso, preferimos utilizar uma abordagem que relacionada às concepções arqueológicas e antropológicas, uma vez que ambas dialogam, inclusive utilizando referências umas das outras. Dessa forma, as noções de ritual como um fenômeno multifacetado de Marc Verhoeven integram nossa análise.

Mas por que utilizar do conceito da arqueologia da religião e da antropologia? Isso deve ao nosso objeto em questão fazer parte de uma cultura arqueológica, toda a cultura material e filológica que temos sobre a Mesopotâmia é arqueológico, são provenientes de descobertas e escavações nas regiões do Iraque e suas adjacências. A Mesopotâmia não pode ser estudada *in locus*, observada e vivenciada como a tribo Zulu, por exemplo, daí os pressupostos da arqueologia atenderem as nossas necessidades epistemológicas.

De qualquer forma, mesmo a arqueologia da religião vai beber nas pesquisas antropológicas, na atualidade o debate sobre o termo e sua possível definição continua um impasse. Bowie em seu manual sobre a antropologia da religião alerta que nós estamos

⁴²³ CRUZ, Rodrigo Díaz. **Archipiélago de rituales**: teorías antropológicas del ritual. Coruña: Anthropos, 1998, p. 314.

⁴²⁴ *Ibidem*, p. 320.

⁴²⁵ Leach acredita que o ritual constitui um dispositivo de poder susceptível de ser utilizado pelos indivíduos e os grupos. Ver: CRUZ, Rodrigo Díaz. **Archipiélago de rituales**: teorías antropológicas do ritual. Coruña: Anthropos, p. 249.

construindo uma categoria que tem por base linguagens e culturas europeias, e que o termo não teria um equivalente preciso em outras partes do mundo. Assim na melhor das hipóteses nós estaríamos olhando para um processo desajeitado de tradução e as definições o problema de não serem amplas o suficiente para darem conta da grande variedade de atividades e ao mesmo tempo preservar algum valor explicativo⁴²⁶.

Para Marc Verhoven a maioria das definições de ritual menciona ou concentra-se em diferentes aspectos deste. O autor aponta que a definição de Firth de ritual ainda seria útil, uma vez que este o considerou com uma “atividade padronizada voltada para o controle dos assuntos humanos, principalmente simbólicos de características não empíricas e com um referencial, com regras socialmente sancionadas⁴²⁷”, assim, ritual seria um fenômeno multifacetado, com uma série de diferentes aspectos não mencionados, como simbolismo explícito, referência ao sobrenatural e aprovação social⁴²⁸.

Para que se possa caracterizar uma atividade como ritual é necessário que ela tenha seis atributos básicos, que de forma alguma podem ser considerados exclusivos ou definitivos: 1) Formalismo: que seria um conjunto limitado e rigidamente organizado de expressões e gestos; 2) Tradicionalismo: tentativa de realizar a atividade idêntica ou de acordo com as práticas culturais antecedentes; 3) Disciplina invariável: conjunto de ações disciplinadas caracterizadas por um controle preciso e físico (coreografia); 4) Regras de domínio: normas explicitamente formuladas que são impostas e destinadas a restringir a ação e interação humana; 5) Sacralidade simbólica: uso de símbolos sagrados; 6) Performance: ações, muitas vezes simbólicas, realizadas em público. A performance criaria um contexto especial na qual apareceria uma clara diferença com o mundo circundante⁴²⁹.

Assim Marc Verhoeven afirma que ritual e performance ritual seria:

aquilo que se distinguem no espaço e no tempo, marcado por material explícito e simbolismo imaterial, muitas vezes (mas nem sempre) relacionados com o sobrenatural, em que o comportamento é orientado e restringido por tradição, pelas regras e a repetição.(...) Em relação à função e significado proponho que os rituais são práticas em que a comunicação simbólica serve para estabelecer relações entre os seres humanos e / ou seres sobrenaturais⁴³⁰.

⁴²⁶ VERHOEVEN, Marc. The many dimensions of ritual. In: INSOLL, Timothy. **The archaeology of ritual and religion**. OXFORD: University Press, 2011, p.116.

⁴²⁷ Idem, p. 116.

⁴²⁸ Ibidem, p. 116.

⁴²⁹ VERHOEVEN, op cit, p. 117.

⁴³⁰ Idem, p. 118.

Dessa forma, ritual não se restringe apenas ao sentido religioso, mas pode estar relacionado às mais diversas práticas e experiências humanas, como casamentos, batismo, datas comemorativas (Natal, Dia da Independência, aniversário da nação ou cidade), coroações, festas das colheitas, entre outros, ou seja, podem ser classificados em rituais religiosos e não-religiosos.

Além disso, o autor aponta que o ritual teria pelo menos seis tipologias: ritos de passagem, ritos de calendário e comemorativas, ritos de troca ou comunhão, ritos de aflição, ritos de jejum e festivais alegres e rituais políticos⁴³¹, mas qual desses tipos diria respeito ao hierogamos? Ou ainda, o casamento sagrado encontraria analogia em uma ou mais tipologia? Assim, passaremos as pistas que poderão responder tais indagações presentes nos calendários cúlticos e na documentação disponível.

3.1 Os calendários cúlticos e as pistas documentais dos ritos de Inanna: entre festivais e akitis.

Antes de analisarmos os documentos sob o prisma dos conceitos, precisamos identificar se eles fazem parte de uma cerimônia. Sabemos que os festivais do Akitu ou Akiti eram festas realizadas em todas as cidades mesopotâmicas, mas cada qual voltada à especificidade de seus lugares. A passagem para um novo ano foi comemorado em muitas sociedades antigas, não apenas naquele objeto dessa pesquisa e suas funções correspondem às vivências daquelas sociedades.

As celebrações nessa cultura estiveram vinculadas as festas de início da colheita ou da sementeira, onde se contava a passagem do tempo baseado nos fenômenos da natureza, ou seja, nos movimentos dos astros, principalmente nos seus solstícios e equinócios.

Desde cedo os habitantes do *Kalam*⁴³² aprenderam observando o mundo ao seu redor que os astros possuíam determinadas particularidades, se aproximavam ou se distanciavam da órbita terrestre de tempos em tempos, que os rios possuíam períodos de cheias e de níveis baixos, que os plantios durante o ano seguiam um ciclo de vida que permitia seu crescimento,

⁴³¹ VERHOEVEN, Marc. The many dimensions of ritual. In: INSOLL, Timothy. **The archaeology of ritual and religion**. OXFORD: University Press, 2011, p. 119.

⁴³² Os habitantes da região entre os rios Tigre e Eufrates utilizavam esse termo para designar o lugar onde moravam, é um vocábulo de língua suméria que significa literalmente o País. Nos documentos religiosos também aparece o termo “cabeças negras” para designar os habitantes desse espaço geográfico, principalmente os do sul mesopotâmico. A expressão *ki-en-gi* (lugar dos senhores civilizados) também foi utilizada como forma dos autóctones se referirem a Mesopotâmia, termo de conhecimento geral dado pelos gregos e traduzido como “entre dois rios”.

floração e maturação apenas em épocas específicas, portanto era preciso encontrar um meio de datá-los para a produção de alimentos e a própria sobrevivência da comunidade.

Assim, a concepção de ano dos seres humanos da antiguidade esteve relacionada aos ciclos recorrentes pelos quais ele podia medir a duração de sua vida e o intervalo entre os grandes eventos, esse conceito esteve relacionado nos ciclos das estações⁴³³, logo a sua observação dos fenômenos da natureza.

Além desse tempo longo, de anos e décadas, o ser humano também precisava contar um período curto, pouco maior que vários dias, “por isso ele olhou para a lua, e observou seu ciclo de crescente e minguante se repetindo interminavelmente⁴³⁴”, uma vez que a lua, assim como o sol sempre estavam presentes, os habitantes do Antigo Oriente Próximo poderiam utilizar deles para fazer essas contagens das datas.

A lua, em especial, teve um valor não só simbólico e religioso (na genealogia divina a lua era considerada o pai do sol), como também na principal forma de contagem do tempo na Mesopotâmia. O deus lua, *Nanna*, em sumério e *Sin*⁴³⁵, em acádio, exercia supremacia sobre o deus sol *Utu*, termo sumério, *Shamash*, em vocábulo semita, sendo que este astro era quem determinava o *MU*⁴³⁶. Marc Cohen afirma que “esta supremacia da lua era evidente no ano que era medido por ciclos lunares completos⁴³⁷”.

O *MU* possuía geralmente doze meses⁴³⁸. Também os meses nessa região eram lunares, ou seja, “cada mês começava no momento em que o período de invisibilidade, devido a proximidade do sol, o crescente lunar aparecia brevemente de novo no horizonte ocidental, logo após o por do sol⁴³⁹”, esse tipo de contagem acabou criando, após algumas discordâncias e variantes, um computo mensal de vinte e nove dias.

Cada mês possuía um nome, que esteve relacionado aos rituais praticados nesse espaço temporal, ou em algum evento significativo para a agricultura. Além dessa constante de meses, havia o denominado “mês intercalado”, que correspondia a algum evento natural que não estava previsto no calendário cultural⁴⁴⁰.

⁴³³ COHEN, Mark E. **The cultic calendars of the Ancient Near East**. Bethesda: CDL Press, 1993, p 03.

⁴³⁴ Idem, p. 03

⁴³⁵ Alguns autores traduzem como Suen.

⁴³⁶ Termo sumério para “ano”, o acadiano utilizava o termo FATTU.

⁴³⁷ COHEN, op. cit, p. 03.

⁴³⁸ Os sumérios utilizavam o vocábulo *ITI* para mês, os acadianos *ARBU*.

⁴³⁹ COHEN, Marc. Op. cit., p. 04

⁴⁴⁰ O mês intercalado geralmente recebia o mesmo nome do mês anterior, sendo que era adicionado o número 2 após o nome do mês ou a palavra *diri* (extra) para diferenciar do mês anteriormente corrido.

Além desses ciclos (sazonal e lunar), os mesopotâmicos tinham ainda um terceiro entre eles, que marcava os equinócios, esse fenômeno que ocorre a cada seis meses, tornou-se um evento importante na região, dele se originaram as festas da colheita e da semeadura, que por sua vez marcavam o fim de um ano e início de outro.

Nesse sentido Marc Cohen aponta que o “verão (*EMES / ummatum*), a estação quente (*umfum*), ou a época de colheita (*eburum*) começavam por volta de março; o inverno (*enten*) ou a estação fria (*kuy hum*) iniciavam por volta de setembro⁴⁴¹”, daí a realização de uma festa no equinócio da primavera e outra no equinócio de outono.

Mas é importante salientar que cada cidade teve seu calendário específico, principalmente no que diz respeito à entrada de um novo ano, além é claro dos eventos cultivos, embora no decorrer do tempo, os reis tenham buscado padronizar o calendário em suas áreas de domínio, houve resistência por parte dos nativos no uso de um calendário exógeno, mantendo assim o uso do calendário de suas localidades concomitantes ao do governo.

No terceiro milênio, por exemplo, a existência de adoção de um calendário comum, denominado de “calendário semita do terceiro milênio”, portanto, com nome de meses semitas, esbarrou na resistência das muitas cidades. Sobre esse ponto, temos como exemplo o sul da Mesopotâmia, por volta de 2400- 2200 onde os calendários sumérios locais estavam em uso nas cidades de Adab, Lagash, Nippur, Umma e Ur⁴⁴².

Assim, embora algumas cidades tenham adotado calendários de outras, ou aceito os que lhe foram impostos, não havia uma homogeneidade em relação a padronização destes. Outro exemplo seria o calendário adotado no sul sumeriano da Mesopotâmia, baseado nas formas de contagem de Nippur e utilizado em todo o sul da região a partir do reinado de Ilbi-Era de Isin (2017-1985), como afirmou Marc Cohen, dificilmente poderíamos dizer “um império, um calendário⁴⁴³”.

Já a Babilônia, criou-se um calendário oficial ou calendário imperial⁴⁴⁴ (*Reichskakender*) híbrido que contemplava o nome dos meses de diferentes calendários em todo o império, uma jogada política que visava apaziguar seus súditos subjugados. Mas discordâncias e resistências à parte, a maioria esmagadora das cidades do Antigo Oriente

⁴⁴¹ COHEN, Mark E. **The cultic calendars of the Ancient Near East**. Bethesda: CDL Press, 1993, p 07.

⁴⁴² Idem, p. 8-10.

⁴⁴³ Ibidem, p. 10.

⁴⁴⁴ COHEN, Mark E. **The cultic calendars of the Ancient Near East**. Bethesda: CDL Press, 1993. Tradução minha.

Próximo possuíam uma festividade do Ano Novo, o chamado akitu, ou akiti, celebrado no início da primavera.

Essa passagem de um ano para outro era chamada pelos sumérios de *zag-mu*, fronteira do ano, que teria derivado a designação acadiana *zagsukku* nesse sentido Marc Cohen aponta que:

O início do ano sazonal, *zag-mu*, assumiu um papel econômico importante no seio da sociedade, tornando-se a ocasião para rever as contas financeiras do ano anterior e assuntos administrativos no templo e residências reais, conforme documentado pelo grande número de tablets de contas do fim de ano do período de Ur III (ca. 2100-2000 a.C) em diante. A supervisão das funções administrativas no Ano Novo era, finalmente, a responsabilidade dos deuses, eles mesmos, no seu papel de autoridade suprema sobre todos aqueles que servem em seus templos⁴⁴⁵.

Dessa forma, o início do ano na Mesopotâmia esteve marcado por três fatores: o primeiro de ordem religiosa e agrícola, uma vez que para os mesopotâmicos, cada ato ocorrido na natureza, fauna e flora, nos fenômenos atmosféricos e astrais e na vida humana eram efeito de uma vontade divina que agia.

Joaquín de Sanmartín acredita que na Mesopotâmia, a história foi desde sempre obras dos deuses que firmavam seu discurso, todo o acontecimento presente, sem execução, ocorria pelo ato de vontade de uma divindade⁴⁴⁶, assim pode-se entender a razão de um desastre, uma colheita ou um fenômeno da natureza constarem em seus calendários, como dedicados a estes ou por vontade destes.

Posteriormente essas festividades também adquiriram características administrativas, não apenas de gerenciamento de bens e valores por parte dos seres humanos, mas também como forma de contabilidade divina. E por último como forma de contagem e nomeação dos anos, onde foi utilizado em geral o nome dos deuses (*kind-d*Inana ou *iii*kin^dInana = mês de Inanna) e em alguns casos deu-se o nome do rei (*iii*ezem-^dŠulgi = o mês do festival de Šulgi) ou aos templos.

As fontes provenientes de várias localidades⁴⁴⁷, revelam detalhes dos festivais realizados, procedimentos a serem adotados, horários de louvores e outras atividades sob direção dos templos, além é claro do calendário litúrgico vigente e as orações e hinos em honra aos deuses.

⁴⁴⁵ COHEN, Mark E. **The cultic calendars of the Ancient Near East**. Bethesda: CDL Press, 1993, p. 14.

⁴⁴⁶ SANMARTÍN, Joaquín; SERRANO, Jose M. **Historia Antigua del Próximo Oriente: Mesopotamia e Egipto**. Madrid: Akal, 2008, p. 17.

⁴⁴⁷ Uruk, Niníve, Nippur, Babilônia, Drehem, etc.

Os registros apontam para o seu início no III milênio a.C, tendo a cidade de Ur como ponto de criação, o qual passou, posteriormente, a compor o calendário cultural da maioria das cidades mesopotâmicas, sofrendo variações em torno das datas de sua realização⁴⁴⁸. Contudo, era o Equinócio da Primavera que servia de referência para o seu estabelecimento, quando chegava à primeira lua nova da primavera, período em que o sol e a lua estavam em equilíbrio.

Remontando ao período pré-sargônico e de Ur III (2350-2100), o festival ganhou mais proeminência nos períodos neoassírio e neobabilônico, quando o mesmo atingiu 12 dias de duração, sendo nessas temporalidades que as fontes são menos lacunares mais sequenciais e reveladoras.

Estas enunciam mais detalhes do festival, ou seja, os procedimentos a serem adotados, os horários de louvores e outras atividades a serem realizadas sob a direção dos templos, além do calendário litúrgico vigente, como, também, as orações e os hinos proferidos em honra aos deuses. Tais materiais de caráter arqueológico são provenientes de várias localidades, tais como: Uruk, Nínive, Nippur e Drehem, as quais foram encontradas em diferentes edificações, não compondo apenas o conjunto dos arquivos dos templos, inclusive de depósitos reais ou comerciais.

Em relação à Inanna, chama a atenção um festival que leva seu nome e que ocorria em todo meio do mês, entre os dias 11 e 14, na cidade de Nippur, conforme os documentos descobertos no santuário da divindade que contêm oferendas de grãos e gados para o ^{iti}kin^dInana. O ^{iti}kin^dInana aparece em muitos textos como um mês, o sexto para ser exata, onde se realizava a consagração das deusas, o que possivelmente se refere à consagração de sua estátua, essa comemoração ainda estava viva no primeiro milênio, e ocorria no mês Ululu, mês de Ishtar⁴⁴⁹.

Dessa forma, Inanna teria além de um mês que levava seu nome e onde ocorreria a consagração de sua estátua e recebimento de oferendas, a realização de festivais específicos em cada meio de mês. Segundo a arqueóloga Krystyna Szarynska, já mencionada, no período de Uruk Arcaico seriam realizados pelo menos três festivais dedicados a Inanna:

⁴⁴⁸ Em Ur ocorria no início do primeiro e sétimo mês. Em Nippur e Acad na lua cheia do quarto e décimo segundo mês. Em Uruk no oitavo mês. Para mais detalhes ver: COHEN, Mark E. **The cultic calendars of the Ancient Near East**. Bethesda: CDL Press, 1993, p. 401.

⁴⁴⁹ COHEN, Mark E. **The cultic calendars of the Ancient Near East**. Bethesda: CDL Press, 1993, p. 105.

D¹Inana-nun⁴⁵⁰, **D¹Inana UD/hud₂**⁴⁵¹ e **D¹Inana-sig**⁴⁵². Sobre os atributos relacionados à *Inanna* a autora acredita que:

A tradução dos atributos de Inana: UD/hud₂ como “manhã”, e sig como noite, exprime da melhor forma o contraste entre duas aparições do planeta Vênus, visível na realidade de manhã e à noite. A palavra hud₂ literalmente significa "brilhante, brilho", e isso se expressa com a escrita com o pictograma UD que aparece como o nascimento do sol pela manhã. A palavra sig é expressa com o mesmo pictograma, apenas na posição trocada, mostrando assim o pôr do sol à noite. Sig tem sido utilizado, entre outros, para a descrição do pôr do sol⁴⁵³.

Já Richard Zettler faz uma reconstrução do festival de Inanna, por meio das fontes encontradas no santuário de Nippur. Segundo ele, o festival herdado de períodos anteriores foi reformado no período de Ur III, e os monarcas dessa dinastia propiciaram oferendas regulares ao festival que ocorria durante o sexto mês e possivelmente tinha seu ápice na lua cheia⁴⁵⁴.

Figura 11
Reconstrução do festival de Inanna de acordo com os documentos do templo de Inanna em Nippur.

Dias do mês	Ocasião		Texto(s):
1	---		---
2	---		---
3	---		---
4	---		---
5	di ₁ gir e ₃ še ₃ -še ₃ du	A divindade vai para o santuário (de Enlil)	6 NT 887
6			---
7	di ₁ gir e ₂ ^d suen-na-še ₃ du	"A divindade vai para o templo de Suen".	6 NT 406
8	ša ₃ e ₂ ^d suen-ke ₄ ib ₂ -gu ₇	"Alguma comida para o templo de Suen".	6 NT 826
9	---		---
10	---		---
11	---		---
12	ni ₁ gdaba ₂ [nisag]	"Primeiras oferendas".	6 NT 598, 6 NT 254*
13	---		---
14	ki-an-na dub-sag	"Elevação(?), primeira ocasião"	6 NT 36, 6 NT 146, 6 NT 631 (day 15)

⁴⁵⁰ *Inanna* Princesca.

⁴⁵¹ *Inanna* do Amanhecer ou da Manhã.

⁴⁵² *Inanna* do Entardecer ou da Tarde.

⁴⁵³ SZARZYNSKA, Krystyna. Offerings for the Goddess *Inanna* in Archaic *Uruk*. In: *Revue d'Assyriologie*. Paris: Gabala, 87, 1993, p. 08.

⁴⁵⁴ ZETTLER, Richard L; SALLABERGER, Walther. *Inana's Festival at Nippur under the Third Dynasty of Ur*. München: Walter de Gruyter, 2011.

Dias do mês.	Ocasões		Texto(s).
15	nigdaba ₂ igi ka-ra ₂ -ga	Oferenda, presentates apresentados.	6 NT 653, 6 NT 618
16	nigdaba ₂ kisal-la "inana dub-sag ge-izi-la ₂	Primeria tocha oferecida no pátio para Inana.	6 NT 68, 6 NT 940+1071 6 NT 653
17	ni[gdaba ₂ kisal-la 2-ka]m-ma us ₂	Segunda "tocha" oferecida no pátio para Inana	6 NT 70, 6 NT 653, 6 NT 88+789
18	nigdaba ₂ kisal-la 3-kam-ma us ₂ ki-an-na (?)	Terceira "tocha" oferecida no pátio para Inana. "elevação" (?)	6 NT 69, 6 NT 653, 6 NT 792, 6 NT 938 6 NT 385
19	nigdaba ₂ kisal-la [4-kam-ma us ₂]	"Quarta oferenda no pátio"	6 NT 653, 6 NT 125, 6 NT 173 (?)
20	ki-an-na digir ut-a	"Elevação(?), divindade aperfeiçoada (?)"	6 NT 611
21	ki-an-na (?)	"Elevação (?)"	6 NT 506
22	---		6 NT 411
23	[nigdaba ₂ kisal-la 7-kam-ma us ₂]	"Sétima ocasião, oferenda no pátio"	6 NT 797, 6 NT 788 (?)
24	nigdaba ₂ kisal-la ...	"oferenda no pátio, ocasião"	6 NT 397
25	nigdaba ₂ kisal-la 9-kam-ma us ₂	"Oferendas no pátio para Inana, nona ocasião"	6 NT 29
26	---		---
27	---		---
28	---		---
29	---		---
30	---		---

Tabela 5: Calendário cultural do templo de Inana em Nippur para o sexto mês

Fonte: ZETTLER, Richard L.; SALLABERGER, Walther. **Inana's Festival at Nippur under the Third Dynasty of Ur**. München: Walter de Gruyter, 2011 (tradução minha).

Ainda segundo Zettler e Sallaberger, as fontes “conhecidas de Nippur e Puzrish-Dagan confirmam que o rito principal do festival de Inanna ocorria na lua cheia⁴⁵⁵”, quando o governador de Nippur propiciava o retorno do tesouro da deusa, um ritual de re-dedicação das joias para a divindade. Tal devolução do tesouro ocorria no décimo quinto dia, após a deusa banhar-se, o ritual de purificação da estátua divina, algo que faz lembrar a primeira parte da narrativa do hierogamos, onde a deusa se purifica e coloca suas insígneas (adornos) de poder.

o festival de Inana em Nippur durou quinze dias, do décimo segundo ao vigésimo sétimo dia do sexto mês, depois que ela retornou de suas visitas para Enlil, chefe do panteão, e para Suen, seu pai, no festival mensal de Nippur no sétimo dia do mês. A chegada da deusa de volta ao seu templo foi comemorado com uma série de ritos

⁴⁵⁵ ZETTLER, Richard L.; SALLABERGER, Walther. **Inana's Festival at Nippur under the Third Dynasty of Ur**. München: Walter de Gruyter, 2011, p. 24.

que ocorreram no pátio, e aparentemente a estátua de culto estava posta lá antes que fosse colocada na cela novamente pelo resto do ano⁴⁵⁶.

