

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

AS BRIGAS DIVINAS DE INANA

**Reconstrução feminista de repressão e resistência
em torno de uma deusa suméria**

por

Monika Ottermann

Prof. Dr. Milton Schwantes

Tese de doutoramento apresentada em
cumprimento às exigências do Programa de
Pós-Graduação em Ciências da Religião,
para obtenção do grau de Doutora

São Bernardo do Campo, julho de 2007

BANCA EXAMINADORA

Presidente

1^{a/o} Examinador(a)

2^{a/o} Examinador(a)

3^{a/o} Examinador(a)

4^{a/o} Examinador(a)

Esta tese foi escrita
com apoio da CAPES
sob a forma de bolsa de estudo,
recebida nos meses de
dezembro de 2003 a abril de 2006
e setembro de 2006 a abril de 2007.

Dedico este trabalho a

tantos hermanos e hermanas
que no lo puedo contar
nem elencar aqui:

gente querida,
vocês vão se encontrar
nas linhas e entrelinhas desta tese.

ALGUNS AGRADECIMENTOS ESPECIAIS

Acima de tudo, dou *gracias a la vida que me ha dado tanto...*

...um tanto que tem muitos rostos e nomes. Aqui posso mencionar somente alguns que merecem meu carinho especial, também pela sua colaboração com esta tese.

Dou graças...

... a amigos e amigas do CEBI que estão partilhando de modo particular minhas buscas e reflexões, especialmente feministas e de gênero: Edmilson Schinelo, Hermes Tonini, Ildo Bohn Gass, Isabel Aparecida Félix, Maria Soave Buscemi, Mercedes de Budallés Diez e Walderes Brito;

... à historiadora Katia Maria Paim Pozzer que me apoiou com material sobre a Suméria, e a teólogas feministas que há tempo estão me ajudando a encontrar moldes científicos: Ivoni Richter Reimer, Ivone Gebara, e sempre mais Lieve Troch que também providenciou e trouxe material da Europa;

... a pessoas em Tübingen, Alemanha, que possibilitaram a riqueza desta pesquisa apoiando a busca de literatura: funcionários/as da Biblioteca Universitária que me ajudaram sem burocracia, e nos últimos dois anos Milene Chaves que a qualquer momento consultou, copiou, escaneou e enviou material;

... ao amigo e sócio na Nhanduti que está sempre pronto para me apoiar: Leszek Lech que ajudou a resolver mil coisas cotidianas e que contribuiu com traduções e adaptações de imagens;

... a pessoas firmes em sua língua materna brasileira que revisaram meus textos, sem gratificação além do prazer de se divertir com seus conteúdos: Samuel Rodrigues Barbosa que fez a revisão da tradução dos mitos e Lília Veras que fez a revisão do texto da tese em geral;

... a todas as pessoas que solidariamente me emprestaram dinheiro ou me arrumaram um serviço nos dois longos períodos da retenção das bolsas da CAPES.

Dou graças especialmente a mulheres e homens da Suméria que criaram a figura de Inana com aspectos favoráveis à vida e que lutaram por sua preservação.

E dou graças a ela que, nesses aspectos, é a protagonista divina desta tese:

⁹Inana zà-mí – Louvada seja Inana!

OTTERMANN, Monika. *As brigas divinas de Inana: reconstrução feminista de repressão e resistência em torno de uma deusa suméria*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2007, 339p + Anexo 70p

Palavras-chave: Inana, Deusa, Suméria, Hermenêutica Feminista, Patriarcalização da religião

SINOPSE

As análises desta tese, baseadas numa hermenêutica feminista libertadora, têm como centro a figura de Inana, a deusa mais importante e mais popular da Suméria, que predominou, sob o nome de Ištar, também nos panteões mesopotâmicos posteriores.

O Capítulo 1 oferece uma reconstrução da vida na Suméria, desde os tempos neolíticos até os inícios do Período Babilônico Antigo (aproximadamente de 5000 a 2000 aEC), com especial atenção para dados sobre mulheres e para aspectos de gênero.

O Capítulo 2 apresenta documentos pré-sargônicos, iconográficos e filológicos, relacionados com a figura e o culto de Inana, oferecendo as primeiras reflexões sobre aspectos particulares e conflitos que mostram sua posição especial na religião na Suméria e na sua crescente patriarcalização.

No Capítulo 3, esses aspectos e conflitos são discutidos enfocando tradições de Inana como Senhora da Eana, dos *Me* e de *Kur*, com especial atenção para os mitos “Inana e a Eana”, “Inana e os *Me*” e “Inana e o Inframundo” (ETCSL 1.3.5; 1.3.1; 1.4.1). É mostrado que o mito “Inana e a Eana” é o resultado de manipulações para legitimar o culto de An nesse templo de Inana, que “Inana e os *Me*” reflete atitudes de resistência contra tentativas de seu desapoderamento, e que “Inana e o Inframundo” é composto de mitos diferentes que evidenciam vários conflitos relacionados com funções e poderes de Inana.

Desse modo mostra-se que os conflitos em torno de Inana refletem repressões e resistências humanas no âmbito de uma sociedade quiriarcial e da crescente patriarcalização de sua religião. Embora a atuação política e religiosa de mulheres em sociedades de hoje não necessite de legitimações a partir de exemplos provenientes de religiões antigas, a reconstrução e memória feministas de tais exemplos podem servir de estímulo para tal atuação quando busca construir uma outra imagem do divino e quando luta por um mundo de igualdade em direitos e dignidade para todas as pessoas.

OTTERMANN, Monika. *Las bregas divinas de Inana: reconstrucción feminista de repression y resistencia en torno de una diosa sumeria*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2007, 339p + Anexo 70p

Palabras claves: Inana, Diosa, Sumeria, Hermenéutica Feminista, Patriarcalización de la religión

RESUMEN

Los análisis de esta tesis, basados en una hermenéutica feminista de liberación, tienen como centro la figura de Inana, la diosa más importante y más popular de la Sumeria, que predominó, sobre el nombre de Ištar, también en los panteones mesopotámicos posteriores.

El Capítulo 1 ofrece una reconstrucción de la vida en la Sumeria, desde los tiempos neolíticos hasta los principios del Periodo Babilónico Antiguo (aproximadamente 5000 a 2000 aEC), con especial atención a datos sobre mujeres y aspectos de género.

El Capítulo 2 presenta documentos presargónicos, iconográficos y filológicos, relacionados con la figura y el culto de Inana, ofreciendo primeras reflexiones sobre aspectos particulares y conflictos que muestran su posición especial en la religión de la Sumeria y la creciente patriarcalización de ella.

En el Capítulo 3 se discuten estos aspectos y conflictos enfocando las tradiciones de Inana como la Señora de la Eana, de los *Me* y del *Kur*, con especial atención a los mitos “Inana y la Eana”, “Inana y los *Me*” y “Inana y el Inframundo” (ETCSL 1.3.5; 1.3.1; 1.4.1). Se demuestra que el mito “Inana y la Eana” es el resultado de manipulaciones para legitimar el culto de An en ese templo de Inana, que “Inana y los *Me*” refleja actitudes de resistencia contra esfuerzos de su depoderamiento, y que “Inana y el Inframundo” es compuesto de mitos diferentes que evidencian varios conflictos relacionados a las funciones y poderes de Inana.

Así se muestra que los conflictos en torno de Inana reflejan represiones y resistencias humanas en el ámbito de una sociedad quiriarcal y la creciente patriarcalización de su religión. Aunque la actuación política y religiosa de mujeres en sociedades de hoy no necesite legitimación por ejemplos de religiones antiguas, su reconstrucción y memoria feministas pueden servir para estimular tal actuación cuando busca construir una imagen diferente del divino y cuando lucha por un mundo de igualdad en derechos y dignidad para todas las personas.

OTTERMANN, Monika. *The divine quarrels of Inana: a feminist reconstruction of repression and resistance in the sphere of a Sumerian goddess*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2007, 339p + Appendage 70p

Keywords: Inana, Goddess, Sumer, Feminist Hermeneutics, Patriarchalization of religion

ABSTRACT

The analyses of this thesis, based on a feminist hermeneutics of liberation, center on the figure of Inana, the most important and most popular goddess of Sumer who, as Ištar, held a predominant position also in the posterior Mesopotamian pantheons.

Chapter 1 gives a reconstruction of life in Sumer, since neolithic times until the beginnings of the Old Babylonian Period (approximately 5000 to 2000 BCE), with special attention to data on women and gender aspects.