Importante apontar que as escavações realizadas no templo de Inanna em Nippur revelaram pelo menos vinte níveis de construção e data do período da Primeira Dinastia, o que vem contribuir para afirmação da antiguidade e continuidade do culto, além é claro da expansão deste para além das muralhas de Uruk.

Durante o segundo mês, há referências de um banquete de Inanna que previa ofertas para a entrada do Gipar e do santuário que incluíam grãos e gado⁴⁵⁷. Marc Cohen aponta que devido às ofertas serem diferenciadas em regulares e não regulares indicaria que estas últimas referem à festa de Ano Novo.

Para ele um dos tabletes de argila que mencionam ofertas do rei a Inanna, em Uruk, e envolvem caprinos, ovelhas e grãos, que seriam destinadas ao santuário no décimo quinto dia do primeiro mês seriam indícios de um grande festival realizado em Uruk durante a lua cheia, uma vez que diz respeito às oferendas que fazem parte da Grande Oferta, portanto ligado a uma ocasião especial. Ainda, segundo ele, um hino a Ninegalla que faz referência ao festival de Dumuzi no Novo Ano sugere aspectos referentes ao casamento sagrado, esse hino data da época de Šulgi de Ur⁴⁵⁸.

O autor afirma que o Akiti, foi celebrado em Uruk, no terceiro milênio, duas vezes ao ano, no primeiro e sétimo mês, assim como em Ur, no período de Ur III. Além desses festivais havia outros, em que se levavam vários alimentos e animais no barco de An, um barco cerimonial que realizava a entrega de oferendas solene aos deuses, no entanto, esse festival ocorria no décimo mês em Uruk.

Se houve um festival ou celebração do hierogamos de Inanna é possível que tenha ocorrido durante um Akitu, como aponta o Cohen, pois há menção da data em um hino da divindade que registra o último dia do mês a data para os ritos onde os fieis deveriam comparecer e edificar uma cama para a divindade⁴⁵⁹.

Pois bem, de acordo com os calendários culticos, temos diversos ritos dedicados à divindade em momentos diversos do ano, essa prática não pode surpreender, uma vez que Uruk é sua cidade natal, da qual ela irradia influência sobre outras cidades, inclusive com

⁴⁵⁶ Ibidem, p. 24.

⁴⁵⁷ COHEN, Mark E. **The cultic calendars of the Ancient Near East**. Bethesda: CDL Press, 1993, p. 210.

⁴⁵⁸ Idem, p. 212.

⁴⁵⁹ Ibidem, 215.

templos dedicados a ela em diversas localidades. Então, um dos indícios diz que havia uma cerimônia onde uma cama era erigida para Inanna, e outros dizem que o rei e as oferendas vinham de barco para Uruk, inclusive há uma representação disso em um selo cilindro, datado do período de Jemdet Nasr, que pode ser vista abaixo na figura 12.

FIGURA 12
Desenho de selo cilindro.
Período de Jemdet Nasr, proveniente de Uruk, nível III. Atualmente compõem o acervo do Museu de Bagdá.



FONTE: AMIET, Pierre. *Art in the Ancient World: A Handbook of Styles and Forms*. London: Faber and Faber, 1981, p.136.

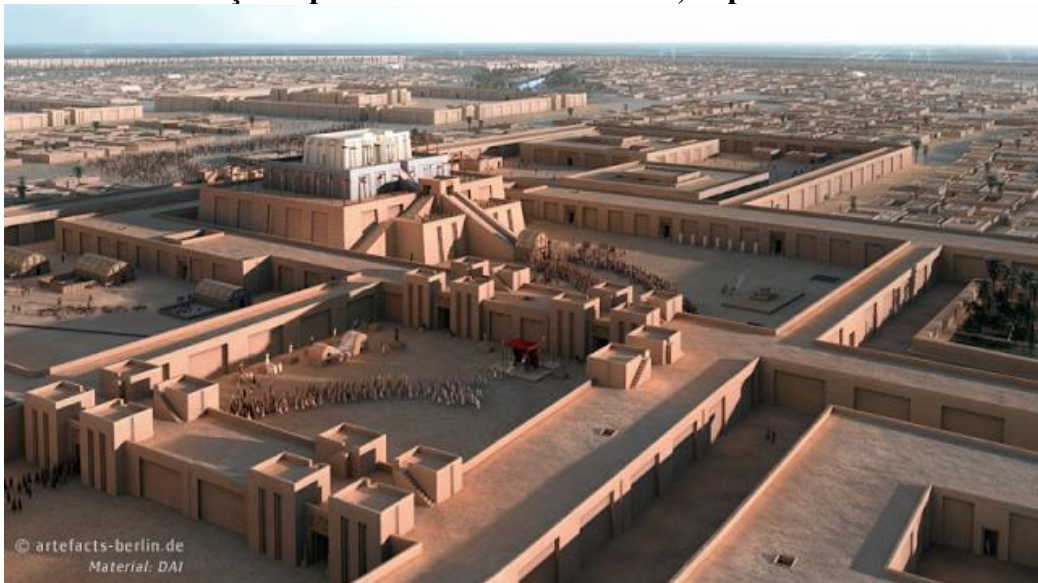
Logo, podemos aceitar que os documentos mencionados no início deste texto dizem respeito a uma cerimônia, que dava lugar na cidade de Uruk, onde o monarca chegava com seus presentes por via fluvial. Então havia um ritual do hierogamos? É o que procuraremos responder no próximo tópico. Nesse sentido também estaremos respondendo a questão de como as relações entre o sagrado e as práticas sexuais eram vivenciadas nessa temporalidade, ou seja, como se manifestavam por meio do hierogamos.

3.2 Entre indícios e características rituais: onde nos levam os elementos?

Para responder esta pergunta e a anterior, procuramos analisar os textos de acordo com as características do ritual apontadas por Marc Verhoeven:

A primeira característica é o formalismo, que corresponderia a um conjunto limitado e rigidamente organizado de expressões e gestos. De acordo com as fontes, os procedimentos para a execução do casamento é em si uma ato formal, tanto nos detalhes de sua execução como na pomposidade destas. Nota-se que o rei chega de barco trazendo presentes, enquanto a multidão espera no cais da cidade, esse ato solene deve ser realizado em público, pois o rei é o representante do povo e como tal deve proceder de forma a cumprir cada passo de forma a conseguir as benesses da divindade. Assim, toda Suméria esperava pelo monarca e se encantava com sua chegada⁴⁶⁰. O rei seguia com a procissão até a porta da Casa Guia do País, ou seja, o santuário do E-anna, levando suas oferendas.

FIGURA 13
Reconstituição hipotética da cidade de Uruk, no período de Ur III.



Fonte: Disponível em: <http://www.artefacts-berlin.de/portfolio-item/the-ur-iii-period/>.

⁴⁶⁰ [Šulgi, o pastor] conduz um barco, por [...] e pelos ME do principado, Sumer e Akkad se maravilharam.

Importante notar que há purificações, tanto do rei, quanto da divindade, há falas e gestos que denotam esse formalismo, como quando o monarca pára diante do templo e derrama água no chão, a elevação do altar para a divindade também denota um ato formal.

O trecho abaixo aponta a presença maciça do povo na celebração;

169-180. Quando o povo de cabeça negra se reuniram no palácio, a casa que aconselha a Terra, a casa guia de todos os países estrangeiros, a casa do rio de provação, um estrado está configurado para Ninegala . O rei divino permanece lá com ela. No Ano Novo, no dia dos ritos, {para que ela para determinar o destino de todos os países}⁴⁶¹

Vale ressaltar que um ato formal é aquele que contrasta com o informal, com o que se vive no dia a dia, então ir ao templo e erigir um altar, purificar-se ou seguir com a multidão em procissão não são ações cotidianas. Elas são executadas apenas em momentos especiais, e fazê-lo diante do povo além de tornar o ato visível e demonstrar que o rei segue o protocolo seria também uma forma de testemunhar a fidelidade real diante das regras das divindades.

Cada passo seguido pelo rei era testemunhado pelo povo e quando este não estava presente, a Assembleia estava ou o clero. Até mesmo a divindade executava fielmente o prescrito:

3-8. "Eu me banhei, eu me esfreguei com sabão. Eu me lavei com a água do jarro santo, eu me esfreguei com o sabão da bacia de pedra branca. Eu ungi meu corpo com bom óleo da bacia de pedra, e **eu vesti o vestido formal de forma adequada**. Assim eu me ocupava em casa".

9-18. "Eu coloquei Kohl em meus olhos, eu arranjei a minha nuca. Já lavei meu cabelo, eu testei minhas armas que farão seu reinado propício. Eu endireitei meu cabelo desgrehado na minha cabeça, eu apertei meus cachos soltos, e deixei o meu cabelo cair para baixo na parte de trás do meu pescoço. Eu coloquei uma pulseira de ouro no meu pulso. Eu coloquei pequenas contas lápis-lazúli volta do meu pescoço, e dispus seus botões sobre os meus músculos do pescoço"⁴⁶².

Percebe-se que o texto assinala que há trajes específicos para a ocasião, um vestido que deve ser colocado de forma adequada. Da mesma maneira, o leito nupcial deve ser confeccionado. Deve estar de acordo com a tradição.

O tradicionalismo seria outra das características do ritual, que pode ser conceituado como uma tentativa de realizar a atividade idêntica ou de acordo com as práticas culturais

⁴⁶¹ ETCSL: T. 2.5.3.1. *A šir-namursağa to Ninsiana for Iddin-Dagan (Iddin-Dagan A)*. Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.3.1#> . Consultado em agosto de 2018.

⁴⁶² ETCSL t.4.08.03. *A balbale to Inana (Dumuzid-Inana C)*. Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.03&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t40803.p10#t40803.p10>. Consultado em agosto de 2018.

anteriores. Como já mencionado o culto a essa divindade data do período de Uruk Antigo, onde há registros de oferendas à três personificações da divindade. No entanto, não há como relacionar esses registros de oferendas com a cerimônia do casamento sagrado. O documento mais antigo que traz indícios dessa atividade é o Vaso de Uruk, datado de 3500 aproximadamente.

Este artefato traz cinco faixas em alto relevo onde se representa a procissão em honra a Inanna, com oferendas por parte do rei e onde na última faixa encontra-se uma mulher a frente das portas do templo. Vale lembrar que em trabalho anterior, interpretei a personagem do limiar como sumo sacerdotisa de Inanna, na fonte anteriormente citada quem está à frente é Ningal, a mãe da divindade. Assim, o artefato e mesmo o documento escrito diz: não é Inanna à porta, ela não está lá, se encontra em outro lugar à espera da chegada do pretendente.

Tendo por fonte o Vaso de Uruk, atestamos que havia uma procissão em honra a divindade, que datava de período anterior à escrita⁴⁶³. Samuel Noah Kramer ao esboçar seu artigo sobre o casamento sagrado da deusa e Dumuzi. Acredita que antes dos “textos não é de se duvidar que os teólogos e poetas sumerianos tivessem conhecimento de uma tradição histórica segundo a qual Dumuzi desposava ritualmente Inanna na cidade de Eresh⁴⁶⁴”.

Além disso, seria improvável que os teólogos sumerianos inventassem tal rito a partir do nada. Segundo o autor, desde Šulgi, e possivelmente já anteriormente, o chefe da Suméria, quem quer que fosse “e qualquer que tenha sido a sede da capital, recebeu o título de marido de Inanna e, em outras palavras, de Dumuzi encarnado⁴⁶⁵”.

Assim, para esse estudioso, os teólogos sumérios não teriam desenvolvido um credo com característica significativa religiosa, política e econômica se não houvesse base histórica para a existência de um ritual praticado anterior à escrita, do Casamento Sagrado de Inanna e Dumuzi, que levou posteriormente os reis a assumirem seu lugar como avatar desse primeiro esposo⁴⁶⁶.

Dessa forma, Kramer afirma que as razões culturais de tal prática seriam simples, ao defini-la como produto da mentalidade mesopotâmica, onde a ideia de felicidade envolvia prosperidade, fertilidade e fecundidade que seriam garantidas pela competência do rei em

⁴⁶³ DUPLA, S.A. Construções do imaginário religioso no culto a Inanna na antiga mesopotâmia: símbolos e metáforas de uma deusa multifacetada (3200-1600 a.C. Ponta Grossa, UEPG, 2016, (Dissertação).

⁴⁶⁴ KRAMER, S. N. **Le Rite de Mariage Sacré Dumuzi-Inanna**. Revue de l'histoire des religions; 1972, vol. 181, n. 02, p. 122.

⁴⁶⁵ Idem, p. 129.

⁴⁶⁶ Idem, p. 129.

agradar a divindade⁴⁶⁷. Logo, o casamento entre Inanna e o rei era uma forma de assegurar as benesses da divindade e a sobrevivência da comunidade.

Os sumérios seriam “possuídos pela paixão pela riqueza e os bens materiais, típico de uma sociedade agrária, baseada unicamente na fertilidade da terra dos seres⁴⁶⁸”, assim, a teologia em torno do casamento do rei com Inanna teria sido motivada pelo desejo de riqueza e fertilidade, aspectos caros aos habitantes da Suméria anterior ao início do terceiro milênio.

Por isso, as celebrações em torno do hieros gamos, segundo o autor, as quais podem ser atestadas nas fontes, principalmente nas provenientes do período de Ur III, têm suas raízes em uma temporalidade muito mais antiga. Se levarmos em consideração a Lista de Reis, que data do primeiro cartel do terceiro milênio, onde consta o nome de Dumuzi como rei de Uruk e o Vaso de Uruk é possível afirmar que havia uma cerimônia relativa à chegada do rei no templo do E-anna, cujas raízes são anteriores aos documentos escritos e que possivelmente se refere ao hieros gamos da divindade com o rei.

Para Kramer:

Cada mito era, dentro da tradição oral até o momento em que foram escritas em tabletes de argila pela primeira vez, o produto de determinadas circunstâncias, problemas e fantasias, da sensibilidade e do modo de viver característicos do momento e do meio em que surgiram e que passaram a assumir algum valor. Com a transcrição dos mitos se romperam todos esses laços, muitos dos quais não se manifestavam de forma evidente dentro dos textos, e, assim estes textos puderam passar a ser lidos, relidos e pensados por e em si mesmos, sem necessidade de conhecer o, simplesmente, negando por completo, as condições em que originalmente haviam sido criados⁴⁶⁹.

Leo Oppenheim acredita que os textos produzidos não foram concebidos “para ser lidos, mas para serem transmitidos oralmente, e tomaram a forma de linguagem do momento e do lugar, apesar de pertencer a outro nível estilístico⁴⁷⁰”. Assim, os textos sumérios eram projeções de uma tradição baseada na oralidade e na difícil tradução para o sistema gráfico. Claro que a oralidade não foi substituída pela escrita, ela permaneceu concomitante a essa, mas nessa passagem de um nível para outro muito se perdeu e outros tantos nem mesmo foram escritos, pois vale lembrar que a escrita é seletiva, assim, muitos deuses e uma

⁴⁶⁷ KRAMER, S. N. **Le Rite de Mariage Sacré Dumuzi-Inanna**. Revue de l'histoire des religions; 1972, p. 129.

⁴⁶⁸ Idem, 130.

⁴⁶⁹ BOTTÉRO, Jean; KRAMER, S.N. **Cuando los dioses hacían de hombres: mitología mesopotâmica**. Tradución: Francisco J. G. García. Madrid: Akal, 2004.

p. 65.

⁴⁷⁰ OPPENHEIM, A. Leo. **La Antigua Mesopotamia: retrato de una civilización extinguida**. Madrid: Gredos, 2003, p.34

infinidade de vivências dos sujeitos daquela temporalidade não podem ser conhecidos, visto que não foram registrados.

Voltando a uma das características da divindade presente nos textos, Guendoly Leick assinala que Inanna teria mantido sua associação com o erotismo mesmo a contrapelo das mudanças periódicas de ênfase nos textos⁴⁷¹. Já Elizabeth Von Büren acredita que antes mesmo que os rituais fossem escritos eles estavam presentes na iconografia, que ela chama de obras de arte e retratariam os ritos religiosos dessa cultura⁴⁷².

A respeito do Vaso de Uruk, por exemplo, a autora afirma que:

Cada um delas (das faixas) apresenta uma ou mais fases de uma cerimônia, e, em certos casos, a disposição formal das figuras, ou uma ação repetida em mais de um momento implica uma sequência pré-ordenada de atos que se seguiram escrupulosamente todas as vezes que o rito foi realizado⁴⁷³.

Além disso, os tabletas pictóricos encontrados nos níveis III C e III B, do E-anna e um tablete paralelo do nível II, trazem lista de oferendas precisamente na mesma ordem, o que segundo a estudiosa, atestariam que os sacrifícios seriam realizados sempre da mesma forma, “de acordo com a regra estabelecida⁴⁷⁴”.

Paul Collins acredita que devido à escassez de referências à divindade em períodos tardios⁴⁷⁵, qualquer tentativa de reconstrução de seu culto, “na aurora da história deve, portanto, se basear inicialmente em evidências textuais de períodos muito posteriores⁴⁷⁶”, a maioria dos registros cuneiformes⁴⁷⁷ são provenientes de Ur III e da Dinastia de Isin-Larsa. Mas os detalhes presentes na documentação podem refletir crenças e práticas de períodos anteriores⁴⁷⁸, reafirmando, dessa forma, a força de uma tradição mais antiga.

Paul Collins⁴⁷⁹ afirma que, embora os indícios anteriores ao período acadiano sejam raros, os registros arqueológicos anteriores ao IV e III milênios revelam evidências de

⁴⁷¹ LEICK, G. **Sex and eroticism in Mesopotamian literature**. New York: Taylor & Francis, 2003, p.21.

⁴⁷² BUREN, E. Douglas Van. **Religious rites and ritual in the time of Uruk IV – III**. Archiv für Orientforschung/Institut für OrientalistikStable: 13 Bd (1939-1941), p. 32.

⁴⁷³ Idem, p 32

⁴⁷⁴ Ibidem, p. 32.

⁴⁷⁵ Antes da dinastia de Acade existe poucos registros que fazem menção à deusa.

⁴⁷⁶ COLLINS, Paul. **The Sumerian goddess Inanna (3400.2200 BC)**. UCL: Institute of Archaeology, 5, 1994.

⁴⁷⁷ Hinos, mitos e orações à divindade.

⁴⁷⁸ COLLINS, Paul. **The Sumerian goddess Inanna (3400.2200 BC)**. UCL: Institute of Archaeology, 5, 1994.

⁴⁷⁹ O autor utiliza as descobertas arqueológicas sobre o mito a “descida de Inanna ao Grande Abaixo”, ou ao Mundo Inferior, para verificar se os templos abandonados pela divindade, quando a sua ida ao encontro de Ereskigal, realmente existiram. Nessas escavações realizadas em território mesopotâmico foi possível comprovar a existência de vários templos, como o de Adab, de Bat-tibira, de Uruk e Lagash. Ver: COLLINS, Paul. **The Sumerian goddess Inanna (3400.2200 BC)**. UCL: Institute of Archaeology, 5, 1994

numerosos templos dedicados a Inanna, que testemunham um culto importante e generalizado⁴⁸⁰.

De acordo com os dados e as fontes disponíveis podemos concluir que os ritos em honra as divindades seguiam tradições anteriores à escrita e que buscavam, salvo as adaptações de cada contexto, manter uma ordem, realizar as cerimônias tal qual a primeira vez.

No trecho abaixo Inanna fala sobre este aspecto, da repetição, da lembrança, daquilo que deve ser lembrado:

O que eu te digo
Que o cantor teça em canções.
O que eu te digo,
Que passe da boca para o ouvido,
Que passe do ancião para o jovem⁴⁸¹

Até mesmo o caráter repetitivo dos mitos e hinos sumérios nos remete a ideia de algo já raigado:

No dia do desaparecimento da lua, o dia marcado (?), O dia em que o leito será inspecionado, o dia em que o senhor vai fazer amor, (...)

Ela (*Inanna*) o deseja, ela o deseja, ela deseja o leito. Ela deseja o leito que alegra o coração, ela deseja o leito. Ela deseja o leito do doce abraço, ela deseja o leito. Ela deseja o leito real, ela deseja o leito. Ela deseja o leito de rainha, ela deseja o leito.

Quando ela faz confortavelmente, quando ela faz confortavelmente, quando ela faz confortavelmente no leito; quando ela faz confortavelmente no leito que alegra o coração, quando ela faz no leito confortável; quando ela faz no leito do doce abraço confortável, quando ela faz confortavelmente no leito; (...)

ela cobre o leito para ele, cobre o leito para ele; ela cobre o leito para ele, cobre o leito para ele; ela chama o rei para seu doce leito, ela chama o amado⁴⁸²(...)

Assim, como dito em trabalho anterior:

a repetição faz parte desse tipo de laudatória, como a recitação de um sortilégio, a recorrência das frases invocam o poder da sexualidade, eram encantamentos que tinham um fim duplo, testemunhar a força da relação sexual ao se invocar o nome da divindade e seus elementos de poder e ratificar uma prática por meio da sabatina de seus atributos principais⁴⁸³.

Segundo a folclorista Diane Wolkstein, “por essa repetição ser lenta, estudada, quase hipnótica somos transportados para o interior de uma outra esfera – a do reino eterno dos

⁴⁸⁰ COLLINS, Paul. **The Sumerian goddess Inanna (3400.2200 BC)**. UCL: Institute of Archaeology, 5, 1994.

⁴⁸¹ WOLKSTEIN, Diane; KRAMER, S.N. **Inanna queen of heaven and earth: her stories and hymns from Sumer**. New York: Harper & Row, 1988, p.36.

⁴⁸² ETCSL: T.4.08.30, A song of Inana and Dumuzid (Dumuzid-Inana D1). Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.30#>. Consultado em agosto de 2018.

⁴⁸³ DUPLA, S.A. Construções do imaginário religioso no culto a Inanna na antiga mesopotâmia: símbolos e metáforas de uma deusa multifacetada (3200-1600 a.C. Ponta Grossa, UEPG, 2016, (dissertação), p. 60.

deuses, da alma, e da origem da vida⁴⁸⁴”. E é essa perspectiva de voltar *in illo tempore*, que permite caminhamos dentro de um dos aspectos presentes no ritual e continuamos na pista de traços que possam atestar sua prática.

Já em relação à disciplina invariável, ou seja, o conjunto de ações disciplinadas caracterizadas por um controle preciso e físico (coreografia), que de acordo com Marc Verhoeven, correspondem às cenas presentes no ritual que parecem seguir um roteiro meticuloso, cada passo dado, onde cada ação é medida, nos remetem a cerimônias onde os lugares são bem definidos, conjurados, estáticos, quer dizer, seguem uma lógica capaz de unir passado e futuro dentro daquele momento presente.