Chapter 2 presents presargonic documents, iconographical and philological, related with the figure and the cult of Inana, and offers first reflections on particular aspects and conflicts that show her special position in the religion of Sumer and its increasing patriarchalization.

In Chapter 3, these aspects and conflicts are discussed focusing on traditions of Inana as the Lady of Eana, of the *Me* and of *Kur*, with special attention to the myths “Inana and Eana”, “Inana and the *Me*” and “Inana and the Netherworld” (ETCSL 1.3.5; 1.3.1; 1.4.1). It shows that the myth “Inana and Eana” is the result of manipulations to legitimate the cult of An in the main temple of Inana, that “Inana and the *Me*” reflects attitudes of resistance against attempts of her depowerment, and that “Inana and the Netherworld” is composed of different myths that evidence several conflicts related to functions and powers of Inana.

Thus it is demonstrated that the conflicts in the sphere of Inana reflect human repressions and resistances within a kyriarchal society and the increasing patriarchalization of its religion. Although political and religious activities of women in today’s societies do not need legitimation by examples from old religions, their feminist reconstruction and memory can serve to stimulate such activities when they try to construct a different image of the divine, and when they struggle for a world of equal rights and dignity for all people.

SUMÁRIO

Introdução	1
Partilhando a motivação da minha pesquisa	1
Partilhando a conceituação e a hermenêutica desta tese	2
Partilhando experiências de mulheres de nossos tempos	11
1 A Vida na Suméria	15
1.1 O Meio Ambiente	15
1.1.1 Nomes e localização geográfica	15
1.1.2 Clima e paisagens	16
1.2 Panorama histórico	19
1.2.1 Período Neolítico: 8000-4000 (PN)	20
1.2.2 Período de Uruk: 4000-2900 (PU)	21
1.2.3 Período Dinástico Inicial: 2900-2350 (PDI)	22
1.2.4 Período da Dinastia Sargônica: 2350-2200 (PDS)	23
1.2.5 Período dos Gutis: 2193-2112 (PG)	23
1.2.6 Período da Terceira Dinastia de Ur: 2112-2004 (Ur III)	23
1.2.7 Período dos Amoritas: em torno de 2000 (PA)	24
1.2.8 Período Babilônico Antigo: 2000-1800 (PBA)	24
1.2.9 Período da 1ª Dinastia da Babilônia: 1800-1600 (1ª DB)	24
1.2.10 Período dos Hurritas e Cassitas: 1600-1150 (PHC)	24
1.3 Aspectos da Vida na Suméria	25
1.3.1 Aspectos étnicos	25
1.3.2 Aspectos histórico-políticos	26
1.3.2.1 Aspectos histórico-políticos no Período Neolítico	26
1.3.2.1.1 Desenvolvimentos até 4500 (antes do Período de Ubaid)	26
1.3.2.1.2 Desenvolvimentos no Período de Ubaid	28
1.3.2.2 Aspectos histórico-políticos no Período de Uruk	29
1.3.2.2.1 O Período Uruk Inicial	29
1.3.2.2.2 Os Períodos Uruk Médio e Uruk Tardio	30
1.3.2.2.3 O Período de Gêndet Nasr	36
1.3.2.3 Aspectos histórico-políticos no Período Dinástico Inicial	36
1.3.2.4 Aspectos histórico-políticos no Período da Dinastia Sargônica	43
1.3.2.5 Aspectos histórico-políticos no Período dos Gutis	46
1.3.2.6 Aspectos histórico-políticos no Período da Terceira Dinastia de Ur	47
1.3.3 Aspectos sócio-econômicos	48
1.3.3.1 Aspectos sócio-econômicos no Período Neolítico	48
1.3.3.2 Aspectos sócio-econômicos no Período de Uruk	52
1.3.3.3 Aspectos sócio-econômicos no Período Dinástico Inicial	60
1.3.3.4 Aspectos sócio-econômicos no Período da Dinastia Sargônica	65
1.3.3.5 Aspectos sócio-econômicos no Período dos Gutis	66
1.3.3.6 Aspectos sócio-econômicos no Período da Terceira Dinastia de Ur	67
1.3.4 Aspectos religioso-ideológicos	68
1.3.4.1 Aspectos religioso-ideológico no Período Neolítico	68
1.3.4.2 Aspectos religioso-ideológicos no Período de Uruk	72
1.3.4.3 Aspectos religioso-ideológicos no Período Dinástico Inicial	78
1.3.4.4 Aspectos religioso-ideológicos no Período da Dinastia Sargônica	88
1.3.4.5 Aspectos religioso-ideológicos no Período dos Gutis	90

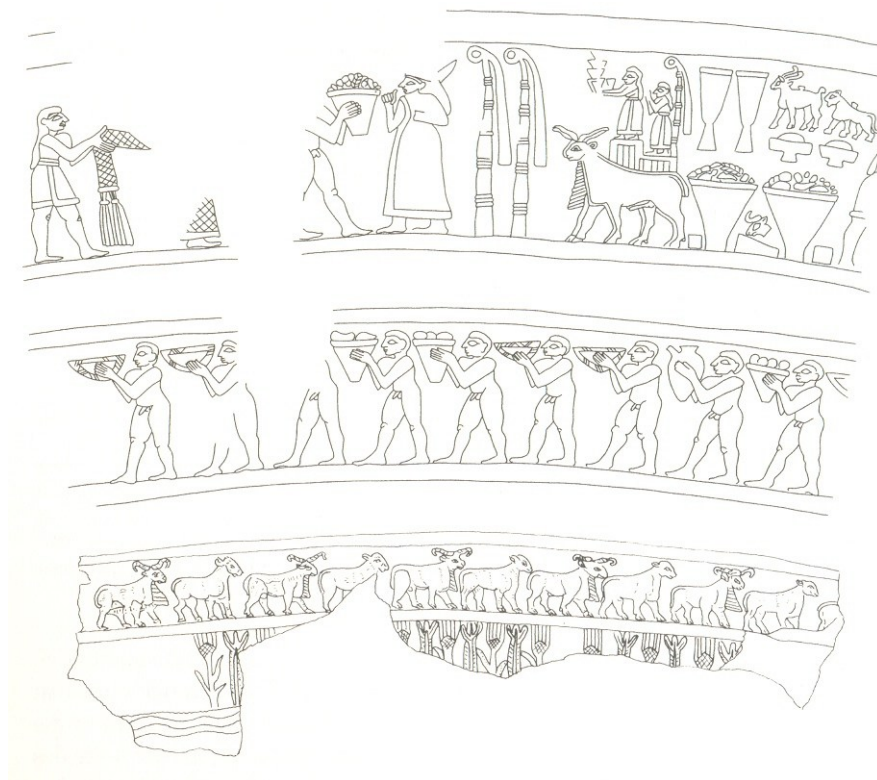
1.3.4.6	Aspectos religioso-ideológicos no Período da Terceira Dinastia de Ur	92
1.3.5	Aspectos de gênero	94
1.3.5.1	Aspectos de gênero no Período Neolítico	95
1.3.5.2	Aspectos de gênero no Período de Uruk	96
1.3.5.2.1	“Mulher” e “Homem” na escrita	96
1.3.5.2.2	Construção e representação do “corpo”	99
1.3.5.2.3	Construção e representação de “gêneros”	102
1.3.5.2.4	O corpo nu	105
1.3.5.2.5	Condições de vida de mulheres no PU	109
1.3.5.3	Aspectos de gênero no Período Dinástico Inicial	113
1.3.5.3.1	Condições de vida de mulheres no PDI em geral	113
1.3.5.3.2	Condições econômicas de mulheres no PDI	116
1.3.5.3.3	Condições da vida social de mulheres no PDI	119
1.3.5.4	Aspectos de gênero no Período da Dinastia Sargônica	121
1.3.5.5	Aspectos de gênero no Período dos Gutis	123
1.3.5.6	Aspectos de gênero no Período da Terceira Dinastia de Ur	123
1.3.5.6.1	Condições de vida de mulheres no Ur III	123
1.3.5.6.2	O “socioleto” <i>eme.sal</i>	126
1.4	Destaques do Capítulo 1	128
2	Inana e seu perfil em documentos pré-sargônicos	129
2.1	O <i>MUŠ</i> e o <i>AN</i>: representações não antropomórficas de Inana	129
2.1.1	O <i>MUŠ</i> na escrita e o nome de Inana	129
2.1.1.1	O <i>MUŠ</i> como ideograma	129
2.1.1.2	A interpretação do nome de Inana	131
2.1.2	O uso iconográfico do <i>MUŠ</i> e do <i>AN</i>	135
2.1.2.1	O <i>MUŠ</i> nas paredes da Eana	135
2.1.2.2	A interpretação do <i>AN</i> simples e em forma de roseta	136
2.1.3	O <i>MUŠ</i> em contextos de culto	141
2.1.3.1	O Vaso de Uruk	141
2.1.3.2	Outras ocorrências do <i>MUŠ</i> e do <i>AN</i> em contextos cúlticos	150
2.1.4	O <i>MUŠ</i> e o <i>AN</i> em contextos de rebanhos	152
2.1.4.1	O <i>MUŠ</i> e a Cabana do Nascimento	153
2.1.4.2	O <i>MUŠ</i> e o <i>AN</i> na alimentação de animais	155
2.2	Inana em textos administrativos do PU	161
2.2.1	Oferendas para Inana Princesca, Inana Vênus e Inana <i>kur</i>	161
2.2.2	Templos de Inana	164
2.3	Representações antropomórficas de divindades	166
2.4	Inana em Inscrições Reais	167
2.4.1	A Bacia de Entemena	167
2.4.2	Outras Inscrições Reais	171
2.5	Inana em Listas de Divindades	176
2.6	Inana em fragmentos de textos literários	179
2.6.1	O Auto-elogio de Inana “Mulher bela é seu nome”	179
2.6.2	Os Hinos <i>zà.mí</i> : “Louvor!”	182
2.7	Conclusões do Capítulo 2	185
3	Inana e seus conflitos em narrativas míticas	186
3.1	Inana na literatura suméria	186