Como um ator o rei representa o primeiro esposo de Inanna, obedece às regras de chegada ao barco, à ordem da procissão, faz suas abluções antes de entrar no templo. Segue o cronograma de acordo com o que se espera. Nota-se que o rei chegar de barco é uma ação já ratificada, ela se encontra no cilindro selo datado de Jemdet Nars e nas fontes escritas posteriormente.

O local também segue a tradição, a “casa da ordálio fluvial”, o local onde se reúnem os cabeças negras: o santuário do E-anna. Transpor o limiar do santuário também tem um significado, o rei como representante do povo, adentra o mundo dos deuses e cumpre sua função de agradar a divindade. O limiar marca a passagem de nível a outro, de um mundo a outro, da vida e da morte. Transpor o limiar é ser aceito enquanto representante e provedor, voltar vitorioso é garantir mais um ano de fartura e bençãos.

Dessa forma, as ações precisam ter sucesso, devem ser executadas meticulosamente de acordo com as regras. O rei/ator precisa ter autocontrole, cada personagem deve assegurar o bom andamento da cerimônia para que ela tenha o efeito desejado, para que o caos desapareça e reine longa vida. Esses papéis sociais exigem regras de domínio, outra característica do ritual.

As regras para participar da coreografia são “formuladas, impostas e destinadas a restringir a ação e interação humana”, cada personagem tinha local de atuação bem definido, o povo nas ruas e fora dos portões do palácio; salvo aqueles que representam cada função na sociedade e devem prestar reverência após a consumação do *hieros gamus*. A Assembleia que ocupava lugar de destaque, pois era testemunho dos ritos internos do templo e o clero, pronto

⁴⁸⁴By this slow, studied, almost hypnotic repetition we are transported into another realm – the timeless realm of the gods the soul, and the origins of life. WOLKSTEIN, Diane; KRAMER, S.N. *Inanna queen of heaven and earth: her stories and hymns from Sumer*. New York: Harper & Row, 1988, p. 136.

a servir a divindade e sempre atento a cada passo dado pelos atores nessa reconstituição do primeiro casamento.

O clero atuava como uma espécie de diretor de cena, era ele que preparava a divindade, orienta as abluções e purificações, que direcionava o noivo até os quadris da noiva e que falava em nome da deusa. Cada ato, cada peça, cada objeto citado nas fontes assume uma função simbólica, os símbolos sagrados da divindade estavam presentes e eram rememorados em suas falas. Os elementos que compõem o vestuário de Inanna eram insígnias de sua autoridade e atestavam seu poder e sacralidade.

Assim, ao se lavar com água do jarro santo, se esfregar com sabão na bacia de pedra branca, o documento vai apontando cada item sagrado: o óleo com o qual unge o corpo, o vestido confeccionado para aquela ocasião, a forma como prende o cabelo, suas joias, o cinturão vem-homem-vem, o cetro que simboliza a realeza, o anel que coloca em seu dedo, são elementos de poder relacionados às funções da divindade.

Da mesma forma, os elementos que compõem o vestuário do rei, assim como suas oferendas (sandálias, peitoral, cetro, animais, grãos), objetos do mundo profano transformados em sagrado pelo momento do ritual. A cama e os lençóis de linho branco, o sexo que garante as benesses da divindade. Agradar a divindade era manter o equilíbrio do cosmos, proporcionar prosperidade e fartura.

Interessante notar, que as purificações e homenagens devem ser realizadas por todos, afirmando a ocasião como um momento solene e especial, época de contato com o sagrado. Sabemos que pessoas tanto do norte quanto do sul vinham a Uruk para essa celebração, que prestavam homenagem a Senhora do E-anna. A benção da divindade abrange Sumer e Akkad. O fragmento abaixo aponta seres humanos e natureza em reverência:

Os ministros que adornam imagens desfilam diante da pura *Inanna* (...)
Os homens jovens levando arcos cantam para ela, eles desfilam diante da pura
Inanna (...)
As pessoas de todas as terras levantam seu olhar até ela,
os homens se purificam, as mulheres se purificam,
o boi sacode a cabeça em sua canga,
a ovelha sacode o pó em seu curral,
as numerosas bestas de *Shakan*, as criaturas da estepe,
os quadrúpedes da vasta estepe,
as hortas e jardins, os canteiros, os verdes canaviais,
os peixes das profundezas, os pássaros do céu,
se apressam em prostrar-se diante da minha Senhora,
as criaturas viventes, numerosas pessoas dobram os joelhos diante dela.
As bur-shu-ma que foram convocadas e preparam grandes quantidades de comidas e
bebidas para minha Senhora.
Minha senhora apazigua as coisas em sua terra:

se há dança no país, se são celebradas festas, o homem jovem faz amor com sua esposa.
Minha Senhora lança seu benigno olhar sobre lá do centro do céu.
Eles desfilam diante da pura *Inanna*.
A Senhora do Entardecer, *Inanna* é sublime (...) ⁴⁸⁵.

Cada gesto descrito nas fontes apresentavam uma performance, eram ações simbólicas realizadas em público, que precisam de testemunhas/coparticipes. Todo esse jogo de espelhos, toda exuberância da cerimônia criava uma atmosfera que se difere do cotidiano, do profano. Uma espécie de realidade paralela, como disse Eliade, o homem se torna contemporâneo dos deuses, do primeiro momento da criação.

Segundo Verhoeven, as performances são muitas vezes “dramáticas ações que proporcionam experiências multissensoriais que podem ser memorável e até mesmo chocante. Além disso, o desempenho cria um contexto especial, no qual uma diferença clara é feita que o mundo circundante ⁴⁸⁶”.

Assim, todo o aparato estilístico de sons, cores, cada lugar ocupado pela plateia e pelos atores sociais criavam uma atmosfera que aproximava os seres humanos dos seres divinos e promovia a legitimação do rei e a restauração da ordem do universo. Vale lembrar que na Mesopotâmia, o rei era apenas o capataz dos seres divinos, o administrador de suas terras e bens, não legislava em causa própria, mas em prol da divindade.

Assim, levando em conta que o ritual é marcado por comportamento e uso de objetos simbólicos em contextos especiais ⁴⁸⁷, os indícios encontrados nas fontes apontam que elas se referem a um ritual religioso que tinha lugar na cidade de Uruk, durante as festividades de Ano Novo, em honra a deusa Inanna, divindade tutelar da cidade.

Verhoeven afirma que os “rituais são geralmente marcados por comportamento simbólico especial e o uso de contextos especiais e objetos”, que seriam recuperados pelos registros arqueológicos permitem aos estudiosos do ritual afirmar sua existência ou refutá-la com base nos dados e contextos onde o material foi produzido.

Com base no calendário litúrgico percebemos que a festividade devia ocorrer, na época da lua nova, não da lua cheia, pois o calendário fala do último dia do mês, então o rito devia ocorrer após o dia 15, entre os meses de março e abril, depois da cheia dos rios, uma

⁴⁸⁵ Ver PEINADO, Federico Lara. **Himnos sumerios**. Madrid: Molina 1988, p.36-39.

⁴⁸⁶ VERHOEVEN, Marc. The many dimensions of ritual. In: INSOLL, Timothy. **The archaeology of ritual and religion**. OXFORD: University Press, 2011, p.118.

⁴⁸⁷ Idem, p.119.

vez que se dava em época da colheita, daí a sabatina sobre o linho estar pronto para virar um lençol para o leito nupcial e todas as ofertas de grãos.

A cheia dos rios começa em setembro e vai até novembro, fato esse mencionado no texto do casamento sagrado, onde tudo que é considerado propício ao reinado é proclamado: *que haja cheia no Tigre e no Eufrates, no palácio que haja longa vida, nos campos que as ervas e plantas cresçam alto*, etc. Esses elementos de vida material só poderiam se concretizar efetivamente após a cheia dos rios, pois quando isto acontecia e os níveis baixavam novamente era possível plantar no lodo que se acumulava, a cheia também propiciava que novos dutos e canais fossem abertos e a água escoasse para lugares mais distantes, sem a necessidade de tanto esforço por parte das pessoas.

Assim, era preciso realmente que houvesse cheia, para que houvesse abundância de vida e colheita posteriormente. Também vale lembrar que o ano não era contado nas sociedades mesopotâmicas da mesma forma que a nossa, onde o ano começa em janeiro, o ano mesopotâmico inicia-se em março ou abril, não era fixo era variável⁴⁸⁸.

Dessa forma, encontramos nas fontes características do ritual elencadas por Verhoeven, o que nos leva a crer que se tratava de um ritual que dizia respeito a Inanna, no qual o rei também era protagonista e o representante da comunidade de fiéis. São essas personagens que conjuntamente ratificavam e legitimavam o ritual do hierogamos, uma vez que é preciso que a comunidade testemunhe o evento, que Inanna e o rei tenham um público a assistir seus esponsais. Por sua vez, o rei precisa de Inanna para ser aceito, não podendo haver ritual se as três personagens (divindade, rei e fiéis) não protagonizarem a cenas orquestradas para este fim.

3.3 O hierogamos como ritual: teorias e pistas sobre o prazer divino.

Gonzalo Rubio, acredita que o casamento sagrado fazia parte da “celebração do Ano Novo a partir da segunda metade do terceiro milênio para o início do segundo, o rei, representando Dumuzi, teria - ou, mais provavelmente, fingia ter - relações sexuais com uma mulher (talvez uma entu-sacerdotisa)⁴⁸⁹” que representaria a deusa Inanna. Para o autor, esta cerimônia teria sobrevivido até o primeiro milênio, onde se encontram pistas da celebração

⁴⁸⁸ O calendário com início do ano fixo data de 1564, decreto do rei Carlos IX, da França.

⁴⁸⁹ VERHOEVEN, Marc. The many dimensions of ritual. In: INSOLL, Timothy. **The archaeology of ritual and religion**. OXFORD: University Press, 2011, p. 268.

em textos que descrevem rituais reais tanto na Assíria quanto na Babilônia, mas tento como protagonistas outras divindades, como é o caso de Nabu e Nanaya.

Os textos de Ur III, da cidade de Lagash trazem a menção de que sacerdotisas passavam a noite no dormitório da divindade⁴⁹⁰, denotando uma possível relação entre essas duas personagens. Nas fontes denominadas o Círculo de Inanna, as referências são mais escancaradas, as relações entre Inanna e Dumuzi são descritas detalhadamente, em cada toque, em cada frase.

Ele esculpiu meus quadris com suas doces mãos,
O pastor Dumuzi encheu meu colo com creme e leite,
Ele acariciou meus pelos púbicos,
Ele aguçou meu útero.
Ele tocou com suas mãos em minha sagrada vulva,
Ele alisou minha nau escura com seu creme,
Ele tocou minha nau estreita com seu leite,
Ele me acariciou-me no leito.
Então eu acariciei o alto sacerdote no leito,
Eu acariciei o fiel pastor Dumuzi,
Eu acariciei seus quadris, a força do pastoreio da terra,
Eu decretei um doce destino para ele⁴⁹¹.

O trecho acima aponta para uma troca de carícias entre a divindade e Dumuzi, seu consorte, essas “preliminares” ocorreriam em um período específico, pois parece incorreto afirmar que a sanção do destino real ocorresse cotidianamente e não fosse objeto de uma cerimônia especial. Além disso, o leito preparado requer cuidados para sua confecção e foi erigido especialmente para agradar a divindade e tinha data determinada, deveria ser durante o desaparecimento da lua, ou seja, lua nova, em dia marcado para a inspeção do leito. Voltemos a um trecho já citado:

Quando ela faz confortavelmente, quando ela faz confortavelmente, quando ela faz confortavelmente no leito; quando ela faz confortavelmente no leito que alegra o coração, quando ela faz no leito confortável; quando ela faz no leito do doce abraço confortável, quando ela faz confortavelmente no leito; (...)
ela cobre o leito para ele, cobre o leito para ele; ela cobre o leito para ele, cobre o leito para ele; ela chama o rei para seu doce leito, ela chama o amado⁴⁹²(...)

Ou ainda:

170-180. (...) para que no dia do desaparecimento da lua os poderes divinos possam ser aperfeiçoados, uma cama é erigida para minha senhora .Espargida é purificada

⁴⁹⁰ RUBIO, Gonzalo. Inanna and Dumuzi: A Sumerian Love Story. *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 121, No. 2 (Apr. - Jun., 2001), pp. 268-274.

⁴⁹¹ KRAMER, S.N.; WOLKSTEIN, Diane. **Inanna queen of heaven and earth: her stories and hymns from Sumer**. New York: Harper & Row, 1988, p. 4.

⁴⁹² ETCSL: T.4.08.30, **A song of Inana and Dumuzid (Dumuzid-Inana D1)**. Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.30#>. Consultado em agosto de 2018.

com perfume de cedro e dispostas no leito para minha senhora, e um lençol é alisado em cima (?) do mesmo.

181-186. A fim de encontrar doçura na cama sobre o lençol da alegria, minha senhora banha suas santas coxas. Ela se banha para as coxas do rei; {ela se banha para (...) com a cabeça erguida ela vai para} as coxas de Iddin-Dagan . A Santa Inana esfrega-se com sabão; ela borrifa de óleo e essência de cedro no chão.

187-194. O rei vai para as coxas sagradas com a cabeça erguida (...) Ela vai para as coxas de Iddin-Dagan , ele vai para as coxas de Inana . Com a cabeça erguida Ama-ušumgal-ana deita ao lado dela e {acaricia suas coxas sagradas} (...) (diz:) "ó minhas santas coxas O minha Santa Inana !". Depois a senhora fez dele se alegrar com as coxas sagradas sobre a cama, depois de santa Inana fez dele se alegrar com as coxas sagradas na cama, ela relaxa com ele em sua cama (?): " Iddin-Dagan , você é realmente meu Amado!⁴⁹³"

Percebe-se que o leito desejado pela divindade não é um leito comum, mas o leito real, onde o senhor (rei/Dumuzi) vai fazer amor, um leito de rainha, ou seja, finamente elaborado, com um lençol de linho branco, salpicado de flores que lembram o lápis lazulli. No segundo trecho, o qual traz como avatar de Dumuzi, o rei Iddin-Dagan, é clara a junção carnal e a purificação ritual, o gesto de jogar perfume no chão e ir para “as coxas” apontam tanto a consumação quanto a performance ritual.

Além disso, o texto menciona um lugar especial para onde o rei iria, o Egal-Mah, para “derramar libações, para realizar rituais de purificação, amontoar ofertas de incenso, para queimar zimbros, para ofertar alimentos⁴⁹⁴”. Dessa forma, antes da consumação do casamento deveria haver uma purificação e oferta por parte do monarca, não apenas de presentes para a noiva, mas de sacrifícios em sua homenagem.

A cerimônia exigia também um banquete, o qual o rei preparava a frente da divindade, essa celebração deveria demonstrar a abundância do reino:

Ele organiza um banquete rico para ela. O povo de cabeça negra alinhadas à sua frente. Com instrumentos altos o suficiente para abafar o vento sul-tempestade, com doce sonoridade do instrumento *Algar*, a glória do palácio, e com harpas, a fonte de alegria para a humanidade, os músicos executam canções que encantam seu coração. O rei vê o que é comido e bebido, Ama-ušumgal-ana vê o que é comido e bebido. O palácio está em clima de festa, o rei está alegre. As pessoas passam o dia em meio a fartura. Ama-ušumgal-ana está em grande alegria. Que seus dias sejam longos no esplêndido trono! Ele orgulhosamente (?) Ocupa o estrado real⁴⁹⁵.

Dessa forma, o rei oferece um banquete para Inanna, um banquete que era reproduzido em cada lar, possivelmente como sinal de abundância ou desejo desta e também como

⁴⁹³ ETCSL: T. 2.5.3.1. *A šir-namursağa to Ninsiana for Iddin-Dagan (Iddin-Dagan A)*. Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.3.1#>. Consultado em agosto de 2018.

⁴⁹⁴ Idem, linhas 195-202.

⁴⁹⁵ Ibidem.

oferenda. Assim, enchia-se a mesa com queijo, sete tipos de frutas, onde se oferecia os primeiros frutos para a divindade, vertia-se cerveja escura e clara, assavam-se bolos de mel.

Nota-se que havia o costume de realizar logo pela manhã uma espécie de rito onde derramavam farinha com e sem mel e vinho ao nascer do sol. E o deus pessoal das pessoas também a serviam com alimentos e bebidas⁴⁹⁶. A ideia de deus pessoal deve-se ao fato dos mesopotâmicos se ligarem a apenas uma divindade durante toda a vida, mas aceitarem a existência de outros deuses, sendo, portanto, henoteístas. Assim, Inanna teria devotos mesmo entre aqueles cujo deus pessoal não era ela, ou pelo menos estes lhe renderiam homenagens nessa festividade juntamente com o restante do panteão.

Também é interessante notar que a divindade embora se prepare para cópula com purificações, é preciso que a terra esteja purificada para sua descida, o texto aponta que todos (os que estão envolvidos com a cerimônia, fiéis que vem de outros lugares e aqueles preparam a festividade) se apressam em deixar tudo purificado e organizado para a chegada da “sagrada Inana”. Assim, nos lugares “puros da planície, em seus lugares acolhedores, os telhados das habitações, nos santuários da humanidade, são oferecidos incensos, como uma floresta de cedros aromáticos são ofertados a ela. Eles purificam a terra para a senhora⁴⁹⁷”, e a celebram em canções.

Outro elemento também atestado na documentação é a virilidade do rei:

12-18. Quando meu doce precioso, meu coração, deitou-se também, beijaram-se com a língua, um de cada vez, então meu irmão dos belos olhos fez cinquenta vezes para ela, exausto esperando por ela, enquanto ela tremia por baixo dele em silêncio, em silêncio por ele. Minha querida preciosa passou o tempo com o meu irmão, colocando as mãos nos seus quadris⁴⁹⁸.

Dessa forma, pode ser dado como certo, que Inanna manteve uma relação carnal com o rei/pastor, cuja execução correta trazia prosperidade ao povo sumério. Mas quando o monarca partia para a terra sem retorno era preciso substituí-lo, encontrar alguém a altura de ser o avatar de Dumuzi, o primeiro amante. Essa preocupação em perpetuar o evento, em repetir periodicamente a cerimônia, podemos chamar de tradição e por estar relacionada à tradição, por manter traços, frases e atitudes da primeira cerimônia, podemos chamar isso de ritual.

⁴⁹⁶ Ibidem, linhas 150-162.

⁴⁹⁷ Idem.

⁴⁹⁸ ETCSL, T.4.08.04. **A balbale to Inana (Dumuzid-Inana D)**. Disponível: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.04#>. Consultado em agosto de 2018.

Como lembra Verhoeven é “através da ação ritual que as crenças religiosas são comunicadas, negociadas e transmitidas⁴⁹⁹”. Dessa forma, é possível afirmar que existia um ritual do casamento sagrado, voltado à crença de que os esposais com a divindade asseguravam a fertilidade de seres humanos e animais, a prosperidade do povo e a proteção contra catástrofes e guerras.

Se era uma sacerdotisa Entu, ou uma das esposas do rei, a questão parece irrelevante, visto que geralmente as mulheres da corte estavam envolvidas com alguma função clerical. Ainda sobre o ritual, Leo Openheim, em sua obra “Mesopotâmia: retrato de uma civilização extinta”, acredita que em relação à performance, nessa cultura podemos classificar três tipos de rituais nessa categoria: orações, textos mitológicos e textos rituais.

Para o autor, as primeiras categorias de textos, que faz parte das práticas religiosas mesopotâmicas e estão sempre combinadas ou associadas a rituais, os quais são descritos meticulosamente ao final das orações, inclusive com movimentos e gestos que compõem a suplica onde pode ser oficiante um sacerdote ou o próprio pedinte. Para o autor, “nas orações encontramos dois temas principais: de um lado, a anunciação de uma experiência com o divino, e de outro, a expressão de um modo quase mitológico da própria experiência do devoto⁵⁰⁰”.

Já os textos mitológicos, se assim, podemos qualificá-los, visto que esse termo se refere, a mitos e obras literárias, que evocam certa imagem mitológica, dizem respeito, para o autor, às formulações literárias que eram obras de poetas sumérios da corte, as quais os escribas paleobabilônicos vieram a imitar posteriormente. Essas obras “contêm adaptações feitas para um público relativamente recente, de elementos mitológicos simples, e frequentemente primitivos, pálidos reflexos de histórias que circulam entre determinados grupos da população mesopotâmica, trazidos de um passado longínquo⁵⁰¹”.

Nesse sentido, convém dizer que, os mitos em cuneiforme (sumério e acádio) são desde sempre os mais antigos ao que se refere aos testemunhos escritos, em nenhum lugar são tão antigos, que aqueles que encontramos em outros tempos e lugares⁵⁰².

⁴⁹⁹ VERHOEVEN, Marc. The many dimensions of ritual. In: INSOLL, Timothy. **The archaeology of ritual and religion**. OXFORD: University Press, 2011.

⁵⁰⁰ OPPENHEIM, A. Leo. **La Antigua Mesopotamia: retrato de una civilización extinguida**. Madrid: Gredos, 2003, p. 174.

⁵⁰¹ Idem, p. 176

⁵⁰² Ibidem, p. 176

O terceiro grupo apontado por Oppenheim, assim como o segundo, nos interessa para a discussão deste tópico, uma vez que são textos que trazem numerosas descrições de rituais, que se executava frequentemente nos santuários, por sacerdotes e técnicos do templo.

Estes textos descrevem, quase sempre com muitos detalhes, os atos particulares de um determinado ritual, as orações e formulas que se deveria recitar (citadas integralmente ou bem por seu incipit), assim como as oferendas e o aparato sacrificial necessários; em resumo, logram transmitir-nos parte das atividades que se desenvolviam no interior de um templo mesopotâmico⁵⁰³.

Assim, estes textos trazem de forma detalhada, a performance ritual, como é o caso do festiva de Ano Novo babilônico, que possivelmente tem suas raízes no período présargônico, mas o qual não podemos datar com exatidão, dado a natureza furtiva das fontes, portanto a antiguidade a que remonta tais rituais e festividades só pode ser pressuposta, por meio dos resquícios arqueológicos a que as fontes estão sujeitas⁵⁰⁴.

Assim, o autor aponta, que embora, emersa em um tempo que não pode ser recuperado, dado a escassez de documentação escrita, a religião mesopotâmica tem como uma de suas principais características os rituais religiosos, os quais permitem uma reencenação de atos e cenas que remontam uma tradição mais antiga e baseada na oralidade.

A religião mesopotâmica apresenta-se como uma religião tradicional e não histórica, isto é, não revelada, a religião mesopotâmica se apresenta como uma acumulação complexa de múltiplas camadas. Desenvolvimentos locais impulsionados por pressões políticas, crescimento atrofiado e mutações de origem incerta que surgiu em um dado momento do tempo, produziu o que podemos considerar um aglomerado clástico, para usar um termo tomado da geologia. A partir de uma perspectiva diacrônica, estas formações são de uma complexidade inimaginável e proteica, que desafiam as análises e inclusive a própria identificação de seus elementos⁵⁰⁵.

Logo a religião mesopotâmica não pode ser pensada para o autor sem suas formulas rituais, seus textos mitológicos e sua performance que vai de encontro a vontade dos deuses, expressas em diversos momentos e eventos ligados ao templo.

No entanto, é preciso cautela, quando abordamos os textos mesopotâmicos, é preciso levar em conta o aparato estilístico e o público a que se destinavam tais narrativas. Embora, a perspectiva dos textos fosse criar uma cena mental, ou uma narrativa imagética que levasse o público presente a aceitar tal cena como verdadeira, e, portanto prenehe de sentido, as

⁵⁰³ OPPENHEIM, A. Leo. **La Antigua Mesopotamia:** retrato de una civilización extinguida. Madrid: Gredos, 2003, p. 176.

⁵⁰⁴ Samuel Noah Kramer afirmou que o casamento sagrado com Inanna data do rei Emerkhar, e que a divindade só teria desposado Dumuzi posteriormente.

⁵⁰⁵ Idem p. 179

personagens que ele evocava são construídas e adaptadas aos diversos pelos momentos históricos.

E ao serem pressionadas por tais contextos, as narrativas se ressemantizavam, assumiam funções e papéis que não eram seus na origem⁵⁰⁶, mas que ao adaptar-se traziam a luz outros sujeitos e revelavam toda complexidade e conflitos dos momentos em que foram reelaborados.

Hallo e Baruch apontam o problema na análise de Oppenheim, para os autores:

As fontes rituais a que o professor Oppenheim se refere são prescrições, e a distinção significativa entre prescritivo e descritivo, ao classificar os tipos de textos rituais é confusa em sua terminologia. Os textos rituais prescritivos são, de fato, relativamente raros e geralmente tardios na Mesopotâmia, embora sejam mais comuns entre os hititas, e são atestados também entre os israelitas dos tempos bíblicos. Uma fonte textual muito mais promissora para o estudo da "religião da Mesopotâmia", e que não é utilizada plenamente como tal nas discussões do professor Oppenheim, é o ritual descritivo. Este é um tipo do texto escrito após o evento e não pretendido como um manual ou um código do procedimento ritual, mas como um registro de despesas cúlticas. Por sua própria natureza, esses textos são livres das distorções que afetavam as prescrições mais estilizadas. São contas administrativas desapaixonadas que registram eventos reais, ao invés de projetar um desempenho piedoso. Seu ponto de vista é, portanto, mais objetivo, e eles refletem uma preocupação substantiva com bens e serviços, o que nos proporciona um olhar muito desejado de como a instituição religiosa foi realmente mantida⁵⁰⁷.

Nesse sentido, parece-nos mais correto utilizar para análise ambos os textos, descritivos, visto que permitem que se perceba todo o aparato de valores, símbolos e metáforas que compõem a performance dos rituais religiosos nessa cultura. Daí os indícios de determinado ritual estar postos nos calendários culticos, por exemplo, permitindo que se confirme a hipótese da existência de determinada festividade em honra às divindades em momentos específicos, cujas pistas também encontramos nos textos literários e rituais.

⁵⁰⁶ É importante colocar que o termo origem utilizado aqui, não se refere de forma alguma aquele momento perdido nas brumas do tempo, mas aos contextos que podem ser recuperados e datados, seja por fontes arqueológicas ou filológicas.

⁵⁰⁷The ritual sources to which Professor Oppenheim refers are actually prescriptions, and the significant distinction between prescriptive and descriptive, in classifying the types of ritual texts is confused in his terminology. Prescriptive ritual texts are indeed relatively rare and generally late in Mesopotamia, although they are more common among the Hittites, and are attested as well among the Israelites of biblical times. A much more promising textual source for the study of "Mesopotamia religion", and one which is not utilized fully as such in Professor Oppenheim's discussions, is the descriptive ritual. This is a kind of text written after the event and intended not as a manual or code of ritual procedure, but as a record of cultic expenditures. By their very nature, such texts are free from the distortions which affected the more stylized prescriptions. They are dispassionate administrative accounts which record actual events, rather than projecting pious performance. Their point of view is thus more objective, and they reflect a substantive concern with goods and services, affording us a much desired look at how the religious establishment was actually maintained. Hallo, p. 17- 18. BARUCH A Levine.; HALLO, William W. OFFERINGS TO THE TEMPLE GATES AT UR. **Hebrew Union College Annual:** Vol. 38 (1967), p. 17-18.

Até porque a literatura mesopotâmica era rica em material de cunho religioso, mas ao que tudo indica não referenciava um em detrimento de outro. Seus mitos contavam a gesta dos deuses, explicavam a organização do universo e davam sentido ao universo material e espiritual dessa cultura. Nos hinos de louvor que trazem aspectos do ritual do hierogamos, percebemos que a presença de referências a essa festividade é uma recorrente, assim como a ideia de junção carnal entre o rei e a divindade.

Os monarcas de Ur III quiseram deixar registradas suas relações pessoais com a divindade, entre eles Šulgi e Naram-Sin, mesmos os hinos que eram dedicados aos reis, ainda mencionam Inanna como esposa e protetora desses, como é o caso do hino dedicado ao Šulgi, onde este diz ser aquele que é destinado ao deleite de Inanna⁵⁰⁸ ou aquele dedicado a Ishbierra, onde este diz que construiu um leito para a divindade:

Ele construiu para ela um leito [...] e depois o colocou no templo de Inanna [...] [a direita] e a esquerda ele [colocou] um leão⁵⁰⁹.

Após os monarcas de Ur, aqueles de Isin-Larsa também disseram amantes da divindade, como é o caso de Lipit-Ishtar, cantado como desejado esposo de Inanna, a delícia de seu coração⁵¹⁰.

Lipit-Ishtar, o filho de Enlil, sou eu.
No palácio real, meu domicílio, eu entro:
Minha esposa, a sagrada Inanna,
Tem tornado firme o fundamento do meu trono.
Para o leito, o lugar de alegria de [seu] coração, [vou até ela]:
Por muito tempo, para sempre ele me abraça.
Nesse lugar eu queria passar, com juventude e coração alegre,
Todos os dias com a senhora do Céu⁵¹¹!

Dessa forma, o aparato de imagens e símbolos criados em torno da festividade, bem como as descrições detalhadas da cópula e da relação especial com o rei apontam sempre para a consumação do casamento. Nesse sentido, os ex-votos denominados amantes abraçados no leito parecem vir de encontro a essa relação sexual estabelecida entre o monarca e a divindade.

No próximo tópico buscaremos discutir essa relação das imagens materializadas e sua possível relação com o ritual, ou seja, como memória deste. Para concluirmos esse tópico apontamos que de acordo com as pistas narradas nas fontes, havia um ritual de hierogamos,

⁵⁰⁸ PEINADO, Federico Lara. **Himnos sumerios**. Madrid: Molina 1988, p. 163.

⁵⁰⁹ Idem, p. 169. Ishbierra (2017-1985) fundou a dinastia de Isin, após se rebelar contra o rei Ibbisin.

⁵¹⁰ Ibidem, p. 181.

⁵¹¹ PEINADO, op. cit, p. 184-185 (tradução minha).

onde Inanna foi o objeto principal de culto e cuja magnitude em termos estilísticos e a dimensão de tal festividade contribuiu para perpetuação do culto, ratificou o reinado dos soberanos, além de servir de modelo comportamental reproduzido no cotidiano das pessoas comuns. Mas quem eram essas pessoas?

Os devotos de Inanna eram provenientes de diversos estratos sociais, nas apenas os monarcas e pessoas influentes conhecemos pelos nomes, por meio de estatutárias, dos objetos oferecidos a divindade e dos documentos administrativos e clericais. As pessoas comuns permanecem anônimas, são quantificáveis devido o imenso depósito de material arqueológico, caracterizado como ex-votos e amuletos, aparecem nas fontes de forma generalizada, como os cabeças negras, o povo, a assembleia, gente do sul e do norte, de Sumer e Akkad, constituem a grande massa sem rosto, cujas vozes lemos nos silêncios das fontes e os sussurros nos requícios de sua devoção, materializada em pequenas placas de argila ou de algum metal que não foi corroído pelo tempo.

3.4 Práticas sexuais, devotos e ex-votos: exemplo sagrado para práticas mundanas.

Sobre uma cama estilizada, cujo traçado demarcado só permite que duas pessoas compartilhem o lugar se estiverem efetivamente muito próximas, dois corpos aconchegam-se nas preliminares do ato sexual. A jovem mulher do lado esquerdo, seios levantados e em oferecimento ao homem ao seu lado, roça a perna por entre as coxas do amante, como se preste a virar-se para ficar por cima. Sob o olhar fixo um do outro, o homem desliza a mão dá cintura em direção à região pubiana de sua parceira.

A cena da imagem, esculpida em terracota (figura 19), foi denominada de “amantes abraçados” e encontra-se no museu do Louvre. São frutos das escavações em Susa e datam de 1600 aproximadamente. São imagens comuns, encontradas em algumas câmaras do complexo templário, ou sob o beiral das portas de casas residenciais⁵¹². Imagens tão comuns quanto aquelas projetadas em selos cilindros, são relatos e testemunhos, “são pegadas de homens de

⁵¹² ASSANTE, J. *Sex, Magic and the Liminal Body in the Erotic Art and Texts of the Old Babylonian Period*. Rencontre Assyriologique Internationale. Helsinki, July 2-6, 2002.

outros tempos que quiseram atestar sua presença, manifestar uma intensão, são rastros”, como diria Sandra Pesavento⁵¹³.

Para fazer parte do mundo real ou evocá-lo a imagem deve ter o mínimo de verossimilhança com o mundo vivido para que sejam aceitas pela sociedade e para que sejam críveis⁵¹⁴. Assim, partimos do pressuposto, de que a cena confeccionada, em uma superfície de menos de 10 centímetros, diziam respeito ao mundo vivido, ou ao menos a uma aspiração deste.

As considerações de Sandra Pesavento são de grande importância para nossa temática, visto que, na sociedade mesopotâmica o mundo dos deuses é análogo ao do ser humano, com suas paixões, relações de ódio e desejo, seus conflitos por poder e interesse.

As ações, práticas e organização social inspiram-se na hierarquia divina, o homem, como lembra Eliade, reproduz o universo em escala microscópica. Nesse sentido, imagem e imaginário são conceitos imbricados e que devem ser trabalhados conjuntamente, uma vez que o imaginário é um sistema de ideias-imagens ”de representação coletiva, que atribuiria à sociedade uma identidade, legitimaria um poder e concederia modelos de conduta para seus membros⁵¹⁵”.

Mais que isso, o imaginário “enquanto representação revela um sentido ou envolve uma significação para além do aparente. É, pois, epifania, aparição de um mistério, de algo ausente e que se evoca pela imagem e pelo discurso⁵¹⁶”. E é sobre esse sentido e essa alusão para além do aparente que os ex-votos de Inanna apontam, pois se trata também de uma epifania, já que se refere a uma divindade, se relaciona a um mistério, visto que a sexualidade na Mesopotâmia era uma categoria do sagrado, é representação da divindade, atesta sua presença e ausência, sua funcionalidade.

Na Mesopotâmia, as imagens fazem parte do imaginário religioso, como símbolos do sagrado, como memória de suas façanhas ou relatos sob outros traços e se constituem uma importante fonte de análise para diversas disciplinas. Sandra Pesavento e David Freeberg, entre outros, a muito vem discutindo as relações das imagens com o imaginário, a primeira sob a perspectiva da história, e o segundo, sob a história social da arte, a teoria da resposta.

⁵¹³PESAVENTO, Sandra. O Mundo da Imagem: território da história cultural. In. PESAVENTO, Sandra Jatahy; SANTOS, Nádia Maria Weber; ROSSINI, Miriam de Souza. **Narrativas, Imagens e Práticas Sociais**. Porto Alegre: Editora Asterisco, 2008,

⁵¹⁴ PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em busca de uma outra História: imaginando o imaginário. **Revista Brasileira de História**, n. 29, 1995.

⁵¹⁵Idem, p. 16.

⁵¹⁶ Ibidem, p. 16.

A autora destaca que:

A realidade é recriada pelo imaginário, preenchendo lacunas, suprimindo os silêncios. Tais processos de representação visual e mental da realidade exemplificam bem o caráter de representação da imagem. Os símbolos das imagens armazenadas na memória apresentar-se-ia como traço de uma energia vital e de um investimento do mundo produzido ao longo das épocas, a reatualizar-se no tempo, mas fazendo parte de uma herança imagética comum⁵¹⁷.

Nesse sentido, o ex-voto se constitui como um símbolo, uma vez que: o símbolo se expressa por uma imagem, que é o seu componente espacial e por um sentido, que se reporta a um significado para além da representação explícita ou sensível⁵¹⁸.

FIGURA 14
Placa de terracota amantes abraçados no leito



Fonte: LEICK, G. **Sex and eroticism in Mesopotamian literature**. New York: Taylor & Francis, 2003.

⁵¹⁷ PESAVENTO, Sandra. O Mundo da Imagem: território da história cultural. In. PESAVENTO, Sandra Jatahy; SANTOS, Nádia Maria Weber; ROSSINI, Miriam de Souza. **Narrativas, Imagens e Práticas Sociais**. Porto Alegre: Editora Asterisco, 2008, p. 103.

⁵¹⁸ FREEDBERG, David. **El poder de las imágenes**. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta, Madrid: Cátedra, 1992, p. 22.

Mas qual o sentido do ex-voto dedicado a Inanna?

Lembre-nos que Inanna foi conhecida como deusa da guerra e do amor, desse amor carnal que prefiro chamar de práticas sexuais, uma vez que a concepção dos autores clássicos são um tanto vitorianas, para usar as palavras de Foucault. Enfim, há certo puritanismo para se falar de nossas aptidões noturnas ou para aceitar que uma mulher (Inanna era mulher) tenha certas liberdades que até então deveriam pertencer aos homens.

Como deusa das práticas sexuais, Inanna era procurada para resolver querelas de toda ordem relacionada a essas performances, um casamento frio, um desejo não correspondido, e tantos outros motivos de ordem sentimental e material⁵¹⁹.

Assim, a imagem deste ex-voto diz respeito às práticas sexuais dos devotos da divindade, cujos desejos e intenções não estão gravados nessa placa de argila, mas que indubitavelmente falam sobre sexo, do desejo deste, da concretização do ato e da proteção referente a todos os aspectos em que este estivesse presente.

Julia Assante menciona que no erotismo visual e textual do período babilônico antigo, sexo e corpo têm aplicações mágicas. Para a autora, “a intenção mágica está na base da literatura erótica babilônica antiga, não importa o gênero⁵²⁰” e essa questão tem sido ignorada pelos estudiosos da cultura mesopotâmica. Além disso, a autora aponta que a erótica visual desse período tem sido pouco estudada. Segundo ela:

As imagens de barro surgiram a partir da mesma consciência cultural que os textos, a consciência de que assume-se uma potência sobrenatural do organismo na excitação sexual. Eles pertencem a um grupo de talvez milhares de placas de feitas de pequenos moldes produzidos em massa. Na indústria Babilônica antiga de placas fabricadas há quase oito motivos padronizados, incluindo as variedades sexuais, que circularam em toda a Mesopotâmia há mais de três séculos⁵²¹.

Das três tipologias de relevos eróticos, os ex-votos se enquadram no segundo, aquele quem que os amantes encontram-se em olhar mútuo e geralmente na cama. Os outros dois seriam o coito *a tergo* e das mulheres nuas em posturas de exibição sexual⁵²².

Para essa autora, as placas estão relacionadas à magia simpática praticada por meio de metáforas e analogias⁵²³. Durante o período babilônico antigo, Inanna era a divindade do

⁵¹⁹ Lembre-mos que a questão da fertilidade era muito importante na Mesopotâmia.

⁵²⁰ ASSANTE, J. **Sex, Magic and the Liminal Body in the Erotic Art and Texts of the Old Babylonian Period**. Rencontre Assyriologique Internationale. Helsinki, July 2-6, 2002, p. 27.

⁵²¹ Idem, p. 27.

⁵²² Idem, p. 27.

⁵²³ As considerações da autora partem do pressuposto que tais relevos ficariam nos limiares das portas e portões, e que o próprio imaginário seria um limiar. Atesta ainda a importância dos limiares na sociedade mesopotâmica,

limiar. Assim, na cena da cama, comum a vida doméstica, estaria relacionada à potencialidade de Inanna como divindade das práticas sexuais, visto que esta em diversos momentos havia vivido aventuras sexuais, relatadas nos documentos escritos.

Assante aponta que Inanna é protagonista em duas versões distintas, uma em que representa as mulheres solteiras em busca de sexo na taberna e outra em que seria a noiva à beira da cama de Dumuzi.

Como os locais mundanos, estes aspectos de Inanna refletem a vida cotidiana dos não-elite, o mesmo grupo para o qual foram feitas as placas. Especificamente, eles correspondem aos dois percursos de vida tipicamente disponíveis para as mulheres que não pertenciam a elite da Mesopotâmia⁵²⁴.

Testemunho material de desejos, os ex-votos são representações não apenas do ato sexual, mas de uma das características divinas de Inanna, o da divindade das práticas noturnas, do coito enquanto poder e prazer. Seu traçado remete ao ato e a deusa, *representatio*.

Se como colocou Pesavento, a imagem se constitui como uma construção, “uma interpretação, uma recriação do real. Ela traduz uma experiência do vivido e uma sensibilidade⁵²⁵”. Então o ex-voto de Inanna diz respeito à experiência do ato sexual e as formas de sensibilidades a que estas mesmas experiências podem estar relacionadas. Ela evoca uma cena mental, ela exprime uma tendência mundana, mas coberta pelo véu do sagrado.

Sua importância para a análise reside em sua simbologia, e na sua relação com o ritual, uma vez que, segundo David Nadali, este precisa de imagens para obter um significado mais significativo e eficácia na sociedade. Assim:

A ritualização e compreensão de imagens em rituais e, inversamente, de rituais envolvendo imagens podem ser adequadamente decodificadas através do conceito de corpo: o corpo ritual consiste em regras e performances envolvendo outros corpos (corpo de imagens, o corpo do espectador e participante no ritual)⁵²⁶.

citando exemplos de divindades do limiar e de símbolos de proteção, como leões e cão, figuras geralmente associadas como guardiões de entradas. Em relação a anatomia sexual, lembra que o orifício do corpo era chamado Ka, em sumério, e babu, em acádio, os quais podem ser traduzidos por porta ou portão, logo luminal. Para mais detalhes ver: ASSANTE, J. **Sex, Magic and the Liminal Body in the Erotic Art and Texts of the Old Babylonian Period**. Rencontre Assyriologique Internationale. Helsinki, July 2-6, 2002.

⁵²⁴ ASSANTE, J. **Sex, Magic and the Liminal Body in the Erotic Art and Texts of the Old Babylonian Period**. Rencontre Assyriologique Internationale. Helsinki, July 2-6, 2002, p. 29.

⁵²⁵ Idem, p. 103

⁵²⁶ NADALI, Davide. When ritual meets art. Rituals in the visual arts versus the visual arts in rituals: the case of ancient Mesopotamia. **Rivista studi Orientali Supplemento**. Rome, LXXXVI, p. 210.

Para o autor, os artefatos visuais envolvidos em rituais podem ser o sujeito agente da ação, ou em outras ocasiões sofrerem a eficácia e o alvo do ritual. Enquanto corporeidade, o ex-voto trata de dois específicos: o corpo da mulher (logo da deusa ou de sua representação) e o corpo do rei, no qual o homem comum se espelha e deseja se igualar (imitar).

Assim, a imagem levada ao templo, representava ao mesmo tempo o corpo do devoto e o de Outro, mas envolto em todo mistério da divindade. Da mesma forma que quando usado como amuleto, traduzia a presença da deusa ausente para a proteção dos lares e das relações que nele se estabeleceram.

Nesse sentido David Freedberg fala do poder das imagens e de como elas se tornam aquilo que aparentam ser. Segundo ele:

Temos que considerar não apenas as manifestações e a conduta dos expectadores, senão também a efetividade, eficácia e vitalidade das próprias imagens, não só o que fazem os expectadores, senão também o que as imagens parecem fazer, não só o que as pessoas fazem como consequência de sua relação com a forma representada na imagem, mas também o que esperam que essa forma faça e porque têm tais experiências sobre elas⁵²⁷.

Assim, atribuir tanta atenção a uma simples peça de argila faz sentido por aquilo que ela representou aos devotos, falando de relações mundanas justificadas pelo mundo divino. Seu poder (das imagens) se constituía daquilo que elas representavam “de seu exemplo e beleza, não de sua estrutura material de ouro e joias⁵²⁸”. Por isso, para o autor, as imagens estão animadas no sentido mais literal da palavra. Mas se por um lado, a imagem, segundo Freedberg, só adquire seu poder ou eficácia depois de ter sido consagrada, podemos supor que a colocação de tais imagens no tempo seria uma forma de consagração, um ritual particular para liberação do poder presente no artefato.

Em relação a sua presença na entrada das casas ou cômodos do casal, questiono se tais imagens eram adquiridas nos templos, já consagradas, ou levadas a esses para consagração e posterior colocação no lugar para proteção. A primeira hipótese parece ser a mais correta, visto que era comum nessa cultura o ritual para abrir olhos e boca das divindades, assim a consagração dos artefatos pelo pessoal do tempo parece uma hipótese razoável, tanto para os ex-votos depositados nas dependências do complexo, quanto aqueles trasladados para a casa do fiel.

⁵²⁷ FREEDBERG, David. **El poder de las imágenes**. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta, Madrid: Cátedra, 1992, p. 14.

⁵²⁸ Idem, p. 39.

Ainda sobre a corporeidade dos ex-votos, o autor coloca que estes buscam ser o mais fiel possível à realidade. Assim, as personagens desenhadas nas pequenas placas seriam replicas de aspectos da realidade e um esforço do artista em aproximar o máximo possível os traços daquele da divindade, como um retrato reproduzido centenas e centenas de vezes, dado a quantidade de devotos que as adquiriam.

Além disso, os ex-votos constituíssem como símbolos, e como tal são expressões do mundo e do lugar que o homem ocupa nele, estão presentes em todas as épocas, “os símbolos envelhecem com as civilizações⁵²⁹”, daí a dificuldade de ressuscitar a linguagem original que fala por meio deles, principalmente numa cultura extinta, como é o caso da mesopotâmica.

Já segundo Michel Vovelle, essas imagens (ex-votos e imagem pia) “testemunham cada qual a seu modo, a devoção e piedade individual: o primeiro como reação individual (embora objeto exposto em público) e o segundo como representação estereotipada (portanto, reflexo de uma atmosfera coletiva), porém de uso doméstico⁵³⁰”.

Dessa forma, o ex-voto traz uma confissão individual e coletiva, traduz o segredo das consciências, é uma sensibilidade acima de tudo popular⁵³¹, logo fala das pessoas comuns, da forma como viam o mundo e como o traduziam. Traduz também sua forma de aproximação do sagrado, uma forma humilde, simples, mas que detem na pobreza de seus artefatos toda a complexidade de sua percepção do mundo divino e de aproximação a ele.

Vovelle acredita que a religião popular, é um terreno privilegiado para a “utilização da base iconográfica na longa duração das evoluções seculares⁵³²”, isso quer dizer, que a iconografia fala mais das crenças das camadas subalternas da população, visto que como é o caso da Mesopotâmia, o sistema de escrita era destinado às classes mais abastadas, tornando-se a imagem o sistema gráfico das classes populares e cuja didática foi apropriada pela elite, principalmente quando queria divulgar seus feitos e os dos deuses de forma rápida e de fácil compreensão.