3.2	Inana e a Eana	189
3.2.1	Introdução ao mito “Inana e a Eana”	189
3.2.2	As interpretações de van Dijk e de Brown/Zólyomi	192
3.2.3	Uma interpretação feminista do mito “Inana e a Eana”	196
3.2.3.1	A Eana em outros textos sumérios	196
3.2.3.2	Inana como dona legítima da Eana e divindade maior que An	202
3.3	Inana e os <i>Me</i>	206
3.3.1	O conceito dos <i>Me</i>	206
3.3.2	Os <i>Me</i> e sua relação com divindades sumérias	207
3.3.2.1	Os <i>Me</i> em fragmentos de textos do PDI	207
3.3.2.2	Os <i>Me</i> em mitos de Enki	209
3.3.2.3	Os <i>Me</i> em mitos de Enlil	211
3.3.2.4	Os <i>Me</i> em mitos de outras divindades	214
3.3.2.5	Os <i>Me</i> em epítetos de Inana	216
3.3.3	“Inana e os <i>Me</i> ” depositados em Uruk	217
3.3.3.1	A imagem de Inana na Introdução de leM: “dona de si” e determinada	219
3.3.3.2	Interlúdio: a imagem de Inana em “Inana e a Ordem do Mundo”	221
3.3.3.3	A imagem de Enki: “trapalhão” e sofrendo de complexos de inferioridade	226
3.3.3.4	Os conflitos em torno de Inana documentados em leM e IOM	231
3.4	Inana e o <i>Kur</i>	236
3.4.1	O termo <i>kur</i> e o imaginário do inframundo	237
3.4.2	Introdução ao mito “Inana e o Inframundo”	238
3.4.3	Elementos constitutivos de “Inana e o Inframundo”	243
3.4.3.1	O motivo da viagem de Inana ao inframundo	243
3.4.3.2	Os poderes e adornos de Inana	252
3.4.3.3	A figura de Ereškigal	255
3.4.3.4	A morte de Inana	260
3.4.3.5	A ressurreição de Inana	265
3.4.3.6	A entrega de Dumuzi	270
3.4.3.6.1	A exigência de um substituto	271
3.4.3.6.2	Dumuzi no trono, na macieira no deserto de Kulaba	276
3.4.3.6.3	Dumuzi, entregue aos <i>galla</i> por Inana	280
3.4.3.7	A morte de Dumuzi	283
3.4.3.7.1	Fuga, prisão definitiva e morte de Dumuzi	283
3.4.3.7.2	A lamentação e procura de Inana e a ajuda da mosca	287
3.4.3.7.3	A Determinação do destino de Dumuzi	288
3.4.3.8	“Inana e o Inframundo”: esboço de uma interpretação do mito	291
3.5	Conclusões do Capítulo 3	296
	Conclusões	297
	Inana: seu perfil e seus conflitos nos documentos sumérios	297
	O perfil de Inana: traços antigos e mudanças	297
	Os conflitos de Inana: sintomas da patriarcalização da religião	300
	Inana: sua construção e sua função na vida humana	303
	Perspectivas antigas de Inana: na vida da Suméria	303
	Perspectivas atuais de Inana: para a vida de hoje	308
	BIBLIOGRAFIA	311

Anexo (volume separado): Subsídios de História, Geografia e Literatura

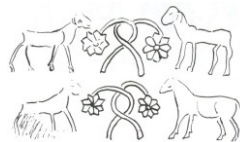
CAPÍTULO 1

A VIDA NA SUMÉRIA



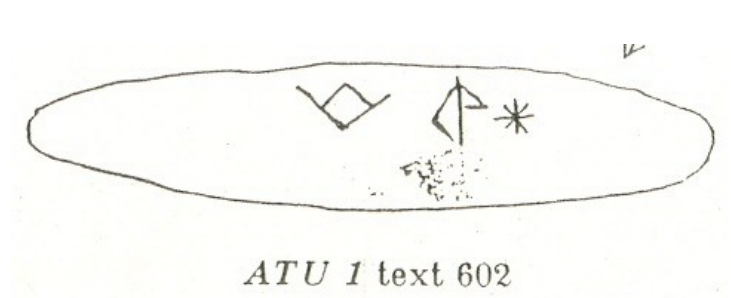
CAPÍTULO 2

INANA E SEU PERFIL EM DOCUMENTOS PRÉ-SARGÔNICOS



CAPÍTULO 3

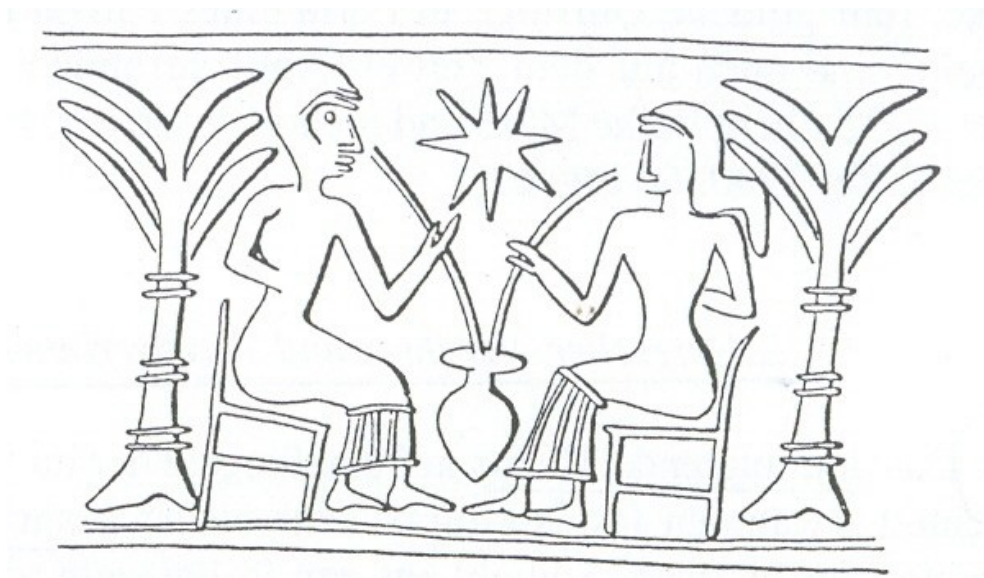
INANA E SEUS CONFLITOS EM NARRATIVAS MÍTICAS



INTRODUÇÃO



CONCLUSÕES



UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

AS BRIGAS DIVINAS DE INANA

**Reconstrução feminista de repressão e resistência
em torno de uma deusa suméria**

ANEXO

Subsídios de História, Geografia e Literatura

por

Monika Ottermann

Prof. Dr. Milton Schwantes

Tese de doutoramento apresentada em
cumprimento às exigências do Programa
de Pós-Graduação em Ciências da Religião,
para obtenção do grau de Doutora