Como apontou o autor:

Como documento cultural, o ex-voto é uma mensagem codificada, desenhada, pintada, transmitida por pessoas que em sua maioria não dispunham de outros meios de expressão para testemunhar suas crenças, receios e esperanças. Confissão inconsciente

⁵²⁹ WIDENGREN, Geo. *Aspetti simbolici dei templi e luogui di culto de vicino Oriente Antico*. **NUMEN**: vol. 07, fasc. 1 (janero de 1960), p. 24.

⁵³⁰ VOVELLE, M. **Imagens e imaginário na história**: Fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX. Tradução de Maria Julia Goldowasser. São Paulo: Ática, 1997, p.23.

⁵³¹ Idem, p. 23-4.

⁵³² Ibidem, p. 27.

ou extorquida mediante artifícios, o ex-voto revela os elementos da psicologia do milagre e do sistema de atitudes diante do perigo, da doença, da morte, etc⁵³³.

Dessa forma, o ex-voto de Inanna, traz uma confissão inconsciente em relação à sexualidade, as práticas relacionadas ao coito e as expectativas materializadas nas pequenas placas de argila. Os ex-votos e amuletos de Inanna representam uma crença coletiva na deusa, cujos pequenos ritos eram individualizados, porém demonstram uma percepção comum, compartilhada por diversos segmentos sociais.

Como testemunho o ex-voto atesta a religiosidade popular e a presença do sagrado evocado e presente na imagem. O fragmento abaixo, datado do período paleobabilônico, difere dos amantes abraçados, mas trazem o mesmo espaço comum, o do leito e todas as suas implicações como porta de entrada ao universo divino. Ao contrário da figura 14, os fragmentos presentes na figura 15, trazem uma mulher nua deitada de barriga para cima em uma cama estilizada. O fragmento A, confirma o estereótipo de Inanna, dado aos olhos grandes e ovalados, o colar em seu pescoço e a demarcação forte do triângulo pubiano, um dos emblemas da divindade.

A forma como o cabelo está preso, faz menção a preparação dos esponsais da deidade, como o trecho de um texto, já apontado acima. A mulher recosta a cabeça no limite superior da cama e tem uma das mãos em forma de L ao contrário, enquanto a outra paira sobre o ventre, logo acima do umbigo. Como alguém que pausa para um retrato ou espera pelo próximo evento, o fragmento parece aguardar ao mesmo tempo, que chama e envolve o observador.

O fragmento B, está mais deteriorado, traz apenas a parte abaixo do ventre, mas parece corresponder a parte faltante do fragmento A. notem que os traços lineares são os mesmos em ambos os artefatos, o que alude a uma produção em grande quantidade⁵³⁴, onde os traços variavam muito pouco de uma imagem para outra.

As imagens seguem assim, uma configuração comum que podem ter se baseado nas primeiras representações da deusa, variando de contexto para contexto em alguns traçados ou de acordo com a habilidade do artista. Mas o importante é que tais características parecem

⁵³³ VOVELLE, M. **Imagens e imaginário na história:** Fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX. Tradução de Maria Julia Goldowasser. São Paulo: Ática, 1997, p. 113.

⁵³⁴ Partilho da mesma ideia de Julia Assante sobre a produção em larga escala desses artefatos. Ver: ASSANTE, J. **Sex, Magic and the Liminal Body in the Erotic Art and Texts of the Old Babylonian Period.** Rencontre Assyriologique Internationale. Helsinki, July 2-6, 2002, p. 27.

buscar um padrão comum, que remeteria os devotos ou aqueles que visualizem a uma divindade específica, ou seja, a deusa Inanna.

Nissinen realizou um estudo sobre os rituais de amor do período acadiano até o primeiro milênio e atestou o leito como objeto de veneração religiosa restrito a duas esferas específicas, aos rituais de doença e as cerimônias do casamento sagrado. Para o autor havia um ritual de amor praticado no período neo-assírio, na cidade de Assur, onde se transportava uma cama para esta cidade “destinada a um ritual de amor divino celebrado no templo⁵³⁵”. Embora, as personagens divinas fossem outras, a presença do leito demonstra uma prática raigada na cultura mesopotâmica, visto sua permanência em uma temporalidade tardia.

Figura 15
Fragmento de ex-voto, escavado na região de Diyala. Período Babilônico Antigo.



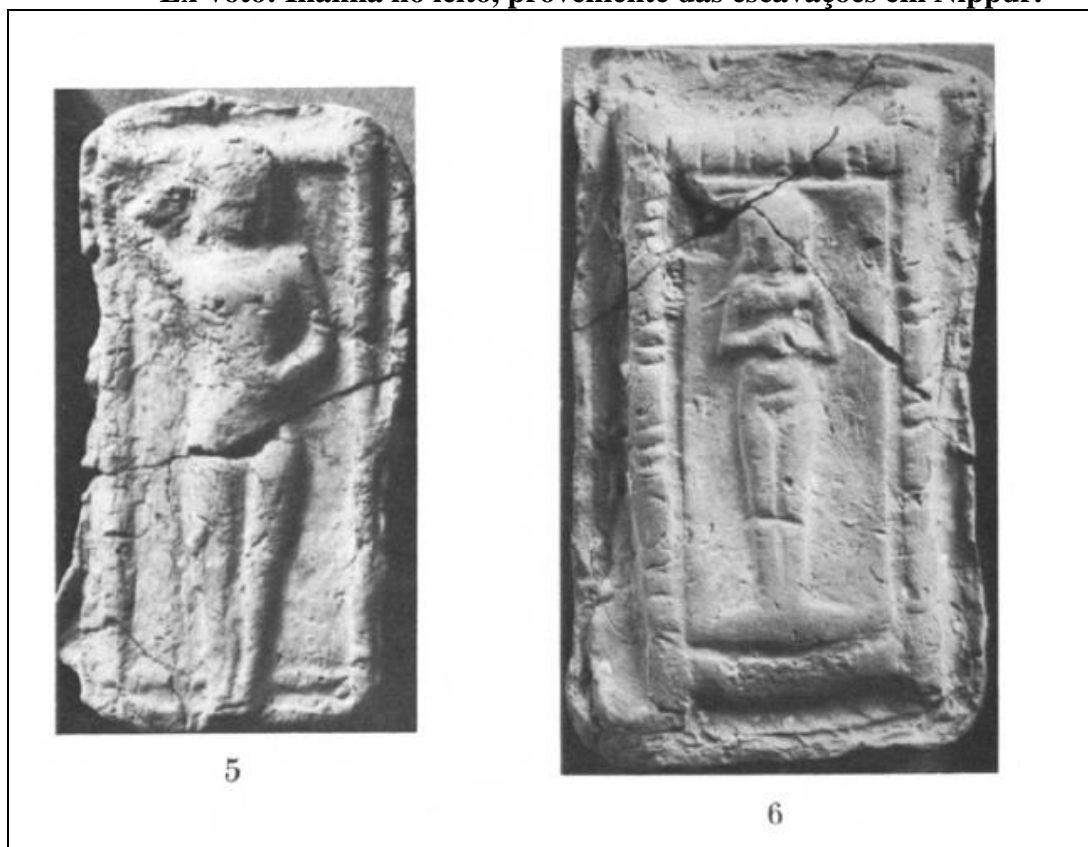
Fonte: JACOBSEN, Thorkild et al. Old Babylonian public buildings in the Diyala region. The University of Chicago Oriental Institute Publications 98. Chicago: University Chicago, 1990, p. 231.

⁵³⁵ NISSINEN, M. Akkadian Rituals and Poetry of Divine Love. Paris: **Mellamu Symposia 2**, october4-7, 1999, p. 97.

O autor coloca que na Babilônia havia uma relação estabelecida entre a deusa Nanaya, outro nome de Inanna, que ele chama de rainha de Uruk e o deus Nabû, as cerimônias que ocorriam, em seu templo em Uruk, denominado de Ehilianna, a Casa da Sedução Celestial⁵³⁶.

Ao aceitarmos a figura masculina como amante da divindade, também ratificamos que a personagem feminina era a deusa Inanna, da mesma forma que a figura esculpida nua sobre o leito era um reflexo desta, atestando sua presença e ausência, legitimando e ampliando as performances e simbologia ritual do culto a divindade e atestando sua popularidade junto aos devotos.

Figuras 16 e 17
Ex-voto: Inanna no leito, proveniente das escavações em Nippur.



Fonte: McCOWN, Donald D. Private houses in the scribal quartel: the dating. **In:** HAINES, Richard; McCOWN, Donald D. **Nippur I:** temple of Enlil, scribal quarter and soundings. Excavations of the Foint Expedition to Nippur of the University Museum of Philadelphia and The Oriental Institute of the University of Chicago. Illinois: the University of Chicago Press, v. LXXVIII, 1967, placa 144. .

⁵³⁶ NISSINEN, M. Akkadian Rituals and Poetry of Divine Love. Paris: **Mellamu Symposia 2**, october4-7, 1999 , p. 99-100.

As escavações arqueológicas em Nippur, revelaram diversos artefatos em vários níveis do templo desta cidade e nas residências privadas, além das pequenas placas de mulheres nuas, deitadas em uma cama, com os símbolos que remetem a deusa Inanna, foram encontrados outras esculturas e relevos de figuras femininas, datáveis desde o período de Ur III. As mesmas figuras também foram encontradas na região de Der e constam nas publicações destas campanhas.

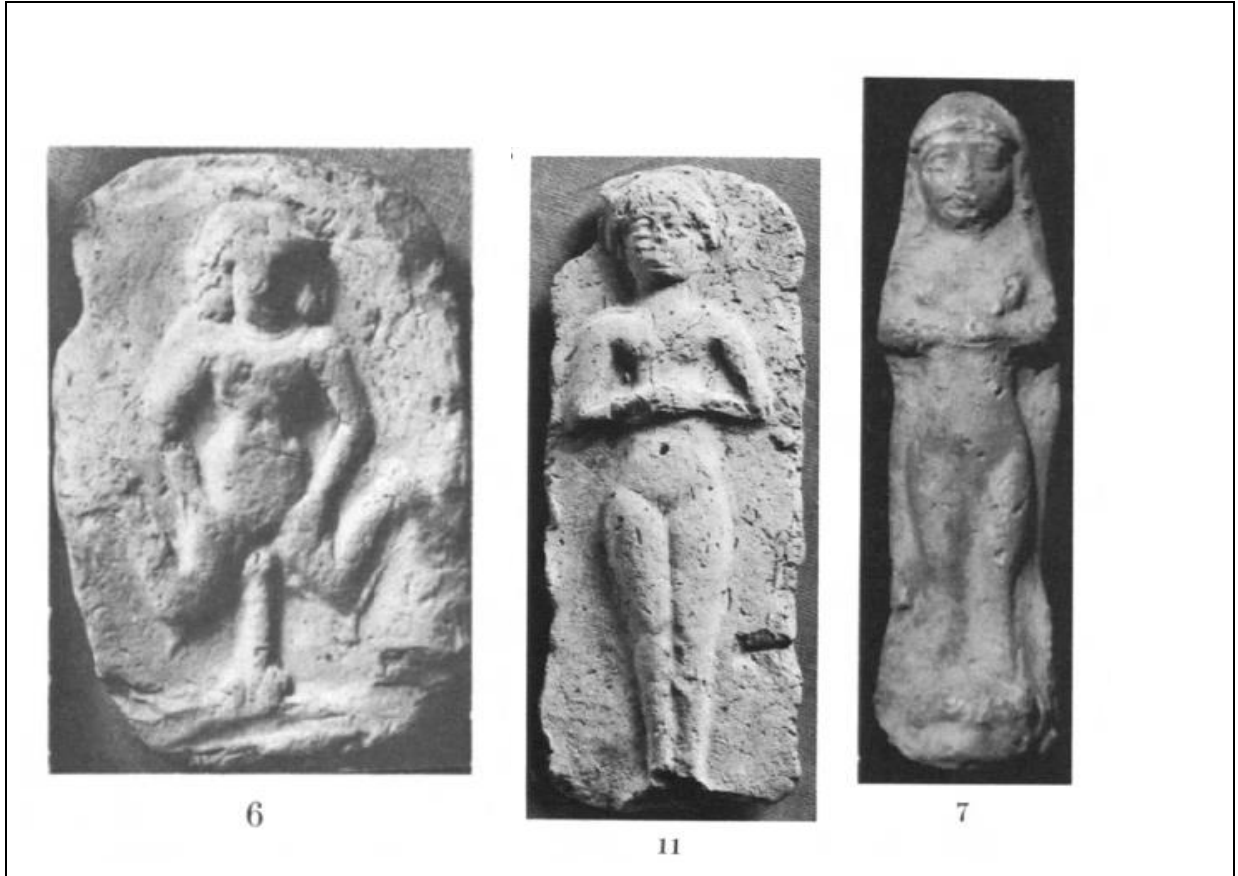
As representações encontradas em Larsa e Tell Asmar são similares em relação as marcas pubianas e as pernas com os achados em Nippur, mas os braços curvos e penteados muito elaborados são incomuns nesta cidade⁵³⁷. Essas figuras deixadas no templo, embora creio tenham relação com Inanna, não são representações da divindade, mas estereótipos de mulheres utilizadas para sortilégios de amor, eram o objeto de desejo. Mesmo que todo ritual de amor ou prática sexual seja direcionado a Inanna, essas figuras representam outro nível de ritual e crença religiosa, eles representam a mulher que se conquistar ou se fazer desejável, seriam como retratos destas, selfs.

Não podem representar a divindade, mas eram consagradas a ela, não eram a deusa porque os símbolos que compõem sua representação não fazem parte dessas figuras, vejam os exemplos abaixo (figuras 18, 19 e 20), elas não possuem as marcas características pubianas, não se encontram em um leito e não trazem as insígnias de poder, o colar vem-homem-vem ou a coroa das divindades.

Donald McCown acredita que sejam deusas menores, devida à ausência da tiara de chifres, mas as posições e traços são singulares, os penteados são diferentes, a posição das mãos não coincide com aqueles dos ex-votos onde a deusa Inanna era representada, daí a acreditar que sejam mulheres comuns, que podem ter esculpido um protótipo de si mesmas ou modelos criados a ser escolhido pelo devoto quando adquiriu para sua prática mágico/religiosa.

⁵³⁷ McCOWN, Donald D. Private houses in the scribal quartel: the dating. **In:** HAINES, Richard; McCOWN, Donald D. **Nippur I: temple of Enlil, scribal quarter and soundings.** Excavations of the Foint Expedition to Nippur of the University Museum of Philadelphia and The Oriental Institute of the University of Chicago. Illinois: the University of Chicago Press, v. LXXVIII, 1967, 82-87.

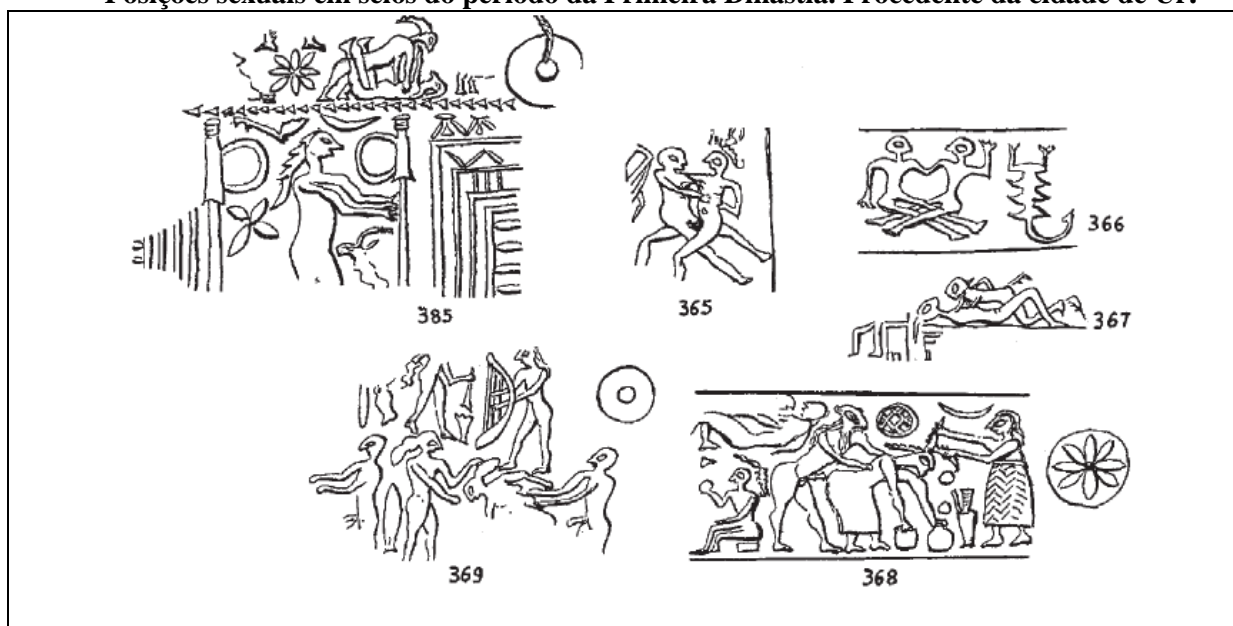
Figuras 18, 19 e 20
Artefatos das escavações em Nippur.



Fonte: McCOWN, Donald D. Private houses in the scribal quartel: the dating. **In:** HAINES, Richard; McCOWN, Donald D. **Nippur I:** temple of Enlil, scribal quarter and soundings. Excavations of the Foint Expedition to Nippur of the University Museum of Philadelphia and The Oriental Institute of the University of Chicago. Illinois: the University of Chicago Press, v. LXXVIII, 1967, placas 127 e 137.

Há outras imagens e textos que abordam o ato sexual, suas posições e relações com os aspectos profanos e sagrados dos habitantes do Kalam, como é o exemplo das figuras abaixo.

Figura 21
Posições sexuais em selos do período da Primeira Dinastia. Procedente da cidade de Ur.



FONTE: COOPER, S. J. Sex and the temple. In: *Tempel im Alten Orient: 7. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft*, 11-13. Ocktober 2009, ed. K. Kaniuth, A. Löhnert, J. L. Miller, A. Otto, M. Roaf, and W. Sallaberger. Wiesbaden: Harrassowitz, 2013.

Essas imagens foram reproduzidas do trabalho de Cooper acerca da prostituição sagrada e do casamento sagrado, embora o autor não analise a iconografia, suas considerações sobre os elementos apontados são interessantes, mesmo que se mostre cético em relação ao hierogamos ser uma encenação real. Para o autor, nenhuma mulher mortal tocou “a feroz e voluptuosa Inana; o rei fez amor com ela apenas em seus hinos, e, se ele era um rei muito corajoso, em seus sonhos⁵³⁸”.

As imagens numeradas como 385 e 368 possivelmente tem relação com Inanna, visto que a estrela de oito pontas, um dos símbolos relacionados à divindade constam nas impressões. Os traços das imagens atestam que são do mesmo período, pois os estilos de rostos, com contornos que fazem lembrar um desenho infantil são análogos. No entanto, as cenas se passam em ambientes diferentes, as cenas apontadas indicam um lugar sagrado, se seguirmos os indícios dos elementos que constam nela. Notemos que a primeira representação

⁵³⁸ COOPER, S. J. Sex and the temple. In: **Tempel im Alten Orient: 7. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft**, 11-13. Ocktober 2009, ed. K. Kaniuth, A. Löhnert, J. L. Miller, A. Otto, M. Roaf, and W. Sallaberger. Wiesbaden: Harrassowitz, 2013.

está incompleta, mas acima das estrelas de oito pontas, logo atrás do casal há presença de dois pés, que apontam que havia pelo menos mais uma pessoa presente nessa cena.

Na parte inferior encontramos dois pilares que lembram os postes de Inanna, que parecem apontar para um portão, ou ao menos que a pessoa encontra-se no limiar ou dentro de um espaço demarcado pelas figuras. Já na figura 368, o ato é assistido por uma pessoa que estende as mãos sobre o casal e parece segurar o cabelo da mulher com uma das mãos enquanto a outra sustenta um estranho objeto, ou talvez seja outra parte do cabelo que está sendo trançado, o homem busca penetrar a mulher por trás, e embora o primeiro esteja nu, o segundo está vestido, e se abaixa como para pegar dois utensílios. Atrás da personagem masculina há outra sentada em um banquinho que parece sustentar um chocalho, enquanto acima dele outra cena de sexo, desta vez uma imagem feminina deitada foi traçada.

Mesmo que um dos elementos característicos de Inanna, a cama, não esteja demarcada nas duas figuras, o símbolo que representa a deusa alude a sua presença, denotando assim tais espaços como sagrados, ou ao menos sacralizando tais ambientes, cujo ato sexual tem a proteção da deusa. Acredito que a segunda cena aponta para o templo, e para uma cerimônia regida por um sacerdote sob os auspícios da deusa. Mesmo que a primeira cena esteja incompleta, ela também faz menção a um espaço deferente do profano, há também em ambas as cenas uma meia lua, que possivelmente pode aludir a presença da divindade Nanna, patrono de Ur.

A cena 369 parece ocorrer em um ambiente festivo, há música, pois uma das personagens toca uma harpa, mas nesse espaço, todos estão representados nus. Se levarmos em consideração que nestas cenas, o elemento feminino tem os cabelos longos, e o masculino possui o cabelo curto ou raspado, há, portanto, um único homem, rodeado de quatro mulheres. Embora uma das mulheres segure o cabelo da outra, enquanto o macho a penetra por trás, está cena difere totalmente daquela representada na figura 368, onde a pessoa vestida parece comandar a cena sob o olhar de Inanna.

Nota-se que na última cena, a pessoa que não se encontra desnuda, também não possui o cabelo totalmente solto, ele está preso de uma maneira diferente. De qualquer forma, questiono se tal figura seria uma sacerdotisa de Inanna a realizar tal cerimônia no templo ou na taberna, já que a deusa esteve presente nos dois espaços, e a taberna não caracteriza um espaço totalmente profano como se vera a seguir.

Claro que apontar tal personagem como feminina tem por base apenas os traçados nas cenas, já que em sua maioria isto se confirma, com exceção da figura 366, que apontaria nesse caso para um relacionamento entre dois homens, fato também que não vejo muito problemático, já que a divindade também era protetora dos homoafetivos, as travestis e as prostitutas. Então quando coloco está imprecisão entre taberna e templo, ela não é tão significativa, visto que nesses espaços onde a deusa das práticas sexuais imperava os limites entre sagrado e profano são tênues e facilmente ultrapassáveis.

De qualquer forma, as representações das figuras 365, 366, 367 e 369 não condizem com o espaço sagrado, ou um ambiente cerimonial, não há indícios que apontem para isso, enquanto os dois últimos trazem essa possibilidade.

Em relação à Inanna e sua particular participação no ritual, Cooper acredita que esta apresenta uma importância masculina no evento, visto que em outros casos de teogamias⁵³⁹, o deus masculino era o mais poderoso, assim, para ele, a matriz do gênero humano na Mesopotâmia era patriarcal, mas Inanna/Ishtar foge a esse padrão e ocupa o lugar masculino, sendo ela a agraciada o rei e o país⁵⁴⁰.

A existência dessas imagens atestam outras formas de interação com o divino e com a deusa Inanna, e sua presença demonstra o quanto as crenças e práticas religiosas mesopotâmicas eram diversificadas e amplamente executadas por seus devotos.

Diferente de todo fausto do espetáculo público, onde contato íntimo com a divindade ratificava o rei e suas intenções, e ao torná-lo amado pela divindade essas benesses se alastravam para todos os súditos, o qual este representava. Dos hinos e canções que demonstram a tentativa real de se manter no trono por meio do casamento sagrado, porém mais que isso buscavam incessantemente agradar a deusa. Essas práticas das pessoas comuns, expressas nos ex-votos principalmente, nos permite perceber como os devotos das classes populares utilizavam dos poderes da divindade a seu favor, na proteção da casa e do casal, no desejo deixado nas câmaras do templo ou em pagamento de uma graça até o simples conjuro de um sortilégio onde o poder da deusa exercia influência sobre a representação da mulher estampada ou esculpida em pedra e argila.

⁵³⁹ A teogamia se refere ao casamento entre seres divinos, onde há a união entre um deus e uma deusa, nesse caso, o rei não participava do ritual ativamente, apenas intermediava este, recebendo posteriormente as bênçãos da divindade, o que difere do hierogamos de Inanna, onde o rei participava ativamente e era a deusa a decretar seu destino.

⁵⁴⁰ COOPER, J. S. Sex and the temple. In: KANIUTH, H. von Kai, et al. **Tempel im Alten Orient**. Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft: Harrassowitz Verlag/Wiesbaden, 2013, p. 56.

Os indícios apontados nas fontes escritas, mesmo que projetadas pela elite, demonstram que o ritual do hierogamos era uma forma de ratificação do rei no trono, e se tal ocorria, como festividade, inclusive com indicações no calendário litúrgico era porque envolvia toda comunidade de fiéis, das classes populares à elite, dos diversos segmentos sociais que se prostravam diante da divindade, rendendo graças, prestando homenagens.

O fato de ocorrer em Uruk demonstra a importância dessa cidade, não apenas como patronato de Inanna, mas cidade sede do evento atestada nas fontes, era no cais de Kullaba que o rei devia aportar com seus presentes, era no cais que a comunidade ansiosa esperava pela chegada da comitiva. O cortejo seguia pelas ruas em direção ao Eanna, a Casa dos Céus, que ditava às regras, que empossava o rei, que abrigava Inanna.

Assim, nossa hipótese sobre o hierogamos da divindade se apresenta como um ato legitimador do rei e dominador da divindade, os papéis sociais são reafirmados, o rei se torna o bom pastor, o provedor, a divindade abençoa o reinado por meio do cumprimento dos votos do rei e de sua performance na cama. É possível que os ex-votos fossem adquiridos nesse momento, deixados no templo como forma de assegurar as benesses da divindade e/ou levados para casa, como amuletos para cingir os limiares das portas, para proteger a vida sexual, para atrair a prosperidade e demarcar os lares como espaço consagrado a Inanna, a deusa da vida e das infinitas manifestações desta.

Acredito que cada devoto voltava ao lar carregando um pouco da festa e dos decretos de prosperidade proclamados no ritual. A divindade, múltipla em suas facetas, acompanhava cada fiel por meio do símbolo do leito, se irradiava em pequenos artefatos e adentrava centenas de lares ou materializava o desejo individual no rito coletivo. O rei vitorioso, então esposo de Inanna também retornava a sede de seus domínios e regressava sempre que o calendário exigia sua presença junto ao templo da deusa.

Dessa forma, os ex-votos se constituem como memórias do evento, como materialidade da crença e perpetuação da tradição. São fragmentos do divino que falam ao devoto e dão vozes a estes, desejos materializados em figura de barro, cujo imaginário religioso consagrou como sagrado, prenhe de significados e mensagens inconscientes das quais nada sabemos, apenas supomos pelo seu formato, seus traços e estilos, dando a eles funções que poderiam ter sido, mas as quais apenas esboçamos, dado a distância temporal e intelectual que nos separam delas. Como memória envolve toda comunidade de fiéis e atesta para além das relações de poderes entre o templo e o palácio, os grupos de devotos como

coparticipes do ritual, as classes populares como base de sustentação dessa crença que legitimava o rei e perpetuava a crença em Inanna.

3.5 Formas de interação com o sagrado

Pensar as formas de interação com o sagrado na Mesopotâmia é um exercício de sair de si mesma e abster-se das aproximações do sagrado de nossa temporalidade. Não se pode pensar o objeto pelo mesmo viés que analisamos as construções em torno do sagrado, após o advento da religião judaico/cristã, sem correr o risco de medirmos suas relações pela fita métrica da nossa.

O primeiro passo, para entender como se processa a lógica em torno da sexualidade ou das práticas sexuais e sua relação com o mundo extrafísico, ou seja, aquele dos deuses, da magia, dos encantamentos e das crenças religiosas é assumir que sexo e sagrado, que compreendemos como esferas separadas e antagônicas, visto que o sagrado está no terreno do puro e do perfeito, enquanto o sexo se encontra em outro extremo, o do pecado, das impurezas e da imperfeição, são correspondentes e se encontram dentro da mesma esfera, a do divino.

Assim, quando se buscava os favores de Inanna, não é apenas sua imagem terrífica como deusa da guerra e da tempestade que os devotos aspiravam, mas a da divindade das práticas sexuais. O sexo esteve envolto nas mais diversas facetas, não apenas aquele da satisfação pessoal, do gozo individual, mas também na construção e manutenção da forma de vida mesopotâmica, na propagação das normas sobre a constituição da família, das regras necessárias ao prazer e da regulamentação das contravenções. Todas essas ligações entre as divindades e os homens, por meio, da aproximação sexual teve o intuito de explicar a forma de vida social que regia os habitantes do Kalam e de controle social, por parte das instituições a qual estes faziam parte.

Torna-se inútil buscar nomear, categorizar e classificar funções sociais, cujas vivências nos escapam, como é o caso da Ishtaritu, sobre as quais as discussões acadêmicas não chegam a um denominador comum sobre suas práticas, numa tentativa grosseira de enquadrá-las em um conceito de prostituição sagrada, que possivelmente nada dizem aquelas comunidades do passado ou de classe social não valorizada, visto que apareçam na documentação por vezes de forma pejorativa, nos debruçamos apressadamente em dar-lhes um sentido que se enquadre dentro das categorias que pensamos existir e serem fixas dentro da sociedade mesopotâmica.

Esquecemos que as sociedades são dinâmicas e suas formas de apreensão do mundo e de sua explicação mudam de acordo com os contextos, esquecemos mais, que sendo a Mesopotâmia uma civilização extinta, cujas narrativas baseiam-se em resquícios materiais isolados, e sob os quais as traduções da documentação não alçaram sua totalidade, tecemos teorias que como um jogo de formas geométricas nos quais tentamos encaixar nas aberturas já construídas.

O que ficou dessas culturas são traços que interpretamos a luz de nossa própria temporalidade, e isto me parece forçoso, visto que, como disse acertadamente Jean Bottéro acerca da religião mesopotâmica e, isto vale para todos os segmentos sociais, “as lembranças coletivas, ao imaginário, ao sistema de valores, aos infinitos detalhes da vida cotidiana de seus fiéis⁵⁴¹” não são e “nunca foram naturalmente os nossos⁵⁴²”. Dessa forma, o abismo que criamos sobre as crenças mesopotâmicas e o universo sexual devem ser abolidos, para que possamos ter ao menos um vislumbre das relações destes com sagrado e como isto interferia no corpo social.

Esse alerta sobre nossas formas de interpretação não é novo, diversos estudiosos têm buscado por essa cautela em relação às culturas extintas, como é o caso de Joan Goodnick Westenholz, que ao abordar as deusas do Oriente Antigo, trata da forma como nossas concepções afetam nossa produção e explicação sobre o objeto⁵⁴³.

Na terra entre dois rios, tanto divindades femininas como masculinas eram direcionadas a fertilidade, visto que os deuses masculinos aparecem na literatura participando com seu sêmen do nascimento de plantas e animais. O sexo era uma maneira de gerar a vida, de fazer os campos e animais multiplicarem, mas não se limitava ao meio de reprodução das espécies, ele estava relacionado a prosperidade, um aspecto caro aos mesopotâmicos e aos níveis de prazer que a vida podia proporcionar. Se na Mesopotâmia, os deuses copulavam, tinham desejos e necessidades que parecem humanas, era natural que os seres humanos os seguissem em sua prática, imitar os deuses era deixá-los mais perto, mas também era uma forma de se aproximar da esfera divina e agradar as divindades.

Quando o rei se aproximava de Inanna, de forma carnal, ele buscava satisfazê-la naquilo que lhe era característico, o contato físico, o prazer dos corpos. E ao fazê-lo não

⁵⁴¹ BOTTÉRO, J. **La religión más antigua:** Mesopotamia. Madrid: Trotta, 2001, p.15.

⁵⁴² Idem, p. 15.

⁵⁴³ WESTENHOLZ, J. G. Goddesses of the Ancient Near East 3000-1000 BC. **In:** GOODISON, L.; MORRIS, Christine. **Ancient Goddesses: the myths and the evidence.** London: British Museum Press, 1998, p. 63.

apenas cumpre com os pressupostos de seu cargo e sua função sacerdotal, ele adentra a esfera do sagrado, transcende o mundo da matéria tendo como veículo o corpo carnal, desejoso de sucesso e prazer, preme de anseios por saciar a deusa e seu próprio desejo.

Isso soa estranho ao nosso modo de perceber o universo divino, porque as divindades para nós são distantes, intocáveis e infinitamente superiores à criatura humana, os mesopotâmicos eram conscientes de sua finitude e inferioridade, mas o contato íntimo com suas divindades denota outra maneira de empreender os aspectos divinos e prerrogativas de duas deidades, de agradá-los e compartilhar de sua presença.

O contato erótico com os deuses demonstra um simbolismo mágico/religioso, que forçava as forças cósmicas a agir em favor do devoto. Julia Assante acredita que a intenção mágica permeia a literatura erótica do período babilônico antigo e que tem sido ignorada pelos estudiosos até então. Nesse sentido, as imagens de terracota produzidas em larga escala, analisadas pela autora, apontam para uma cultura em que sexo, magia e religiosidade andam de mãos dadas e cujos amuletos e ex-votos tornam-se materializações de intenção por parte dos devotos.

Assante acredita que tais placas de argila seriam utilizadas como ex-votos e amuletos, visto que foram encontradas em áreas residências das classes populares e nas dependências do templo⁵⁴⁴. O uso em larga escala nos coloca de frente com uma crença bem difundida e comum, que traz na simbologia mágico/religiosa das classes populares o ato sexual como forma de contato com o sagrado, de proteção ao ato e a prosperidade por meio de sua representação.

Segundo a autora:

Em placas de terracota do babilônico antigo, sexuais e não-sexuais, há uma conexão ainda conexão detectável entre a magia e a certeza do limiar que é apagada e onde tudo é possível. Os antigos mesopotâmicos imaginaram zonas limiaries em geral como tendo grande poder mágico, para melhor ou para pior. Portões, portas, janelas, encruzilhada, santuários, camas e até mesmo o corpo sexualmente excitado, para citar alguns, foram os correlatos espaciais percebidas de uma membrana invisível através do qual os mundos do visível e do invisível, do mágico e mundano interagiram. Uma vez que estes cruzamentos amplificavam atividades paranormais, eles geralmente eram manipuladas para assegurar a actividade de natureza positiva⁵⁴⁵.

⁵⁴⁴ Para mais detalhes ver: ASSANTE, Julia. Sex, Magic and Liminal Body in the Erotic Art and Texts of the Old Babylonian Period. **In:** Sex and gender in the ancient Near East proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale. Helsinki, July 2-6, 2002, p.27-51.

⁵⁴⁵ Idem, p. 28.

A autora ainda lembra, que as palavras *Ka*, em sumério e *babu* em acádio, designavam o orifício do corpo e ao mesmo tempo porta ou portão, por isso a ideia de limiar que liga a ambos, já que a entrada do órgão sexual feminino seria também a passagem pela porta, a entrada no mundo dos deuses e das coisas sagradas.

A abertura vaginal, Bab uri e o Bab suburri, ânus são imaginadas, em seguida, como limiares. A partir de textos literários e de encantamento sabemos que o corpo e os seus orifícios foram considerados como locais de transição, especialmente quando está excitado⁵⁴⁶.

Assim, a vagina torna-se o limiar de entrada para uma esfera divina, daí Inanna ser uma divindade do limiar, a esperar as oferendas da passagem, a exigir que arem sua vulva, que transponham o limite entre o objeto de desejo e o território do sagrado. Quando Assante coloca que as placas de terrocota que trazem cenas da taberna⁵⁴⁷ e da cama doméstica (amantes abraçados no leito), como cenas corriqueiras da vida cotidiana, nos torna fácil perceber a relação dessas imagens com as classes populares e as formas encontradas por estas para realização de magia simpática e rituais populares tradicionais de petição e honra a uma das características divina de Inanna: o sexo como meio e território do sagrado.

O sexo era permeado de potência sexual, ele era o meio e o fim para se alcançar as benesses da deusa, ele era o véu e o veículo. Por isso, se torna tão difícil definir ou afirmar que as Ishtaritu, ou outras mulheres dedicadas ao templo e ao culto de Inanna cumpriam uma função sexual dedicada a divindade, mas se torna mais claro para afirmar que com as mudanças de contexto, aqueles que se dedicavam as devoções de cunho sexual de Inanna foram sendo mal vistos pela sociedade, já que esta com o passar do tempo procurava novas maneiras de enquadrar as mulheres, retirando certas liberdades sexuais, econômicas e sociais que tinham e que se relacionavam prioritariamente com a devoção a deusa.

Torna-se significativo a mudança de estereótipos e de papéis sociais ofertados ou formatados para as mulheres, e torna-se importante percebermos que quanto mais recuamos no tempo, mais importante era o papel das mulheres e conseqüentemente a influência de Inanna nesses contextos. Ao contrário, quando ultrapassamos o período babilônico antigo, a ascensão de novos grupos e de regras mais rígidas somam-se a propaganda negativa dos seguidores de Inanna/Ishtar e a supressão do culto a divindades femininas.

⁵⁴⁶ Ibidem, p. 29.

⁵⁴⁷ O sexo na taberna era representado pelo coito a tergo, onde o homem penetrava a mulher por traz, enquanto ela sorvia a cerveja ou vinho de tâmaras por um canudo. A taberna assim, se diferencia do ambiente doméstico pela ausência da cama, típica do ambiente familiar, do lar.

Assim, o sexo que toma o corpo, influencia e dita regras comportamentais do período de Uruk ao paleo-babilônico, aos poucos vai sendo institucionalizado, sancionado, reformulado de acordo com as regras vigentes e enquadrantes dos períodos posteriores. Ao colocar diferenças entre as cenas da taberna e da cama, a autora aponta para duas categorias distintas de mulheres, aquela relacionada à *kar.did/harimtu*, que caracteriza como mulheres solteiras em busca de sexo na taberna e as núbeis que se preparam para o casamento, a Inanna como noiva a ser, a beira da cama de Dumuzi, “especificamente, eles correspondem aos dois percursos de vida tipicamente disponíveis para as mulheres da não-elite da Mesopotâmia⁵⁴⁸”.

Dessa forma, os amuletos e ex-votos analisados por Assante, trazem a luz elementos das classes populares e da forma de devoção destes em relação a divindade. A quantidade massiva dessas figurinhas aponta para o que poderíamos chamar de classe média e popular na Mesopotâmia, e que constituía um importante grupo de devoção que traduzia as formas de adoração da elite, ao mesmo tempo, que possivelmente alimentava as ideias desta acerca da divindade.

Não descarto assim, a interação entre o que poderíamos denominar, grosso modo, de cultura erudita e popular, uma apreensão da primeira do modo de vida da segunda, justificando a existência de certas liberdades para as mulheres da elite, e na medida em que as mulheres das classes abastadas tinham privilégios, estes legitimavam modos de ser e agir das mulheres das classes subalternas, uma espécie de apoio mútuo que foi se perdendo ao longo do tempo, seja pela distância que foi se firmando entre as classes ou pela busca constante dos governos de manter as mulheres sob suas rédeas, de maneira a controlar sua atuação.

Para Assante, os aspectos de Rainha do céu e deusa guerreira não seriam aspectos com que grupos relacionados a não elite pudessem se identificar. No entanto, o que dizer das poesias da corte que se referem ao hierogamos e as canções da noiva? Nesse sentido, acredito que os modelos aplicam-se a todos os setores indistintamente, mesmo que para a elite deva haver mais cuidado em relação a tais práticas, a contravenção estava presente em seu cotidiano e seus anseios de prazeres sexuais podem ser perceptíveis na documentação.

O que parece haver são formas de expressão divergentes entre os grupos. Principalmente em relação à iconografia, que estaria mais próximas das classes populares e a documentação hínica característica importante da elite, mas não a única. O fato de não

⁵⁴⁸ ASSANTE, Julia. Sex, Magic and Liminal Body in the Erotic Art and Texts of the Old Babylonian Period. **In:** Sex and gender in the ancient Near East proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale. Helsinki, July 2-6, 2002, p. 29.

encontrarem as imagens nas casas abastadas não pode ser considerado indício de que estes não existiram nessa camada social, já que os materiais que utilizavam eram mais caros e poderiam ter levado outro fim, que aqueles das figuras de barro.

As cenas da taverna são encontradas desde o final do período de Ur III, mas não quer dizer que não haja registros anteriores, visto que até o momento, as escavações no território do Iraque encontram-se proibidas, o que inviabilizou a busca em muitos sítios arqueológicos, e alguns cujas buscas já haviam sido iniciadas estão abandonados, outros ainda esperam silenciosamente embaixo dos tells pelo momento de falarem e de confirmarem ou refutarem nossas teorias.

Ainda seguindo a trilha aberta por Assante, a cena da taverna, revela o poder mágico do local, principalmente como produtor de cerveja, e se relacionam a figura de Inanna/Ishtar como a harimtu da taverna, uma configuração popular que pertence ao reino mágico-religioso do liminar⁵⁴⁹. No entanto, ela aponta que essa permanência da representação de Inanna harimtu na magia popular, até o primeiro milênio, deu-se de forma oral, visto que a documentação é escassa sofre isto. Esta afirmação demonstra a importância da cultura da oralidade, que caminhava junto a escrita e ainda que a cultura escrita manteve sua seletividade quanto aquilo que deveria ser grafado nas tabuinhas de argila.

Em relação aos textos e as práticas da taberna, a autora acredita que:

Mitos, encantamentos e textos literários descrevem a excitação e a embriaguez, frequentemente em conjunto, como mágicos em si mesmos. A experiência de um ou de outro é em última análise, de mudança, em que corpo e mente ultrapassam os limites da norma. Estes mais velhos dos prazeres humanos expandem a consciência, suspendem realidade e dão espaço para a magia acontece de uma forma não muito diferente das experiências espirituais ou religiosas⁵⁵⁰.

Com isso, compreendemos que as práticas da vida cotidiana e mundana também eram uma forma de contato com o sagrado, principalmente no que diz respeito às formas de sexualidade e seus vários ambientes de encontro com o divino. Nesse sentido, o templo, embora o locus privilegiado para oferendas e libações, não era o único ambiente em que se podia buscar por favores da divindade.

Se a associação entre beber e fazer sexo estavam profundamente enraizadas na psique mesopotâmica, como Assante sugere, torna-se aceitável que tanto a vagina quanto a cerveja

⁵⁴⁹ ASSANTE, Julia. Sex, Magic and Liminal Body in the Erotic Art and Texts of the Old Babylonian Period. **In:** Sex and gender in the ancient Near East proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale. Helsinki, July 2-6, 2002, p. 31.

⁵⁵⁰ Idem, p. 32.

fossem meios de aproximações com o sagrado, que juntos evocavam a passagem do limiar. Também vale lembrar que a cerveja era um dos produtos usados para oferendas e libações. Além disso, como lembrado pela autora, a vulva foi comparada na sociedade mesopotâmica a docura da cerveja, logo ela também embriaga, ultrapassa os limites das regras e da razão.

Mas estamos dando voltas, muita coisa para dizer que no universo mágico-religioso mesopotâmico, o que para os cristãos ocidentais é considerado pecaminoso e impuro, a vulva, é para aquelas culturas uma forma de entrada no mundo divino e de conseguir favores da divindade. Não é de admirar que ela seja sagrada, e que Inanna se regogige com ela antes sair em buscas dos MÊs, do deus Enki. Nem de quando a compara com uma cornucópia cheia como a lua nova ou um campo a esperar que alguém venha a arar.

Também não nos admiramos quando ela pede a seus amantes que toquem sua vulva com as mãos, numa preliminar de prazer e de ascensão ao mundo divino. A vulva era sagrada, dela corriam águas misteriosas da vida e da morte, do prazer e da negação deste. “então are minha vulva, homem do meu coração” diz o verso da corte de Inanna e Dumuzi, “para que no jardim, as alfaces cresçam altas, para que haja cheia no Tigres e no Eufrates⁵⁵¹”.

Embora o trecho acima, diga respeito à literatura da elite, e as expectativas do casamento, a embriaguez na taberna, faz com que haja homens do meu coração momentaneos, homens para dar e buscar alegria por uma noite, para satisfazer as necessidades da deusa e dos seres humanos em busca de companhia, de risos e prazeres que saciam o universo mundano dos homens e o mundo divino dos deuses.

Não entrarei em detalhes sobre o sexo oral, embora esteja comprovado que tanto o fellatio, quanto o cunnilingus era praticado pelos mesopotâmicos, visto que apenas aponta para preliminares do ato sexual ritualístico e as metáforas a que este se refere. O uso de imagens de Inanna na taberna foi uma forma de capturar sua presença e “ativar o poder latente do momento mítico⁵⁵²”, assim, as imagens seguem como *representatio*, invocam ao mesmo tempo presença e ausência, mas também são receptáculos cujos poderes guardados são imanados durante a evocação da divindade.

No mesmo caminho estão as cenas da cama doméstica, onde esta se relaciona também ao liminar, a cama aparece como locus privilegiado do ato sexual no ambiente familiar e, essa

⁵⁵¹ WOLKESTEIN, Diane; KRAMER, S.N. *Inanna queen of heaven and earth: her stories and hymns from Sumer*. New York: Harper & Row, 1988.

⁵⁵² ASSANTE, Julia. Sex, Magic and Liminal Body in the Erotic Art and Texts of the Old Babylonian Period. *In: Sex and gender in the ancient Near East proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale*. Helsinki, July 2-6, 2002, p.32.

localização aponta para a representação do corpo feminino, logo da vulva. O leito nupcial esteve presente nos hinos da divindade, quando se pede que o prepare para os esposais da divindade e Dumuzi, que posteriormente era representado por diversos monarcas, que elegeram a deusa como protetora.

3.6 Considerações finais:

Chegamos ao final dessa narrativa, a qual trouxéssemos ao longo do texto elementos de ordem teórico-metodológica e outros de caráter descritivo possibilitando que a paisagem esboçada acerca da Mesopotâmia, suas cidades e relações de poder assumissem traços mais contrastados aproximando o leitor do nosso objeto de pesquisa. No capítulo II abordamos os reinados dos monarcas de Ur III, as relações entre a realeza humana e divina, além do papel do complexo templário na vida da sociedade, logo das divindades e seus servos.