São Bernardo do Campo, julho de 2007

SUMÁRIO DO ANEXO

1	Subsídios de História e Geografia	1
1.1	Quadro Cronológico da Suméria e dos primeiros Períodos Babilônicos	1
1.2	Planta de Uruk	3
1.3	Quadro Cronológico da Cidade de Uruk	4
2	Subsídios de Literatura	5
2.1	Literatura Suméria conforme o “Catálogo Completo” do ETCSL	5
2.2	Literatura Suméria de Inana, conforme o “Catálogo Completo” do ETCSL	20
2.3	Textos Sumérios em Tradução Portuguesa	22
2.3.1	Inana e a Eana (ETCSL 1.3.5: Inana e An)	22
2.3.2	Inana e Gudam (ETCSL 1.3.4)	24
2.3.3	Inana e o Capim Šumunda (ETCSL 1.7.7: O Capim Šumunda)	25
2.3.4	Inana e os <i>Me</i> (ETCSL 1.3.1: Inana e Enki)	26
2.3.5	Inana e a Ordem do Mundo (encaixado em ETCSL 1.1.3: Enki e a Ordem do Mundo)	34
2.3.6	Enlil e Sud (ETCSL 1.2.2)	41
2.3.7	Inana e o Inframundo (ETCSL 1.4.1: Descida de Inana ao Inframundo) Sinopse com: Ištar e o Inframundo; partes de 2.3.8, ETCSL 1.4.3 e ETCSL 1.8.1.4	44
2.3.8	Inana entrega Dumuzi ao Inframundo (ETCSL 1.4.1.1: Dumuzi e Ĝeštinana).....	59
2.3.9	Inana e Bilulu (ETCSL 1.4.4)	60
2.3.10	Inana e Ebiḫ (ETCSL 1.3.2)	62
2.3.11	Inana e Šukaletuda (ETCSL 1.3.3)	65

Abreviações de títulos

AD	Adultério e Morte de Dumuzi
DD	Dumuzi perseguido pelos Demônios
DI	Dumuzi e suas Irmãs
EOM	Enki e a Ordem do Mundo
GEI	Gilgameš, Enkidu e o Inframundo
IDI	Inana entrega Dumuzi ao Inframundo
leB	Inana e Bilulu
leE	Inana e a Eana
leI	Inana e o Inframundo
leM	Inana e os <i>Me</i>
IOM	Inana e a Ordem do Mundo
IšI	Ištar e o Inframundo
MD	Morte de Dumuzi
MG	Morte de Gilgameš
MU	Morte de Urnammu
SD	Sonho de Dumuzi
VNI	Viagem de Ninġišzida ao Inframundo

Abreviações de períodos históricos

PA	Período dos Amoritas
PBA	Período Babilônico Antigo
PDI	Período Dinástico Inicial
PDS	Período da Dinastia Sargônica
PG	Período dos Gutis
PHC	Período dos Hurritas e Cassitas
PN	Período Neolítico
PU	Período de Uruk
Ur III	Período da Terceira Dinastia de Ur
1ª DB	Período da 1ª Dinastia da Babilônia

INTRODUÇÃO

Partilhando a motivação da minha pesquisa

Nasci mulher, desde pequena não gostei de ouvir “Menina/Mulher não pode...”, e desde pequena gostei de ler a Bíblia. O resto é resultado da interação desses três fatores, no contexto concreto da minha biografia. Estudei teologia com concentração em Bíblia e vivi em Palestina/Israel, por longos anos que aguçaram e formaram academicamente minha paixão pelo Antigo Oriente e seus estudos, especialmente seus textos sagrados e sua cultura material. Chegando ao Brasil, mergulhei nas teorias e práticas da Teologia da Libertação, no âmbito das CEBs (Comunidades Eclesiais de Base), e principalmente na Leitura Popular Latino-Americana da Bíblia, no âmbito do CEBI (Centro de Estudos Bíblicos). As vivências e os trabalhos com pessoas oprimidas em busca de um mundo melhor, especialmente com mulheres, fizeram crescer minha consciência e prática feministas, e estas, mescladas com estudos populares e acadêmicos, geraram a teologia e exegese feminista que estou construindo hoje a partir de uma hermenêutica feminista libertadora. E geraram, no confronto com textos da Bíblia e do Antigo Oriente em geral, um crescente desconforto com a figura do “Deus libertador Javé” e com imagens tradicionais da divindade e do divino e sagrado em geral.

Durante o mestrado, dedicado à análise feminista de papéis e funções, repressões e resistências de mulheres no Antigo Israel, descobri a deusa Inana-Ištar. Fiquei fascinada com sua figura, suas imagens e seus mitos e hinos, e nasceu a idéia de estudar e interpretar suas “brigas” com YHWH. Pretendia fazer isso no contexto de sua vitória sobre esse deus, vislumbrada na derrota de reis de Israel e Judá por imperadores da Assíria e Babilônia, pois tive a intuição de que essa derrota de YHWH contribuiu com a temporária popularização de deusas em Israel e Judá, mas finalmente com o fechamento da religião javista oficial sobre um deus único, transcendente, masculino e violento.

O objetivo era contribuir com a desconstrução de imagens de divindades e do divino em geral, para contribuir com a reconstrução de uma imagem mais humana: menos transcendente e menos violenta em relação à diversidade e aos anseios por relações igualitárias dos corpos concretos que se relacionam com esse “corpo” divino. Elaborei o projeto “A Deusa Inana-Ištar e sua repercussão na religiosidade hebraico-judaica”, e demorei para admitir que, indubitavelmente, há muitos fios que conectam a Inana suméria de épocas proto-literárias (a partir de 3500 aEC) com as deusas em Israel-Judá e com a Ištar neo-assíria e neo-babilônica (séculos 8-6 aEC), mas que estes fios são tão finos,

compridos e emaranhados com fios de outras tradições que é inviável apresenta-los num texto limitado por padrões acadêmicos. Minha opção de concentrar a pesquisa em tradições antigas de Inana, acima de tudo tradições onde transparecem “brigas”, conflitos com outras divindades de sua própria cultura, encontrou apoio decisivo no Exame de Qualificação, e finalmente deu corpo a esta tese. Portanto, mudou o conteúdo concreto da pesquisa, mas não seu objetivo fundamental e último descrito acima.

Estou ciente de que pesquisas acadêmicas na disciplina “Ciências das Religiões” não estão condicionadas pelo credo de nenhuma religião, e vivo na feliz autonomia de não precisar produzir teologia aceita (encomendada e paga) por alguma Igreja. Mas me sinto comprometida em amor e amizade com muitas pessoas – todas, como eu, de alguma forma oprimidas e lutando por vidas melhores – que em grande parte (ainda?) fazem da religião cristã e de textos bíblicos a defesa de suas vidas e a esperança de suas lutas.

É a essas pessoas que afirmo minha satisfação de ter encontrado esta forma de documentar, deconstruir e reconstruir imagens de divindades e do divino, numa religião que não se construiu como religião de revelação e que não configurou imediatamente religiões contemporâneas. Pois esse distanciamento permite aproximações e reflexões menos pré-concebidas e carregadas de traves emocionais, espirituais e intelectuais do que permitiria um tema parecido nos âmbitos das nossas próprias religiões. É a essas pessoas que dedico este resultado de quatro anos da minha vida e luta.

Partilhando a conceituação e a hermenêutica desta tese

Inana, conforme seu nome mais antigo, ou Ištar, conforme o nome posterior mais conhecido, é uma deusa que rompe conceitos unilineares e fechados. Evidenciada no panteão sumério desde os tempos mais antigos e presente no topo do panteão babilônico-assírio até o fim dessas culturas, ela está presente também em outras culturas do Antigo Oriente e do Mediterrâneo, em muitas religiões e manifestações, e com a imposição do cristianismo e do islã apenas desapareceu da superfície, sem deixar de se revelar a quem consegue perceber sua presença camuflada.

A predominância e longevidade de Inana-Ištar vão junto com a extrema complexidade de sua figura. Verbetes de dicionários especializados mostram dificuldades em resumir e sistematizar seus traços. O dicionário de deuses, demônios e símbolos da Antiga Mesopotâmia por Jeremy Allen Black e

Anthony Green¹ inicia o verbete “Inana” informando que ela era “a mais importante divindade da antiga Mesopotâmia de todos os períodos”, e depois procura sistematizar sua “personalidade” em “três linhas separadas”: uma “deusa de amor e conduta sexual, mas especialmente ligada com sexo extra-matrimonial (...) e prostituição”, uma “deusa bélica que adora a batalha que é proverbialmente descrita como o ‘parque de diversão (*playground*) de Ištar” e um terceiro aspecto “como planeta Vênus”.²

No *Reallexikon der Assyriologie*, a grande enciclopédia internacional da assiriologia e arqueologia do Oriente Médio, há dois verbetes para “Inanna/Ištar” na Mesopotâmia, um de aspectos filológicos³, outro de aspectos iconográficos⁴. O primeiro elenca sob os subtítulos “Unidade e diversidade”, “Características” e “Descrições” numerosos aspectos filológicos centrais e periféricos, e o segundo ordena a iconografia conforme aspectos de símbolos e de representações antropomórficas.

Joan Goodnick Westenholz, uma grande assirióloga contemporânea, dedica a Inana-Ištar um lugar especial em seu capítulo “Deusas do Antigo Oriente”, na antologia “Deusas Antigas: os mitos e as Evidências”⁵, ao torná-la objeto de um estudo de caso, além de mencioná-la em quase todos os parágrafos que apresentam deusas sumérias conforme suas funções na sociedade.⁶

Essa complexidade e, em grande parte, a contraditoriedade da figura e do perfil de Inana manifestam-se também em temas e títulos de artigos e ensaios. Herman L. J. Vanstiphout, numa antologia sobre “*Struggles of Gods*” (Lutas de Divindades), a apresentou como “uma figura de controvérsia”⁷, Rivkah Harris a analisou “como paradoxo e coincidência de opostos”⁸, e Elaine Gledi Neuenfeldt a apresentou no Brasil como “uma deusa de simultâneas formas”⁹.

¹ BLACK, Jeremy Allen; GREEN, Anthony. *Gods, demons and symbols of Ancient Mesopotamia: an illustrated dictionary*. Londres: British Museum Press, 1992, 191p. O uso de “*gods*” em vez de “*deities*” no título é sintomático para uma linguagem inclusiva, a qual procurarei explicitar nas traduções e nos meus textos, sem complicar a leitura desnecessariamente.

² Ibidem, 109. Tomei por princípio citar literatura estrangeira diretamente em tradução minha, indicando a expressão original somente onde for necessário ou interessante.

³ WILCKE, Claus. Inanna/Ishtar (Mesopotamien) A: Philologisch. In: EDZARD, Dietz Otto *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, 5. Berlim: de Gruyter, 1976, 74-86.

⁴ SEIDL, Ursula. Inanna/Ishtar (Mesopotamien) B: In der Bildkunst. In: ibidem, 86-88.

⁵ WESTENHOLZ, Joan Goodnick. Goddesses of the Ancient Near East 3000-1000 BC. In: GOODISON, Lucy; MORRIS, Christine (org.). *Ancient goddesses: the myths and the evidence*. Londres: British Museum Press, 1998, 63-82.

⁶ Cf. o sub-ítem “Inanna-Ištar – a case study”, ibidem, 72-74.

⁷ VANSTIPHOUT, Herman L. J. Inanna/Ishtar as a Figure of Controversy. In: KIPPENBERG, Hans G. (org.). *Struggles of Gods*. Berlim: Mouton, 1984, 225-237.

⁸ HARRIS, Rivkah. Inanna-Ishtar as paradox and a coincidence of opposites. In: *History of religions*, 30,3. Chicago: University of Chicago Press, 1999, 261-285.

⁹ NEUENFELDT, Elaine Gledi. Inanna/Ishtar – uma deusa de simultâneas formas. In: OTTERMANN, Monika; LOPES, Mercedes (org.). *Mandrágora 11: O Imaginário Feminino da Divindade*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2005, 57-63.

Essas características de Inana em tempos antigos fizeram com que ela conquistasse, em tempos modernos, um lugar de destaque nas pesquisas e publicações não só da sumerologia e das ciências das religiões em geral, mas também em várias outras áreas de conhecimentos e interesses, em abordagens científicas e populares.¹⁰ Como exemplo de documentação da história da(s) deusa(s) em tempos remotos e figura de identificação de mulheres em tempos atuais, Inana-Ištar goza de especial interesse em âmbitos femininos e feministas. Isso abrange tanto correntes como a “religião da(s) Deusa(s)” ou a teologia e as respectivas alas do neo-paganismo e da Nova Era¹¹, como o ecofeminismo e a teologia feminista libertadora¹². Encontra-se de tudo, desde abordagens muito livres, passando por reconstruções e interpretações semi-científicas, até análises acadêmicas da mais alta qualidade, com um número crescente de análises feministas de vários cunhos.¹³

Esta tese enquadra-se na última categoria, ao analisar aspectos de Inana numa hermenêutica feminista libertadora cuja formação em minhas vivências, estudos e pesquisas foi aludida acima. Seu objetivo é uma reconstrução feminista libertadora dos aspectos mais antigos da figura de Inana e a análise da modificação dessa figura no âmbito da patriarcalização da religião. Para isso, desenvolve uma análise sistêmica complexa orientada pela “Hermenêutica da Suspeita e Relembração” (“Ciranda Hermenêutica”) desenvolvida por Elisabeth Schüssler Fiorenza¹⁴, e orientada mais especificamente por hermenêuticas feministas praticadas no contexto latino-americano da Teologia da Libertação¹⁵.

¹⁰ O material colecionado e verificado ao longo dos últimos anos é tão abrangente que não pode ser documentado aqui em seus detalhes, mas está à disposição de quem me procurar.

¹¹ Como exemplos, gostaria de mencionar: CHRIST, Carol P. *Rebirth of the goddess: finding meaning in feminist spirituality*. Reading: Addison-Wesley, 1997, 219p; IDEM. *She who changes: re-imagining the divine in the world*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2003, 277p; RUETHER, Rosemary Radford. *Goddesses and the divine feminine: a Western religious history*. Berkeley: University of California Press, 2005, 381p; artigos em: RESS, Mary Judith; SEIBERT-CUADRA, Ute; SJØRUP, Lene (org.). *Del cielo a la tierra: una antología de teología feminista*. Santiago: Sello Azul, 1994, 539p; e a obra específica sobre Inana como figura de identificação: PERERA, Sylvia Brinton. *Caminho para a iniciação feminina*. São Paulo: Paulus, 1985, 145p. Obras semelhantes existem em alemão, inglês e outras línguas, como monografias, romances, artigos em revistas e livros, páginas de internet, e como peças de teatro e vídeos.

¹² Para a América Latina gostaria de destacar atividades e publicações do Coletivo Con-spirando do Chile, inclusive ritos inspirados em mitos de Inana, e primeiras experiências em cursos e textos do CEBI e de pessoas vinculadas a ele.

¹³ Atribuo ao primeiro tipo páginas como www.gatewaystobabylon.com; www.geocities.com/SoHo/Lofts/2938/templetoc.html; ao segundo, obras de Meador (por exemplo: MEADOR, Betty de Shong. *Inanna, lady of the largest heart: poems of the Sumerian high priestess Enheduanna*. Austin: University of Texas Press, 2000, 225p), e ao terceiro, muitas obras citadas nesta tese, com destaque para o primeiro número da revista NIN, dedicada a estudos de gênero na Antiguidade, cujo tema é Inana-Ištar: ASHER-GREVE, Julia M.; GUINAN, Ann K.; KUHRT, Amélie; PEARCE, A.; WESTENHOLZ, Joan Goodnick; WHITING, Margaret S.; FELBER, N. (org.). *NIN: Journal of Gender Studies in Antiquity*, 1. Leiden: Brill, 2000, 106p.