Sobre os monarcas de Ur e sua aproximação das principais divindades mesopotâmicas, podemos perceber que tal atitude se devia as estratégias de domínio sobre as terras estrangeiras, e isso incluía também as cidades mesopotâmicas, visto que estas tinham na autonomia, uma de suas principais características. Ao estender seus domínios o rei precisava também reinar sobre as pessoas, legitimar-se no trono, ser aceito como regente das cidades-estado antes livres de seu julgo. Assim, ao aproximar-se dos principais deuses do panteão e se colocar como seu servo, o monarca podia ratificar seu domínio sobre as urbes, logo sobre o povo, visto que este aceitava as escolhas de suas divindades tutelares.

Os templos colocavam o rei sob a proteção da divindade, daí os hinos reais exortarem tais qualificações, An e Enlil, os deuses cabeça do panteão geralmente apareciam na literatura outorgando as insígneas de poder ao monarca, em diversos documentos, eles concedem a coroa e o cetro para que este reinasse. Enki, o deus da sabedoria, patrono de Eridu, o presenteava com a inteligência, Utu, divindade da justiça e cabeça de Larsa, o concedia o poder de julgar e fazer justiça, Inanna, a deusa de Uruk, lhe dava a prosperidade e assim por diante.

Dos monarcas de Ur, não é preciso repetir que Šulgi foi o que mais se destacou, para Samuel Noah Kramer, foi um dos reis mais influentes do mundo antigo, deixando sua marca,

como um líder militar exigente, um administrador metuculoso e um construtor vigoroso, um verdadeiro mecenas cultural nas palavras do autor⁵⁵³.

Os períodos de Ur III e o Neosumério atestou-se a relação dos monarcas com a cidade de Ur, reafirmando uma tradição já existente do hierogamos devido as relações desses monarcas com a cidade de Uruk, de Ur-Namma a seus descendentes e os monarcas neosumérios, a tradição de agradar Inanna foi mantida e adaptada. Os hinos e documentos nos colocaram até o momento em meio a festividade do casamento sagrado, um ritual adotado de períodos posteriores e mantido por esses monarcas.

Assim, ao atender os deuses, reformando seus templos e assistindo suas necessidades, os monarcas alimentaram não apenas uma ideologia que os legitimava no poder, uma estratégia política de unificação do Império de Ur, pois tinham a aprovação, não de um único deus, aquele de sua cidade, o que restringiria seu poder a localidade a qual pertencia, mas da Assembleia dos deuses podendo assim, governar todas as cidades sob seu manto e estender seus domínios mais além.

Dessa forma, não se podem separar as relações entre o templo e o palácio nessa temporalidade, se por um lado o rei podia ceder a alguns desejos do templo, por outro, o templo também cedia ao travar relações com os monarcas em troca de manter seu esplendor e possivelmente a paz para que os fieis pudessem adorar aos deuses. Vale lembrar que as construções foram uma constante preocupação desse período, não apenas de templos e capelas, mas de estradas, edubas (escolas), canais e muralhas, se por uma via ao criar um exército permanente os homens tinham com que se ocupar em tempos de guerra, por outra ao criar um sistema de obras públicas tinham com que se ocupar em tempos de paz.

E se havia trabalho, havia alimentos garantidos para as famílias e os órfãos, havia com que se alegrar e agradecer, os seres humanos estavam felizes em busca de prosperidade e os deuses também estavam, pois os homens estiveram trabalhando para servi-los com oferendas, sacrifícios e orações.

Torna-se compreensível então, afirmar que o culto as divindades locais, ganharam uma expansão que teve início com Sargão I, de Akkad, e culminou com Ur-Namma, descendente da casa de Uruk, que trouxe consigo o culto a divindade tutelar de sua terra natal e que esta foi possivelmente sua divindade pessoal, assim, como daqueles de seu sangue que o

⁵⁵³ KRAMER, S.N. Šulgi of Ur: a royal hymn and a divine blessing. *The Jewish Quarterly Review*: vol. 57, 1967, p. 371.

sucederam. O culto que antes tinha caráter local tornou-se um culto com características estatais em meio a toda administração burocrática do Império de Ur.

Inanna veio alastrando seus domínios, visto que fazia parte da Assembleia divina e dos deuses maiores, mas seu papel como divindade central nesse contexto, acima de An, Enki e Enlil, se deve ao fato de sua personalidade e funções polifacéticas, que congregava diversos setores sociais. Deusa da guerra, do amor, detentora do MEs, divindade de fecundidade e prosperidade, a deusa de uma variedade infinita de funções, como afirmou Kramer⁵⁵⁴, a deusa não se contentou apenas com as oferendas e reparos no seu templo, ela exigiu governar ao lado do rei e entroná-lo por meio do casamento sagrado.

Ao transitar por diversos aspectos da vida social, Inanna foi a divindade capaz de agregar setores díspares em torno de sua personalidade e de seu culto, garantindo assim sua supremacia entre os deuses da mesma forma que ao se aproximar dela o rei garantiu sua supremacia sob as cidades e os seus habitantes.

Acredito também que as interpretações do casamento sagrado têm se concentrado, quase sempre, somente em relação aos cultos a fertilidade, ou a um olhar mais recente de legitimação real, como apontou Nissinen, e que insistimos em enquadrá-lo sobre uma óptica judaico-cristã e antropológica que demarca culturas como civilizadas e selvagens, o aspecto cognitivo mais abrangente de tais práticas não são levadas em consideração, apenas aquelas que podemos comodamente encaixar em nossas teorias analíticas.

Assim, não vemos o casamento sagrado além do elo entre o representante masculino da humanidade e toda demanda social que o acompanha e a contraparte feminina, cujo papel é reprodução em massa dos itens de necessidade básica para os seres humanos. Dessa forma, a divindade, seja ela qual for, foi vista apenas como uma terra fértil, em todos os sentidos, que produz e reproduz os padrões sonhados pelos seres humanos, estando sua vontade subordinada às demandas destes.

Em nenhum momento, levamos em consideração (não estou negando aqui espelho fosco com que construímos nossas relações com os deuses e as expectativas em relação a eles), que as demandas partem do sagrado e que os seres humanos buscam essas práticas como forma de agradar a divindade. É preciso lembrar que no imaginário mesopotâmico a humanidade foi criada para servir aos deuses, assim, tais rituais e cerimônias demonstram

⁵⁵⁴ KRAMER, S.N. Šulgi of Ur: a royal hymn and a divine blessing. *The Jewish Quarterly Review*: vol. 57, 1967, p. 373.

uma tentativa de cumprir com tal objetivo, e se as divindades estão satisfeitas, elas contemplarão seus devotos com os elementos que lhes são essenciais e mais ainda, se tais expectativas forem ultrapassadas.

Não é a toa que ao longo do tempo, os aparatos estilísticos e de encenação em torno das divindades foi criando grandes eventos anuais. Como grandiosos espetáculos, os rituais buscavam cada vez mais aproximar o público dos eventos passados, das gestas dos deuses, o fausto das encenações rituais trazia o universo grandioso dos deuses à humanidade, e quanto maior o repertório e instrumentos usados para tais práticas, mais os devotos compreendiam sua inferioridade em relação aos deuses e se colocavam em seu lugar em relação aos papéis sociais que lhes cabiam.

Se por um lado a ideologia da elite governante fazia uso de tais aparatos, por outro também reconhecia seu estatuto de menor valor em relação às divindades que escolhia adorar. Os shows abertos ao grande público demonstram a habilidade do complexo templário em “recriar” a atmosfera primordial ou aquelas do primeiro momento, da primeira vez que tais eventos ocorreram, aquilo que Eliade chamou de *in illo tempore*, as divindades mais poderosas detinham maior parte do calendário litúrgico e expandiam consideravelmente seus templos e sua aura divina ao longo do tempo e do espaço.

Assim como os monarcas, os deuses também expandiam seus domínios e territórios, ou os expandiam levando o soberano consigo, basta ver os templos construídos em sua honra. Inanna, por exemplo, tinha templos grandiosos nas cidades mais importantes, mas isso não descarta templos menores em cidades mais periféricas e outros construídos nas terras estrangeiras ocupadas. O rei seguia com o exército, mas a frente dele a divindade abria caminho por entre os inimigos, “É seu, oh Ishtar⁵⁵⁵”, gritavam os povos subjugados, a guerra dos seres humanos era antes de tudo uma disputa de poder entre as divindades. Então seriam as divindades que levavam o rei a vitória, ou o rei que em nome delas tinha êxito nas batalhas? Que os monarcas usufruíam do cargo privilegiado em que se encontravam e articulavam formas de se manter neles é inegável, da mesma forma que grupos distintos, que fugiam aos padrões sociais buscavam legitimação de sua existência na gesta das divindades e em suas performances, mas ainda assim, essas artimanhas eram formas de manter vivos os

⁵⁵⁵ Expressão lembrada por Stol em: **Women in the Ancient Near East**. Translated by Helen and Mervyn Richardson. Boston/Berlin: De Gruyter, 2016, p. 563.

cultos, de fazer com que tais práticas permanecessem ao longo do tempo, de seguir e manter a palavra e a ações das deidades.

Eram os deuses que governavam e era para eles que os seres humanos viviam, criavam leis, ratificavam práticas, faziam festas e perpetuavam sua existência. Para os povos da Mesopotâmia, suas divindades eram tão reais quanto as nossas, podemos ao concluir a leitura de uma narrativa mítica pensar “como podiam esses povos acreditar em tais coisas?”, respondo: da mesma forma que acreditamos nas nossas, um mesopotâmico hoje possivelmente estranharia menos nossas formas de interação com o sagrado do que nós em relação a eles, isso porque ao aceitar a existência de muitos deuses, sabiam que cada um tinha sua forma de adoração, seus caprichos e sua história.

Nós temos dificuldade de aceitar a crença do Outro, lembro-me de uma conversa com meus alunos do Ensino Médio, em que eles insistiam que havia apenas um deus e que seu livro sagrado continha uma verdade absoluta que devia valer para toda a humanidade. Da mesma forma que meus educandos pensam linearmente, nós enquanto pesquisadores também o fazemos muitas vezes, visto que tentamos encaixar as vivências e práticas de outras culturas na nossa, e quando não podemos, categorizamos como primitivas, animistas, rústicas ou ilusórias, porque não se enquadram nos conceitos que criamos e que seguem nossa lógica cristã-ocidental.

Ou deslumbrados com as performances dos membros do panteão de culturas mortas, imaginamos um ambiente nostálgico e idealizamos suas sociedades sob um aspecto dualista de perfeição e degeneração, por vezes os qualificamos como além do seu tempo, visto que fogem a nossa lógica atual, quando na verdade apenas apontavam caminhos e teciam padrões de acordo com as realidades apresentadas em suas temporalidades.

Assim, concluo que haviam diversos rituais praticados na região do Antigo Oriente Próximo, entre eles o do hierogamos, havia também rituais menores praticados pelos devotos, por meio de ex-votos ou de amuletos, acompanhados ou não de uma pregação, uma forma mais simples de interação com o sagrado, que não necessitava de intermediários ou dos espetáculos dos festivais mensais ou anuais. Que as práticas religiosas dos mesopotâmicos fogem da nossa compreensão moderna ao estar sempre no limiar entre sagrado e profano, uma linha tênue que apenas quem viveu naquela temporalidade pode saber onde inicia e onde termina. Que pode ser apagada ou permear a atmosfera profana de presença sagrada como as névoas enchem o amanhecer em um dia de inverno, sem tomá-lo de todo, visível o suficiente

e em graus distintos para atestar sua presença, porém impalpável, mesmo que orgânico, real, mas não materializado ao ponto de o segurarmos em nossas mãos.

A devoção, a crença é como andar nas brumas seguindo um raio de luz, quando se chega ao ponto de onde ela emana, a cerração se dispersa e tudo volta a ser o que era antes, a luz já está por toda parte e não podemos tocá-la, e as brumas se foram anunciando que o tempo no mundo sagrado chegou ao fim, mas a experiência foi real em todos os sentidos. É possível que sendo Inanna a deusa das Práticas Sexuais, o limiar entre o sagrado e o profano seja aquele momento entre frenesi do sexo e aquele que antecede ao orgasmo, depois do gozo o sagrado desaparece, mas fica a sensação de que esteve ali, de que por alguns instantes se adentrou no jardim sagrado de Inanna.

Sobre os devotos de Inanna, as fontes apontaram para uma diversidade muito grande, de reis às pessoas comuns e anônimas, de objetos de ouro e metais preciosos às figurinhas de barro dos amantes abraçados no leito, das narrativas de suas façanhas e hinos escritos para sua glória às orações que não foram registradas, mas que encheram os céus com o cheiro dos incensos.

Dos sortilégios traduzidos e dos que ainda esperam pacientemente pela sua tradução, do monarca a beira do leito ritual à profissional do sexo em um quarto da taberna, do pessoal do claustro com suas regras e tarefas aqueles que viviam fora do templo e as pessoas comuns, cujos nomes e rostos jamais conheceremos. Daqueles que aceitavam seus papéis de gênero aqueles que fugiam dele esporadicamente durante os festivais ou faziam dele sua forma de existência, Inanna foi sua deusa e seu modelo, e as facetas dessa divindade foram tão inumeráveis quanto à multiplicidade de seus devotos.

Inanna mulher foi significativa para os grupos femininos, fosse para seguir seu estereótipo de noiva ou para legitimar suas condutas no espaço público. Inanna como divindade das travesti, transsexual, intersexual não cabe nesse trabalho, mas precisa ser pensada, não sob a luz de nossos conceitos modernos, mas como era percebida em sua própria temporalidade.

As mulheres da Mesopotâmia deixaram entrever seus desejos e anseios por prazer nas aventuras de Inanna, as palavras da deusa deu voz às mulheres, que se apresentaram como meninas a espera do noivo no dia do casamento, ou fazendo os preparativos para este. As narrativas trouxeram indícios de como esse grupo percebia o ato sexual, o que esperava de seu

companheiro e das exigências do matrimônio, mas apontou também para a legitimação de grupos subalternos, como as prostitutas, o baixo clero feminino e as mulheres comuns.

O hierogamos com o monarca, festa pública e sagrada recebia fiéis e vassallos de muitos lugares, sob o manto da deusa, a mulher que fazia o papel de Inanna extendia a aura de poder da divindade a assembleia feminina de fiéis reunida e legitimava suas práticas e suas exigências durante o coito. O aparato exuberante do espetáculo real era vivenciado no microcosmo pelos devotos de outras classes sociais e mantinha por meio da ideologia real o culto das pessoas comuns aceso ao manter elementos dos quais elas pudessem se identificar e reproduzir.

Assim, na pequena placa de terracota, onde duas pessoas estavam abraçadas nas preliminares do ato sexual, diversos grupos sociais viam Dumuzi e Inanna, e Dumuzi traduziam como rei, como si mesmo ou como o ser desejado, já Inanna permanência ela mesma, a regente por excelência, a soberana a ditar as regras, o bom destino, aquela a ser louvada, honrada, adorada e aquela a qual os devotos se voltavam em busca de soluções para suas demandas cotidianas.

Por fim, concluímos que o culto de Inanna, contribuiu para a legitimação real, porém, dado a tradição deste presente na cidade de Uruk desde os primeiros tabletes conhecidos, os reis acabaram por manter vivo um rito local, visto que sua aceitação pelas classes populares o favorecia em relação à ideia de coesão social e ao fazê-lo as mulheres apropriaram-se do discurso da deusa e permitiram-se certas “liberdades”. O culto de Inanna tornara-se assim, um caminho de mãos múltiplas, pois servia aos propósitos do rei, do clero e dos devotos, poderíamos dizer que todos os caminhos levavam a deusa, da soberania temporal do rei, aquele secular do templo e as infinitas vias de micro poderios e demandas dos grupos subalternos.

Foi essa característica multifacetada de Inanna que permitiu o jogo de poder entre o soberano, o complexo templário e os fiéis e unificou o imaginário religioso mesopotâmico em torno de uma divindade feminina que ao contrário do restante do panteão, não tinha um lugar demarcado, transitava por espaços infindos, justificava condutas, promovia a quebra de regras e modelos comportamentais considerados aceitáveis.

Fontes:

ETCSL C.1.1.3. **Enki and the world order.** Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.1.3&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t113.p45#t113.p45>

ETCSL t.2.4.2.24. **Um poema louvor de Šulgi (Šulgi X).** Linhas 14-78. Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.4.2.24#>

ETCSL t.4.08.03. **A balbale to Inana (Dumuzid-Inana C).** Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.03&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t40803.p10#t40803.p10>

ETCSL, **Inana and Shu-kale-tuda.** Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr133.htm>.

ETCSL, t.1.3.1. **Inana and Enki.** Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.3.1&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t131.p6#t131.p6>

ETCSL, T.4.08.04. **A balbale to Inana (Dumuzid-Inana D).** Disponível: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.04#>

ETCSL, t.5.5.a, **A drinking song.** Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.5.5.a#>.

ETCSL, **The exaltation of Inana (Inana B): c.4.07.2.** Linhas 91-108. Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.2&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t4072.p1#t4072.p1>

ETCSL, **The Sumerian King List.** Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section2/tr211.htm>

ETCSL. **Um balbale para Inana (Dumuzid-Inana P).** Disponível <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.16#>

ETCSL: c.2.4.4.1, **A balbale to Bau for Šu-Suen (Šu-Suen A)**. Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.4.4.1#>

ETCSL: T. 2.5.3.1. **A šir-namursaĝa to Ninsiana for Iddin-Dagan (Iddin-Dagan A)**. Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.3.1#>

ETCSL: t.1.3.1, Inana and Enki - Segment A. Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.3.1&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t131.p4#t131.p4>.

ETCSL: t.4.07.4, **A hymn to Inana as Ninegala (Inana D)**. Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.4&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t4074.p16#t4074.p16>.

ETCSL: T.4.08.30, **A song of Inana and Dumuzid (Dumuzid-Inana D1)**. Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.30#>

McCOWN, Donald D. Private houses in the scribal quartel: the dating. **In:** HAINES, Richard; McCOWN, Donald D. **Nippur I: temple of Enlil, scribal quarter and soundings**. Excavations of the Foint Expedition to Nippur of the University Museum of Philadelphia and The Oriental Institute of the University of Chicago. Illinois: the University of Chicago Press, v. LXXVIII, 1967.

HILL, Harold D.; JACOBSEN, Thorkild. **Old Babylonian public buildings in the Diyala region**: Excavations at Ishchli. Part one. The University of Chicago Oriental Institute Publications, vol. XCVIII, 1990.

LEICK, G. **Sex and eroticism in Mesopotamian literature**. New York: Taylor & Francis, 2003.

PEINADO, Federico Lara. **Himnos sumerios**. Madrid: Molina 1988.

_____ **Himnos babilónicos**. Madrid: Tecnos, 1990.

Referências:

ALGAZE, Guillermo. **El sistema-mundo de Uruk**: la expansion de la primera civilizacion mesopotamica. Barcelona: Bellaterra, 2004.

AMIET, Pierre. **Art in the Ancient World**: A Handebook of Styles an Forms. London: Faber and Faber, 1981.

ASHER-GREVE, Julia M; WESTENHOLZ; Joan G. **Goddesses in Context: On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian Textual and Visual Sources**. Fribourg Switzerland: Academic Press Fribourg, 2013.

ASSANTE, J. **Sex, Magic and the Liminal Body in the Erotic Art and Texts of the Old Babylonian Period**. Rencontre Assyriologique Internationale. Helsinki, july 2-6, 2002.

_____. The kar kid/harimtu, Prostitute or Single Woman?: A consideration of the Evidence. **Ugarit-Forschungen 30**, 1998.

_____. Sex, Magic and Liminal Body in the Erotic Art and Texts of the Old Babylonian Period. **In: Sex and gender in the ancient Near East proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internacionale**. Helsink, July 2-6, 2002, p.27-51.

BACHELARD, G. **A água e os sonhos**: ensaio sobre a imaginação da matéria. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BARROS, José D'Assunção. Fontes históricas: olhares sobre um caminho percorrido e perspectivas sobre os novos tempos. **Revista Albuquerque**, vol.3, nº 1, 2010.

BARUCH A Levine; HALLO, Willian W. OFFERINGS TO THE TEMPLE GATES AT UR. **Hebrew Union College Annual**: Vol. 38 (1967), pp. 17-58.

BELTING, Hans. **Antropología de la imagen**. Buenos Aires: Katz Editores, 2007.

BLACK, J.; GREEN, A. **Gods, demons and symbols of ancient Mesopotamia**: an illustrated dictionary. London: British Museum Press, 2003.

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o ofício do historiador**. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

BORD, Lucien-Jean; MUGNOIONI, Remo. **L'Écriture cuneiforme: syllabaire, sumérien, babylonien, assyrien**. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner S. A, 2002.

BOTTERO, Jean. **La escritura, la razón y los dioses**. Madrid: Cátedra, 2004.

_____. **La religión más antigua**: Mesopotamia. Madrid: Trotta, 2001.

_____. **No princípio eram os deuses**. Lisboa: Edições 70, 2006.

BOTTÉRO, Jean; KRAMER, S. N. **Cuando los dioses hacían de hombres**. Madrid: Akkal, 2004.

BOUZON, Emanuel. **O código de Hammurabi**: introdução, tradução do texto cuneiforme e comentários. 10ª edição. Petrópolis: Vozes, 2003.

BREMMER, Jan N. Religion, Ritual and the Opposition Sacred vs. Profane. **In**: *Ansicchten griechischer Rituale*. Leipzig: 1998.

BRISCH, Nicole. **Changing images of kingship in Sumerian Literature**. S.r, p. 701-725.

BUCCELATTI, G. The descente of Inanna as a ritual journey to kutha? **Malibu**: Undena Publications, 1982, v.4, issue 3.

BUDIN, S. L. Fertility and gender in the ancient Near East. **In**: MASTERSON, M; RABINOWITZ, N.S; ROBSON, J. *Sex in Antiquity: exploring gender and sexuality in the Ancient World*. New York: Routledge, 2015.

BUDIN,S.L.; TURFA, J.M. **Women in Antiquity**: real women across the ancient world. New York: Routledge, 2016.

BUREN, E. Douglas Van. **Religious rites and ritual in the time of Uruk IV – III**. *Archiv für Orientforschung/Institut für Orientalistik*Stable: 13 Bd (1939-1941), pp. 32-45. URL: <http://www.jstor.org/stable/41680376>. Acessado: 03/05/2014.

BURKE, Peter. **O que é história cultural?** Tradução de Sérgio de Paula. Rio de Janeiro: 2008.

CAETANO, Coraly G. A história como ciência humana. **In**. MARCELLINO, Nelson C. (org.). **Introdução às ciências humanas**. Campinas: Papirus, 1987.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Um historiador fala de teoria e metodologia**: ensaios. Bauru: EDUSC, 2005.

CASSIRER, E. **Linguagem e mito**. Tradução: J. Guinsburg; Miriam Schnaider-man. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes ;*revisão técnica [de] Arno Vogel. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. **História Cultural**: Entre práticas e representações. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil, 1990.

CHARTIER, Roger. **A história ou a leitura do tempo**. Tradução de Cristina Antunes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CHAUÍ, Marilena. **O que é ideologia**. 20ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1984

CIVIL, M. A Hymn to the Beer Goddess and a Drinking Song, Chicago: Oriental Institute, 1964, p.74. **In:** Studies Presented to A. Leo Oppenheim. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1964.

CLAY, A. T.; MORRIS, J. Jr. **An Old Babylonian Version of the Gilgamesh Epic on the Basis of Recently Discovered Texts.** New Haven: Yale University Press, 1920.

COHEN, Mark E. **The cultic calendars of the Ancient Near East.** Bethesda: CDL Press, 1993.

COLLINS, Paul. **The Sumerian goddess Inanna (3400.2200 BC).** UCL: Institute of Archaeology, 5, 1994.

COOLEY, J. L. Inanna and Sukaletuda: a Sumerian astral myth. **Rivista di storia, ambienti e culture del Vicino Oriente Antico:** vol. 05 (2008), p.161-72.

COOPER, S. J. Sex and the temple. In: **Tempel im Alten Orient: 7. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft**, 11-13. Ocktober 2009, ed. K. Kaniuth, A. Löhnert, J. L. Miller, A. Otto, M. Roaf, and W. Sallaberger. Wiesbaden: Harrassowitz, 2013.

CRUZ, Rodrigo Díaz. **Archipiélago de rituales:** teorías antropológicas del ritual. Coruña: Anthropos, 1998.

DELAPORTE, L. **Mesopotamia: las civilizaciones babilónica y asiria.** Traducción de Modesto Jiménez de Bentsosa. Barcelona: Cervantes, 1925.

DELOUGAZ, Pinhas; HILL; Harold D; JACOBSEN, Thorkild. **Old Babylonian public buildings in the Diyala region.** Part I and II. The University of Chicago

DIAKONOFF, I.M. Women in old Babylonia not under patriarchal authority. **Journal of the Economic and Social History of the Orient:** v. XXIX, n.3, oct, 1986, p. 225-238.

DOSSE, François. **Paul Ricoeur-Michel De Certeau:** la historia entre el decir y el hacer. Buenos Aires: Nueva Visión, 2009.

DOSSIN, Georges. Um rituel du culte d'Istar provenant de Mari. **Revue d'Assiriologie et d'Archéologie Orientale:** vol. 35, n. 1(1998), p. 1-13.

DUPLA, S.A. Construções do imaginário religioso no culto a Inanna na antiga mesopotâmia: símbolos e metáforas de uma deusa multifacetada (3200-1600 a.C. Ponta Grossa, UEPG, 2016 (Dissertação).

DUPLA. S.A. **Os domínios de Inanna:** Ponta Grossa: UEPG, 2011 – Monografia (Especialização: História, Arte e Cultura).

DURAND, Gilbert. As estruturas antropológicas do imaginário. Tradução de Hélder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

EDZARD, Dietz Otto. **Sumerian Grammar**. Boston, Brill, 2003.

ELIADE, Micea. **Aspectos do mito**. Rio de Janeiro: Perspectivas do Homem/edição 70, 1967.

_____. **Imagens e símbolos**: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

EMELIANOV, Vladimir. On the Early History of melammu. St. Petersburg State University: Russia, s.r., p.109-118.

_____. The ruler as possessor of power in Sumer. Russia: St. Petersburg State University, sr.

ENGLUND, Robert K. Na Examination of the “Textual” Witnesses to Late Uruk World Systems. **Oriental Studies**: Toquio, 2006, p. 1-38.

FALKENSTEIN, Adam. **Archaische Texte aus Uruk** .1936. Cdli: Cuneiform Digital Library Initiative. Disponível em <http://www.cdli.ucla.edu/tools/SignLists/ATU1/HTML/P0057.html>. Acesso em: 14 de outubro de 2014.

FARGE, Arlette. **O sabor do Arquivo**. Tradução de Fátima Murad. São Paulo: EDUSP,2002.

FELDMAN, Marian. The Cylindrical Warka Vase and Cylinder Seals: Repetition and Reference as Visual Strategies of Communication in the Ancient Near East. **In**: The Berkeley McNair Research Journal: University of California, 2008, vol.15.

FRANKFORT, H. **Stratified cylinder seals from the Diyala region**. The University of Chicago Oriental Institute Publications, vol. LXXII, 1955.

_____. **Reyes y dioses**. Traductor Belen Garrigues Carnicer. Madrid: GREFOL, 1976.

_____. **Arte y Arquitectura del Oriente Antiguo**. 8ª edición. Madrid: Catédra, 2010.

FRAYNE, Douglas R. The Zagros Campaigns of the Ur III kings. **Journal The Canadian Society for Mesopotamian Studies**: Toronto, v.03, automne, 2008, p.33-56.

FRAYNE, Douglas. **UR III Period (2112-2004 BC)**. (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods: 3/2). Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 1997.

FREEDBERG, David. **El poder de las imágenes.** Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta, Madrid: Cátedra, 1992.

FRIED, M. Arte e objetividade. **Revista do programa de Pós-graduação em Artes Visuais.** UFRJ: 2002, p. 131- 147.

FRYMER-KENSKY, Tikva. **In the Wake of the Goddesses: women, culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth.** New York: Ballantine Books, 1992.

FUNARI, P.P. A; FEITOSA, L.C.; SILVA, G. J. da. Amor, Desejo e Poder na Antiguidade: relações de gênero e representações do feminino. São Paulo: Fap-Unnifesp, 2014.

GADDIS, John Lewis. **Paisagens da história:** como os historiadores mapeiam o passado. Tradução de Marisa Rocha Motta. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

GADOTTI, A Mesopotamian women's cultic roles in late 3rd–early 2nd millennia BCE. **In:** BUDIN, S.L.; TURFA, J.M. Women in Antiquity: real women across the ancient world. New York: Routledge, 2016.

GEERTZ, Clifford. **Interpretação das Culturas.** 1ªed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIBSON, McGuire; BIGGS, Robert D. **The organization of power:** aspects of bureaucracy in the Ancient East. Chicago: Oriental Institute, 1991, n. 46.

GUINZBURG, Carlos. **Mitos, emblemas, sinais:** morfología e história. Tradução de Frederico Carotti. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

GOLDING, W.R.J. Perceptions of the serpente in the Ancient Near East: its Bronze Age role in apotropaic magic, healing and protection. Master of Arts. University of South Africa: 2013.

HILGERT, M. **Drehem administrative documents from the reign of Amar-Suena. Cuneiform texts from the Ur III period in the Oriental Institute.** vol.02. Oriental Institute of the University of Chicago: Chicago/Illinois, v. 121.

_____. **Drehem administrative documents from the reign of Šulgi. Cuneiform texts from the Ur III period in the Oriental Institute.** vol.01. Oriental Institute of the University of Chicago: Chicago/Illinois, v. 115.

HILL, Harold D.; JACOBSEN, Thorkild. **Old Babylonian public buildings in the Diyala region:** Excavations at Ishchli. Part one. The University of Chicago Oriental Institute Publications, vol. XCVIII, 1990.

HOYS, Ana M^a Vasquez. **Historia de las religiones antiguas.** Tomo I (Próximo Oriente). Madrid: Sanz & Torres, 2006.

INGELMO, Salomé Guadalupe. As yemas de dios: divindades identificadas con el árbol de la vida em la iconografia mesopotâmica. **Isimu: Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la antigüedad**, Nº. 8, 2005, p. 135-156.

JACOBSEN, T. **The Treasures of Darkness: a history of mesopotamian religion**. New Haven and London: Yale University Press, 1976.

JACOBSEN, Thorkild et al. **Old Babylonian public buildings in the Diyala region**. The University of Chicago Oriental Institute Publications 98. Chicago: University Chicago, 1990.

JACOBSEN, Thorkild. **The Treasures of Darkness: a history of mesopotamian religion**. New Haven and London: Yale University Press, 1976.

KATZ, Dina. Myth and ritual through tradition and innovation. In: ARCHI, A. Tradition and Innovation in the Ancient Near East. Indiana: Eisenbrauns, 2015.

KEEL, Othmar. **La iconografía del Antiguo Oriente y el Antiguo Testamento**. Madrid: Trotta, 2007.

KNAUSS, P. O desafio de fazer História com imagens: arte e cultura visual. **ArtCultura**, Uberlândia, v. 8, n. 12, jan-jun. 2006.

KOSELLECK, Reinhardt. **Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto Editora; Editora PUC Rio, 2006.

KRAMER, S. N. **A história começa na Suméria**. Portugal: Publicações Europa-América, 1997.

_____. **El Matrimonio Sagrado em la Antigua Sumer**. Barcelona: AUSA, 1999.

_____. Le Rite de Mariage Sacré Dumuzi-*Inanna*. **Revue de l'histoire des religions**: v. 181, n. 02, p.121-146, 1972.

_____. Šulgi of Ur: a royal hymn and a divine blessing. **The Jewish Quarterly Review**: vol. 57, 1967, p, 369-380.

_____. **The Sumerians: their history, culture, and character**. London: The University of Chicago Press, 1963.

KRAMER, S.N.; WOLKSTEIN, Diane. **Inanna queen of heaven and earth: her stories and hymns from sumer**. New York: Harper & Row, 1988.

LEICK, G. **Sex and eroticism in Mesopotamian literature**. New York: Taylor & Francis, 2003.

_____. **The Babylonian World**. New York and London: Routledge, 2007.

_____. **Mesopotâmia: a invenção da cidade**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

LEITE, Rodrigo Reis. **Ex-voto: o ritual da corporeidade**. Sergipe: 2011.

LEVELS OF THE INANNA TEMPLE AT NIPPUR: A PRELIMINARY ANALYSIS. **In:** Studies Presented to Robert D. Biggs. The Oriental Institute of the University of Chicago, v. 2, June 4, 2004.

LIVERANI, Mario. **El Antiguo Oriente: Historia, sociedade y economia**. Traducción: Juan Vivanco. Barcelona: Crítica, 1995.

_____. **Mito y política en la historiografía del Próximo Oriente Antiguo**. Barcelona: Bellaterra, 2006.

_____. **Uruk: la primera ciudad**. Barcelona: Bellaterra, 2008.

LÓPEZ, Jesus; SANMARTIN, Joaquín. **Mitología y Religión del Oriente Antiguo I. Egipto- Mesopotamia**. Barcelona: AUSA, 1993.

MARGUERON, Jean-Claude. **Los mesopotámicos**. 5ª edición. Madrid: Cátedra, 2016.

McCOWN, Donald D. Private houses in the scribal quarter: the dating. In: HAINES, Richard; McCOWN, Donald D. Nippur I: temple of Enlil, scribal quarter and soundings. Excavations of the Foint Expedition to Nippur of the University Museum of Philadelphia and The Oriental Institute of the University of Chicago. Illinois: the University of Chicago Press, v. LXXVIII, 1967.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. Fontes visuais, cultura visual, História visual: Balanço provisório, propostas cautelares. **Revista brasileira de História: São Paulo**, v.23, n. 45, pp.11-36-2003.

MOLINA, Manuel. **La ley más antigua: textos legales sumérios**. Barcelona: Trotta, 2000.

MOURA, Lídice Romano de. **Arte e Educação: uma experiência de formação de educadores mediadores**. São Paulo, UNESP, 2007.

NADALI, Davide. When ritual meets art. Rituals in the visual arts versus the visual arts in rituals: the case of ancient Mesopotamia. **Rivista studi Orientali Supplemento**. Rome, LXXXVI, p. 209-226.

NEUNFELDT, E. *Inanna/Ishtar- uma deusa de simultâneas formas*. **Revista Mandragora**. São Bernardo dos Campos: UMESP, v.1, n.1 (1994).

NISSEN, Hans J. **The archaic text from Uruk**. JSTOR: World Archaeology, vol.17, n.03, fev/2005.

NISSINEN, M. Akkadian Love Poetry and the Song of Songs: A Case of Cultural Interaction. **In:** Nissinen, Martti/Uro, Risto [Ed.]: **Sacred Marriages. The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity**, Winona Lake 2008, p. 173–218.

NISSINEN, M. Akkadian Rituals and Poetry of Divine Love. Paris: **Mellamu Symposia 2**, outubro4-7, 1999, p. 93-136.

OPPENHEIM, A. Leo. **La Antigua Mesopotamia**: retrato de una civilización extinguida. Madrid: Gredos, 2003.
Oriental Institute Publications, vol. 98, 1990.

OTTERMANN, M. Vida e prazer em abundância: a deusa Árvore. **Revista Mandrágora**. São Bernardo do campo: UMESP, v.1, n. 1 (1994).

OTTERMANN, Monika. **As brigas divinas de Inanna**: reconstrução feminista de repressão e resistência em torno de uma deusa suméria. São Paulo: UNESP, 2008.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução de Walter O. Schlupp. Petrópolis: Vozes, 2007.

PANGAS, J.C. Aspectos de la sexualidade en la Antigua Mesopotamia. *Aula Orientalis*: n.6, 1988, p. 211-226.

PANOFSKY, Erwin. **Estudios sobre iconologia**. 19. ed. Madrid: Alianza Editorial, 2012.

PEINADO, Federico Lara. **Himnos sumerios**. Madrid: Molina 1988.

_____. **Himnos babilónicos**. Madrid: Tecnos, 1990.

_____. **El arte de Mesopotamia**. Madrid: Caja Madrid, 1999.

PEINADO, Federico. **Poema de Gilgamesh: um viaje falido a la inmortalidad**. s.r.

PERSUATTI, F.R.C. Transtextualidades en la literatura mesopotámica. Vínculos palimpsestuosos entre *El descenso de Inanna al Inframundo* y la himnología real neo-sumeria y paleo-balilónica. **Revista Mundo Antigo** : Ano IV, V. 4, N° 07 , Junho, 2015, p. 70-102.

PESAVENTO Sandra Jatahy. O mundo da Imagem: território da história cultural. **In:** PESAVENTO Sandra Jatahy, Nádia Maria Weber Santos, Miriam de Souza Rossini; **Narrativas, imagens e práticas sociais**: percursos em historia cultural. Porto Alegre, RS: Asterisco, 2008.

_____. Em Busca de uma Outra História: Imaginando o Imaginário. São Paulo: **Revista Brasileira de História**: v.15, n. 29, 1995.

_____. **Este mundo verdadeiro das coisas de mentira:** entre a arte e a história. Rio de Janeiro: Estudos históricos, n.30, 2002.

_____. **História & História Cultural.** 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

POLLOCK, Susan. *Ancient Mesopotamia: The Eden That Never Was.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

PONGRATZ-LEISTEN, B. Sacred Marriage and the Transfer of Divine Knowledge: Alliances between the Gods and the King in Ancient Mesopotamia. **In:** Sacred Marriages: Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity. Indiana: Eisenbrauns, 2008.

POPA, Elena. I. **Agency of Women in Mesopotamian Religion of the Second Millennium BC.** University of Zurich / University of Bucharest, Faculty of Theology: 2016 (doctor).

POSTGATE, J.N. **La Mesopotamia arcaica:** sociedade y economia em el amanecer de la historia. Madrid: Akal, 1999.

POZZER, Katia Maria Paim; SILVA, Simone Silva; CERQUEIRA, Fábio Vergara. Música e iconografia entre os assírios. **Clássica:** [v. 25, n. 1/2, 2012.](#)

POZZER, Kátia. Medir o Tempo: Um Saber Mesopotâmico. **Nearco**, v.11, 2013, p.12-23.

READE, Julian. **Mesopotâmia.** Madrid: Akal, 1998.

REIS, Luís. O arquivo e a arquivística evolução histórica. **Biblos:** año 7, n. 24, abr./jun., 2006.

RUBIO, Gonzalo. Inanna and Dumuzi: A Sumerian Love Story. *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 121, No. 2 (Apr. - Jun., 2001), pp. 268-274.

RUBIO, Gonzalo. Šulgi and the death of Sumerian. *In: Approaches to Sumerian literature.* Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2006, p.167-181.

SANMARTIN, Joaquín; SERRANO, Jose M. **Historia antiga del Próximo Oriente:** Mesopotamia y Egito. Madrid: Akkal, 2008.

SCHEIL, V. Le poème D'Agušaya. **Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale:** Vol. 15, No. 4, 1918, pp. 169-182.

SELZ, Gebhard J. Five Divine Ladies: Thoughts on Inana(k), Istar, In(n)in(a), Annunitum, and Anat, and the Origin of the Title "Queen of Heaven". **NIN:** v.1, 2000, p. 29-62.

SERRANO, José M.; SANMARTIN, Joaquín. **Historia Antigua del Próximo Oriente:** Mesopotâmia y Egito. Madrid: Akkal, 2008.

STOL, Marten. **Women in the Ancient Near East**. Translated by Helen and Mervyn Richardson. Boston/Berlin: Walter de Gruyter Inc, 2016.

SUANO, Marilene. **O que é museu**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

SUTER, Claudia E. Who are the women in Mesopotamian art from ca. 2334-1763 bce? **Rivista di storia, amienti e culture del Vicino Oriente Antico**. Firenze: Volume 5, 2008, p. 01-55.

SUTER, E.Claudia. Human, Divine or Both? The Uruk Vase and the Problem of Ambiguity in Early Mesopotamian Visual Arts. **In: Critical Approaches to Ancient Near Eastern Art**. Eds. Marian Feldman and Brian Brown. Berlin: **Walter de Gruyter**, 2014, p.545-568.

SZARZYNSKA, Krystyna. Offerings for the Goddess *Inanna* in Archaic *Uruk*. In: **Revue d'Assyriologie**. Paris: Gabala, 87, 1993, p. 7-29.

TEPPO, Saana. Sacred Marriage and the Devotees of Istar. **In: Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity**. Indiana: Eisenbrauns: 2008.

THOMPSEN, Marie-Louise. **The sumerian language: an introduction to its history and grammatical structure**. Copenhagen: Akademik Forlag, 1984.

THOMPSON, E. P. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

TIGAY, Jeffrey H. **The evolution of the Gilgamesh epic**. Wauconda: Bolchzy-Carducci Publishers, 2002

TOIT, Herman du. **Pageants and Processions: Images and Idiom as Spectacle**. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2009.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: Difel, 1983,

VALKONEN, Kia. **Womanhood: Aspects of Lower Class Feminine Identity in Old Babylonian Mesopotamia**. S.r., 2014.

VERDERAME, Lorenzo. **La vestizione di Inanna**. En: BOTTA, Sergio (Ed.): *Abiti, corpi, identità. Significati e valenze profonde del vestire*. Firenze: Società Editrice Fiorentina, 2009.

VERHOEVEN, Marc. The many dimensions of ritual. In: INSOLL, Timothy. **The archaeology of ritual and religion**. OXFORD: University Press, 2011.

VERMAAK, P.S. A new interpretation of the playing objects in the Gilgamesh Epic. **Journal for Semitics**: 20/1 (2011) pp. 109-138.

VEYNE, Paul. **Como se faz a história**. Brasília: FUNB, 1998.

_____. **O Inventário das Diferenças**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

VOVELLE, M. **Imagens e imaginário na história**: Fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX. Tradução de Maria Julia Goldwasser. São Paulo: Ática, 1997.

WESTENHOLZ, J. G. Goddesses of the Ancient Near East 3000-1000 BC. **In**: GOODISON, L.; MORRIS, Christine. **Ancient Goddesses: the myths and the evidence**. London: British Museum Press, 1998.

WIDENGREN, Geo. Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto de vicino Oriente Antico. **NUMEM**: vol. 7, fasc 1, jan, 1960, p. 1-25.

WOLKSTEIN, Diane; KRAMER, S.N. **Inanna queen of heaven and earth**: her stories and hymns from Sumer. New York: Harper & Row, 1988.

WYK, Susandra J. van. **The concealed crime of the *nadītu* priestess in §110 of the laws of Hammurabi**. South Africa: North-West University, 2015, p.109-145.

ZAMUDIO, R. J. **Antología de textos sumérios**: textos transliterados y anotados; glosario y signario; copias cuneiformes. Madrid: UAM, 2003.

ZETTLER, R. L. **Clay sealings from the Early Dynastic I levels of the Inanna temple at Nippur**: a preliminary analysis. Assyriological Studies n. 27, University of Chicago, 1984.

ZETTLER, Richard L. **Inana's Festival at Nippur under the Third Dynasty of Ur**. München: Walter de Gruyter, 2011.

GLOSSÁRIO

ABZU – Nome do oceano de águas doces, onde acreditava-se que a terra repousava.

AKAD ou AKKAD – parte norte da Baixa Mesopotâmia até o início do II milênio, nome do império fundado por Sargão I.

AGADÉ- Capital do império fundado por Sargão, mas cuja localização ainda não foi encontrada.

AN- Deus dos céus e pai dos deuses.

ANNUNA (ANNUNAKU, ANNUNAKI) - nome aplicado a um conjunto de deuses que se tornaram juízes do Grande Abaixo (Terra sem retorno).

APSU – Oceano de águas doces sobre o qual a terra repousava. Estava sob o comando de Enki.

BABILÔNIA – “Porta dos deuses”, capital do Império Babilônico.

BALBALE – Tipo de canção ou hino sumério.

DILBAT – Planeta Vênus, relacionado à Inanna. Também foi o nome de uma cidade no centro da Mesopotâmia, na atualidade é Delem. Além disso, o termo dizia respeito a uma planta com propriedades purificadoras.

DINGIR - determinativo divino, “divindade, deus(a), sagrado”.

DUMUZI - Esposo de Inanna, posteriormente conhecido como Tammuz.

EA – Nome semítico de Enki.

E-ANNA- “Casa do Céu”, Templo dedicado a deusa Inanna em Uruk.

EBIH – nome dado à região montanhosa que separa o norte e o sul da Mesopotâmia.

ENKHEDUANNA – Filha ou neta de Sargão de Akkad, sacerdotisa do deus.

ENKI – Deus da sabedoria, que a habita o Abzu.

ENLIL – Deus do ar, da atmosfera.

GILGAMESH – Rei de Uruk, segundo dados arqueológicos teria sido o quinto rei da primeira dinastia de Uruk (*ca* 2650).

IGIGU – “grandes príncipes” que habitavam os seus. Originalmente representavam estrelas visíveis.

INANNA – “Senhora do Céu”, divindade tutelar da cidade de Uruk, cultuada em diversas cidades mesopotâmica.

IRNINA – Nome dado a *Inanna*, mas sua origem e sentido não estão definidos.

ISHTAR – Nome semítico de Inanna.

KALAM – País.

KUR-NU-GI –A – “Terra sem retorno”.

LAGASH- Cidade localizada na Babilônia Meridional. Atual Al Hiba.

MARDUK – Divindade tutelar da Babilônia, seu nome significa “ bom filho”.

ME – poderes divinos referentes a normas, arquétipos, paradigma cultural.

NANNA – “Brilhante”. Deus lua, pai de Inanna, cultuado na cidade de Ur.

SARGÃO – Fundador e rei da primeira dinastia semita (ca 2340-2284).

TAMMUZ – Nome acádio de Dumuzi, também era o nome do quarto mês do ano na Mesopotâmia (junho/julho).

TELLS – montes de areia formados ao longo do tempo e abrigam as ruínas das antigas construções.

TIGI – Composição hínica, significa cantar do timbal, ou cantar de tímpano.

UMMA- Cidade ao sul da Antiga Babilônia, hoje Giokha.

URUK – Em sumério Unug, uma das principais cidades sumérias, atualmente é Warka.

ZU-EN- Outro nome do Deus lua , significa “Senhor do Saber”.