¹⁴ A primeira publicação sistemática dessa hermenêutica aplicável também a textos sagrados não bíblicos, especialmente do Antigo Oriente, encontra-se no clássico “*In Memory of Her*”, lançado em 1983 e publicado em tradução brasileira em 1988: FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *In memory of Her: a feminist theological reconstruction of Christian origins*. Nova Iorque: Crossroad, 1983, 351p (*As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulinas, 1992, 188p). A versão mais amadurecida e mais completamente discutida de sua hermenêutica encontra-se em: IDEM, *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation*. Maryknoll: Orbis Books, 2001, 229p. Cf. também a tradução de suas conferências ministradas em 1996 em Buenos Aires, em IDEM. *En la senda de Sofía: hermenêutica feminista crítica para la liberación*. Buenos Aires: Lumen e ISEDET, 2003, 111p. A expressão metafórica “dança hermenêutica” ou “dança (espiral, *spiraling*) da sabedoria” (por exemplo, IDEM, *Wisdom Ways*, 7-18 e especialmente 165-190, no Capítulo 6 que oferece os

O primeiro passo da ciranda hermenêutica feminista, tomar como ponto de partida a *experiência*¹⁶, de modo especial a “experiência de mulheres”, de seus corpos¹⁷, sempre determinada pela dominação e pelo lugar social concreto¹⁸, é realizado de três maneiras. Para começar, faço memória de experiências de mulheres de nossos tempos que representam a vivência, escuta e reflexão crítica de muitas outras que perpassam esta tese. Em seguida levanto experiências gerais dos tempos de Inana (no Capítulo 1 que oferece um panorama da vida na Suméria, com destaque especial para aspectos que dizem respeito a mulheres), e finalmente levanto detalhes de experiências específicas com a crescente patriarcalização da religião¹⁹ nesses tempos (Capítulos 2 e 3). Estas memórias e levantamentos têm como pressuposto feminista geral o caráter quiriarcas²⁰ das sociedades em questão, e como pressuposto libertador especial o uso de uma análise sistêmica complexa que articula os

detalhes dos “movimentos e voltas”, *moves and turns*, dessa dança) inspirou o título de um artigo meu: OTTERMANN, Monika. Gênero e Bíblia: uma ciranda sem fim... In: *Por trás da Palavra*, 138. São Leopoldo: Centro de Estudos Bíblicos, 2003, 9-20. Criei a tradução “ciranda” devido à grande popularidade dessa dança no Norte e Nordeste do Brasil. Independentemente e na mesma época, outra assessora do CEBI, Isabel Aparecida Félix, começou a usar a mesma expressão, inclusive em suas pesquisas de doutorado, de modo que deve ser considerada também “patrimônio intelectual” dela, embora um patrimônio que já esteja sendo socializado em outros escritos do CEBI.

¹⁵ Entre as obras sistemáticas publicadas, gostaria de destacar: DEIFELT, Wanda. *Towards a latin american feminist hermeneutics: dialogue with Elisabeth Schüssler Fiorenza, Phyllis Trible, Carlos Mesters and Pablo Richard*. Illinois: Northwestern University, 1990, 174p; GEBARA, Ivone. *Teologia ecofeminista: ensaios para repensar o conhecimento e a religião*. São Paulo: Olho d'água, 1997, 135p; PEREIRA, Nancy Cardoso. Pautas para uma hermenêutica feminista de libertação. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana* 25: ...mas nós mulheres dizemos! Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1996, 5-10; WEILER, Lúcia. Chaves hermenêuticas para uma releitura da Bíblia em perspectiva feminista e de gênero. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.): *A Sarça Ardente: Teologia na América Latina: Prospectivas*. São Paulo: Soter e Paulinas, 2000, 222-237. Entre exercícios práticos que mostram a dialética de usar e ao mesmo tempo criar e sistematizar hermenêuticas feministas, destaco: BUSCEMI, Maria Soave; MELLO, Agostinha Vieira de. *Caminhos... errando entre Vida e Bíblia*. São Leopoldo: Centro de Estudos Bíblicos, 2006, 132p; NEUFELD, Elaine Gledi (org.) *Nossos caminhos e nossas opções metodológicas. Ensaios de Leitura Bíblica Popular, Feminista e de Gênero: 1Samuel 1*. São Leopoldo: Centro de Estudos Bíblicos, 2007, 68p.

¹⁶ Cf. FIORENZA, *Wisdom Ways*, 169-172. Na presente descrição, apresento essa ciranda em quatro passos principais, sintetizando sempre os dois passos (“*moves and turns*”, cf. o título do capítulo principal) subsequentes que são distinguidos por Fiorenza, neste caso o passo da “hermenêutica da experiência” e da “hermenêutica da dominação e do lugar social”.

¹⁷ Tornar o “corpo”, como realidade concreta mais fundamental que vive e expressa a dominação, o lugar social, a chave central da experiência e da análise, seja talvez a feição mais característica das hermenêuticas feministas latino-americanas, como mostram, por exemplo, os trabalhos de Ivone Gebara, Nancy Cardoso Pereira e Maria Soave Buscemi. Para um exemplo recente de discussão explícita dessa dimensão na hermenêutica feminista libertadora do Brasil, cf. PEREIRA, Nancy Cardoso. *Changing seasons: about the Bible and other Sacred Texts in Latin America*. In: SCHROER, Silvia; BIETENHARD, Sophia (org.). *Feminist Interpretation of the Bible and the Hermeneutics of Liberation*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003, 48-58.

¹⁸ Cf. FIORENZA, *Wisdom Ways*, 172-175.

¹⁹ Para a crescente patriarcalização da religião no Antigo Oriente em geral, cf., por exemplo, RUETHER, *Goddesses*, 41-97. Para a Suméria em especial, cf. as discussões ao longo desta tese e FRYMER-KENSKY, Tikva. *In the wake of the goddesses: women, culture, and the Biblical transformation of pagan myth*. Nova Iorque: Free Press, 1992, 292p. A importância dessa obra de Frymer-Kensky reside principalmente na demonstração de que divindades do Antigo Oriente estão desde tempos “históricos” construídas conforme uma diferenciação de gênero onde domina o masculino e que esse fenômeno se aguça ao longo dos séculos. Hipóteses da existência de relações igualitárias em religiões ou sociedades em geral, ou até de predominância (ou dominação) de divindades femininas e seus cultos, com correspondências na sociedade em geral (sociedades matriarcais ou de parceria) não se comprovaram para os períodos discutidos da Suméria.

²⁰ Entendo, com Fiorenza, o sistema “quiriarcas” como sistema de dominação de homens privilegiados por aspectos que fazem deles “senhores”: seu sexo/gênero, sua pertença étnica, sua pertença à elite política, econômica e religiosa. A aplicação desse conceito do quiriarcado à realidade concreta da Suméria (também em sua variante de patriarcado que é mais restrita ao aspecto de gênero, cf. FIORENZA, *Wisdom Ways*, 115-117), é comentada na introdução ao Item 1.3.5. Cf. também FIORENZA, *Wisdom Ways*, 118-122.

diversos aspectos interligados que determinam os corpos concretos: étnicos, histórico-políticos, sócio-econômicos, religioso-ideológicos e de gênero²¹. Compreendo gênero aqui como o conjunto de relações entre homens e mulheres, principalmente relações de poder, que incluem também questões da sexualidade, da faixa etária, do cotidiano etc.²². No conjunto desses aspectos e dessas relações, ninguém é apenas vítima e ninguém é apenas autor: em cada pessoa mesclam-se elementos de poder e de impotência, de repressão e de resistência, de opressão e de liberdade. Baseando-me nesta visão não essencialista, considero cada corpo humano uma construção social e cultural, cada “corpo divino”, cada deus e cada deusa, também uma construção (“criação”) humana, e as figuras de divindades, nesse sentido, submetidas às mesmas repressões que pessoas humanas e um campo privilegiado onde se articulam e se expressam suas resistências.²³

As fontes para esse levantamento de experiências de corpos humanos e divinos provêm da cultura filológica e da cultura material, pois seria insuficiente basear-se somente em textos preservados. Incluem evidências da “história oficial”, sobre reis, rainhas, obras monumentais, guerras e formações de estados, reinos e impérios, e também da vida de quem foi derrotado/a e subjugado/a e da história cotidiana, da “gente pequena”. Tais fontes são disponibilizadas pela arqueologia em cujo exercício foram escavados, na Mesopotâmia, os artefatos mais diversificados, desde cidades até selos, e principalmente tabletes de barro com registros filológicos. Os alcances e limites dos métodos e resultados arqueológicos, que determinam nossos conhecimentos e interpretações de fontes, são apresentados onde for necessário. Mas de modo geral deve-se levar em conta que muitas fontes sobre a Suméria estão para sempre perdidas, por problemas de escavações antigas condicionadas pela caça a objetos que davam prestígio ao museu do país que as financiava, e por problemas da contemporânea violência, ganância e ignorância no Iraque que faz de sítios arqueológicos bases militares e de tesouros arqueológicos, objetos de saques. Também deve ser levado em conta que, devido aos meus conhecimentos limitados da escrita cuneiforme e da língua suméria, o trabalho com fontes literárias

²¹ Fiorenza desdobre esses aspectos articulados entre se em suas reflexões sobre a “dominação” e do “lugar social”, cf. *ibidem*, 172-175. A esses aspectos básicos da vida deveriam ser acrescentados ainda, conforme a situação concreta, aspectos ecológicos, psicológicos etc.

²² Para a discussão de aspectos de gênero, especialmente como categoria de construção não necessariamente dualista, cf. *ibidem*, 112-114, e as discussões no Item 1.3.5.

²³ A respeito de mulheres em Israel e sua apresentação na Bíblia Hebraica, Athalya Brenner distingue entre “papéis sociais” e “modelos literários”. Os últimos são, em sua representatividade generalizada, paradigmas de tipos e de comportamentos femininos. Aplico essa caracterização ao compreender também deusas e divindades em geral principalmente como “figuras”, descritivas, prescritivas ou propositivas, estereotipadas ou não. Cf. BRENNER, Athalya. *A Mulher Israelita: papel social e modelo literário na narrativa bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2001, 125-194.

baseia-se principalmente em sua edição crítica transliterada e sua tradução inglesa publicadas no *Electronical Text Corpus of Sumerian Literature* (ETCSL).²⁴

Devido à hermenêutica feminista libertadora com sua ampla gama de fontes e de aspectos de interpretação, as análises desta tese são mais abrangentes do que interpretações tradicionais que frequentemente negligenciam ou suprimem fontes e aspectos. Nesse sentido poderia até ser afirmado, em termos de um conceito tradicional que acredita na possibilidade de pesquisas “objetivas”, que tal análise feminista é “mais objetiva” por incluir um maior número de dados. Contudo, prefiro chamar essa característica de “mais adequada” e considero uma ilusão e um mecanismo opressor quiriarcial alegar a possibilidade de pesquisas “objetivas”: cada pesquisa é subjetiva por ser condicionada pelo lugar social e pelos interesses e objetivos de quem a desenvolve. Sua coerência e qualidade, inclusive ética, dependem também das ideologias, valores e opções promovidas ou combatidas, e da transparência com a qual são reveladas. Nesse sentido, minha opção de colocar ao centro desta pesquisa seres humanos e figuras divinas femininas da Suméria é uma parcialidade “refletida”²⁵ e assumida.

No segundo passo da ciranda, o passo da suspeita e da avaliação crítica, as experiências levantadas no primeiro são submetidas a análises que visam detectar e desmascarar nelas mecanismos da dominação quiriarcial e reações de resistência contra ela. Isso diz respeito tanto à configuração quiriarcial do perfil mais antigo de Inana (apresentado no Capítulo 2) como aos conflitos que surgiram no processo da crescente patriarcalização da religião suméria, discutidos no Capítulo 3 a partir de três mitos de Inana cujas “brigas divinas” considero exemplares. Aplicam-se aqui os numerosos critérios que orientam tal “deconstrução”²⁶, especialmente a consideração do caráter quiriarcial, androcêntrico²⁷ e frequentemente misógino da formação, redação, seleção e transmissão de tradições. Sendo que se trata nesta tese especificamente de material iconográfico e filológico de uma cultura antiga, aplicam-se também, em adaptação feminista, princípios da análise histórico-crítica de

²⁴ BLACK, Jeremy Allen; CUNNINGHAM, Graham; EBELING, Jürgen; FLÜCKIGER-HAWKER, Esther; ROBSON, Eleanor; TAYLOR, John; ZÓLYOMI, Gábor. *The Electronical Text Corpus of Sumerian Literature*. Oxford: Oriental Institute, 2ª ed. 2003. www-etcs1.orient.ox.ac.uk.

²⁵ Para os conceitos de objetividade e parcialidade, cf., por exemplo: WACKER, Marie-Theres. Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen. In: SCHOTTROFF, Luise; SCHROER, Silvia, WACKER, Marie-Theres (org.). *Feministische Exegese: Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, 51-52.

²⁶ Em sintonia com outras feministas, especialmente latino-americanas, refiro-me a esse passo como “deconstrução” e subsumo nele os passos da suspeita (cf. FIORENZA, *Wisdom Ways*, 175-177) e da avaliação crítica (cf. ibidem, 177-179).

²⁷ Entendo “androcentrismo”, com Fiorenza, como o conceito que coloca ao centro de tudo o homem e suas experiências, e geralmente as compreende como normativas; cf. ibidem, 114-115.

textos sagrados²⁸ e critérios da análise de representações iconográficas desenvolvida pela Escola de Friburgo (Suíça). No caso das narrativas míticas aplicam-se ainda princípios da análise dessa categoria literária específica, desenvolvidos por Mircea Eliade, René Girard e Geoffrey Stephen Kirk.

Oriento-me pelos conceitos de Eliade que entende mitos como histórias sagradas que narram verdades absolutas, com a função social de explicar e legitimar padrões e ordens cósmicas e sociais²⁹, e pelas análises de Girard que vê no poder sagrado e na violência religiosa, expressada especialmente no sacrifício, um fator constitutivo da fundação e do ordenamento de sociedades antigas de poder centralizado³⁰. Kirk, que formulou uma adaptação crítica e ampliada da análise estruturalista de mitos criada por Claude Lévi-Strauss, formulou o conceito teórico em que se baseia meu princípio de fazer as mais amplas comparações intertextuais possíveis. Suas reflexões também me convenceram da dificuldade de aplicar a metodologia de Lévi-Strauss a culturas que mudaram radicalmente ao longo do tempo (portanto, às mesopotâmicas), e reforçaram a metodologia de análises complexas que articulam, nesse caso concreto, evidências das culturas literária, artística e material.³¹

A análise da cultura material, especialmente de representações iconográficas, desenvolvida em Friburgo por Othmar Keel, Silvia Schroer e Christoph Uehlinger e articulada com o conceito da interpretação de mitos e mitologúmenos de Jan Assmann, orienta minha descrição e interpretação das fontes iconográficas. Nesse conceito, imagens não complexas e “constelações” iconográficas são compreendidas como afirmações ideológico-teológicas que equivalem a correspondentes afirmações filológicas. O termo “constelação” indica que, por trás de representações iconográficas (e também de textos) que usam uma linguagem mítica, mas não desenvolvem contextos narrativos, não precisam necessariamente estar mitos completos: podem estar também “complexos de sentido pré-míticos”. Estes podem se desdobrar, ao longo da história, em mitos completos ou continuar existindo como mitologúmenos. Um mito propriamente dito forma-se apenas se houver “constância icônica”, ou seja, um conjunto de presença constante de elementos recorrentes ao longo dos séculos, na iconográfica e

²⁸ Para uma adaptação latino-americana do método histórico-crítico, cf. KRÜGER, René e CROATTO, José Severino. *Metodos exegeticos*. Buenos Aires: EDUCAB, 1993, 269p. Contudo, deve-se lembrar que a própria hermenêutica desenvolvida por Fiorenza é uma adaptação feminista libertadora de princípios básicos do método histórico-crítico.

²⁹ Cf. GIRARD, René. *La violence et le sacré*. Paris: Grasset, 1972, 451p, especialmente 135-136; IDEM. *Des choses cachées depuis la fondation du monde: recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort*. Paris: Grasset, 1978, 492p, especialmente 59-66. A atualidade dessas considerações reflete-se em: ASSMANN, Hugo. *René Girard com teólogos da libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis e Piracicaba: Vozes e UNIMEP, 1991, 331p.

³⁰ ELIADE, Mircea. *Gefüge und Funktion der Schöpfungsmythen*. In: KLEIN, Elisabeth (org.). *Die Schöpfungsmythen: Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten*. Zúrique: Benziger, 1991, 11-34.

³¹ KIRK, Geoffrey Stephen. *Myth: its meaning and functions in ancient and other cultures*. Berkeley: University of California Press, 1970, 299p, especialmente 85-86.90-117.118-131.152-171.

em contextos e gêneros literários variados, de modo que deve ser atribuído a elementos menores, aos mitologúmenos, a mesma importância ideológico-teológica.³²

Na deconstrução assim realizada procuro sempre manter também uma atitude de confiança, principalmente a confiança de ser possível encontrar traços da história de mulheres não apenas acerca de repressões sofridas, mas também de poderes (simbólicos ou reais) exercidos e de resistências realizadas, sem que isso reduzisse, hermeneuticamente, a minha análise crítica-libertadora a uma análise revisionista. Essa atitude inspira-se principalmente em reflexões e exemplos de exegetas feministas como Phyllis Trible e Silvia Schroer. A última, referindo-se a textos da Bíblia Hebraica e à prática sua e de Trible, propõe a não se fechar numa hermenêutica de cética e a ler textos com um “crédito de confiança” (*Vorschuß an Kredit*, literalmente “crédito antecipado”) para poder descobrir neles uma mensagem libertadora.³³ Inspira-se também em princípios de Athalya Brenner e Fokkelien van Dijk-Hemmes cujo exercício de identificar “vozes femininas” em textos bíblicos³⁴ pode ser aplicado igualmente a outros textos sagrados do Antigo Oriente.

No terceiro passo da ciranda, o passo da imaginação criativa e da relembração e reconstrução, procuro reconfigurar os dados deconstruídos no segundo passo em uma construção e interpretação alternativa feminista. Essa “reconstrução”³⁵, que acontece principalmente nas discussões finais de cada um dos três mitos analisados no Capítulo 3 e nas Conclusões, lê os mitos e mitologúmenos em grande medida na “contramão”, contra a corrente da narrativa, por baixo e por trás de suas palavras e figuras literárias e iconográficas quiriarcas. Isso não deixa de levar em conta a participação conivente e co-

³² Cf., por exemplo, as partes introdutórias de: SCHROER, Sylvia; KEEL, Othmar. *Die Ikonographie Palästina/Israels und der Alte Orient: eine Religionsgeschichte in Bildern. Band 1: Vom ausgehenden Mesolithikum bis zur Frühbronzezeit*. Friburgo (Suíça): Academic Press Fribourg, 2005, 19-25; KEEL, Othmar; UEHLINGER, Christoph: *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*. Friburgo (Alemanha): Herder, 4ª ed. ampliada e atualizada 1998, 7-10.13-14; KEEL, Othmar. *Das Recht der Bilder, gesehen zu werden: drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder*. Friburgo (Suíça): Universitätsverlag, 1992, 307p. Uma apresentação do conceito de Assmann, sistemática e exemplar ao mesmo tempo, encontra-se em: ASSMANN, Jan. *Die Zeugung des Sohnes: Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos*. In: ASSMANN, Jan; BURKERT, Walter. *Funktionen und Leistung des Mythos*. Friburgo (Suíça) e Göttingen: Universitätsverlag e Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, 13-61. Cf. também: OTTERMANN, Monika. O conceito de mito em Jan Assmann: anotações metodológicas para a pesquisa bíblica. In: *Revista Eletrônica Oracula: Revista do Grupo Oracula de Pesquisa em Apocalíptica Judaica e Cristã da UESP*, 1,2. São Bernardo do Campo: 2004 (www.oracula.com.br).

³³ Para a discussão da diferença entre a hermenêutica feminista revisionista e a crítica-libertadora, cf., por exemplo, WACKER, 40. As reflexões de Schroer constam em: SCHROER, Silvia. *Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte Israels*. In: *Ibidem*, 83. Em 2001 traduzi esse artigo para o uso interno no CEBI, criando a tradução “crédito antecipado”. Em textos posteriores me referi a esse princípio como “crédito de confiança”, cf. OTTERMANN, *Bíblia e Gênero*, 16. Como fiz isso discutindo a hermenêutica de Fiorenza, surgiram posteriormente usos que atribuem esse termo a ela e não à tradução minha de uma expressão de Schroer.

³⁴ BRENNER, Athalya; DIJK-HEMMES, Fokkelien van (org.). *On gendering texts: female and male voices in the Hebrew Bible*. Leiden: Brill, 1993, 211p.

³⁵ Novamente estou subsumindo aqui dois passos, duas hermenêuticas, de Fiorenza: a da imaginação criativa (cf. FIORENZA, *Wisdom Ways*, 179-183) e da relembração e reconstrução (cf. *ibidem*, 183-186).

autora de mulheres em mecanismos e processos de dominação e também a participação de homens em reações de resistência. Ainda assim, permite descobrir aspectos propositivos da figura de Inana e identificar reações de resistência contra a patriarcalização da religião suméria em geral e da figura dela em especial, cujas protagonistas podem ser mulheres. Desse modo, minha imaginação é voltada para possibilidades passadas, da Suméria, para reconstruir de modo criativo uma memória e um perfil concreto de lutas e brigas humanas que merecem ser lembradas e reconstruídas por causa de seu próprio valor, e também por causa de seu valor documentário e inspirador para mulheres e homens dos nossos tempos.

Essa reconstrução leva ao quarto passo da ciranda da hermenêutica feminista libertadora, à ação transformadora³⁶, igualmente orientada e animada pela imaginação criativa e pela “re”-construção de possibilidades, mas possibilidades futuras, do nosso mundo, e determinada por nossas opções, compromissos e esforços de realizá-las. Este é um passo que não posso enquadrar nesta tese e que também não posso fazer por ninguém. Aqui poderei apenas oferecer reconstruções acerca dos tempos sumérios, em alguns de seus possíveis corpos, mas a reconstrução e a aplicação transformadora acerca dos nossos tempos precisa sempre ser um ato autônomo de cada pessoa. Posso apenas oferecer elementos e declarar meu interesse e meu objetivo, meu desejo, de que sirvam para uma reconstrução libertadora da imagem da divindade e do divino/sagrado entre nós, porque creio que o próprio divino o merece, e que principalmente nós, corpos humanos sagrados, o merecemos.

E, finalmente, tudo poderá começar de novo: esta própria tese com suas experiências, desconstruções, reconstruções e possíveis efeitos transformadores pode entrar numa nova roda e rodada da ciranda da hermenêutica feminista libertadora, como um conjunto de elementos a serem confrontados, articulados, criticados ou reforçados, em passos dados a partir de outras realidades, outros lugares sociais, outras opções, interesses e objetivos. É nesse sentido que coloco meu diálogo feito e registrado nesta tese à disposição de diálogos futuros.

³⁶ Cf. ibidem, 186-189. Sua expressão original, “*hermeneutics of transformative action for change*” (hermenêutica de ação transformativa em prol de mudanças), salienta, como toda a sua linguagem, o princípio crítico não essencialista: não é qualquer transformação que é libertadora, e a última meta da hermenêutica feminista libertadora é uma transformação em prol da mudança de sistemas e relações de dominação. Contudo, optei por usar o termo mais simples “transformador”, entendendo por ele sempre transformações em prol de um dos “mundos melhores” que “são possíveis”.

Partilhando experiências de mulheres de nossos tempos

A primeira experiência que gostaria de partilhar para preparar o chão deste estudo é uma experiência pessoal que talvez seja a mais fundamental da minha vida, “desde o ventre materno”, embora conscientemente percebida só muitos anos depois. Minha mãe, Ilse Karrenbauer, nasceu na Alemanha em 1927, ficou filha única e foi criada em Düsseldorf, uma das cidades que se tornaram estratégicas da Segunda Guerra Mundial. Aos 14 anos (1941, já em plena guerra), quis ser professora e foi morar em outra cidade, freqüentando um colégio especializado, mas foi despedida depois de um ano, por ser “politicamente não confiável”. Meu avô, nessa altura, já tinha sido convocado para combater na segunda guerra mundial de sua vida. Ou seja: para matar e morrer, a família gozava da confiança do estado nazista, mas para educar crianças, com muita razão, não. A mãe voltou a morar com minha avó, de dia trabalhando no departamento de impostos da prefeitura, de noite se abrigando subterrâneo do prédio onde moravam, para sobreviver aos ataques aéreos³⁷ dos Aliados. Passou por muitos perigos e privações e, em 1944, conseguiu finalmente convencer minha avó a fugir para a casa de uma família amiga, num povoado bem distante de Düsseldorf. Foi isso que provavelmente salvou a vida das duas, conforme as destruições e mortes em sua rua que verificaram depois.

Em maio de 1945, com a notícia de que o exército “americano” ia entrar naquele povoado, se esconderam num celeiro, e quem finalmente abriu a porta, do lado de fora, foi (segundo a memória que minha mãe construiu) um enorme *GI*, mastigando chiclete e dizendo “*Hi, baby!*” Dizia minha mãe que, “naquele momento”, sua menstruação parou por alguns anos, e uma vez acrescentou, com um toque de vergonha: “Afim, foi o primeiro negro que vi na minha vida...”. Mas parece que ela ficou impressionada com os bons tratos da parte desses conquistadores e também com a sensibilidade de soldados britânicos que depois “mandaram” em Düsseldorf e que fechavam os olhos quando ela passava os pontos de controle contrabandeando alimentos aos quais não tinha direito. E parece que ficou pensativa com outro aspecto internacional que conheceu durante os meses de seu exílio rural: a fazendinha onde ficavam tinha recebido “forças de trabalho” para substituir os homens que estavam na guerra – prisioneiros de guerra poloneses. Havia regras severas para o trato deles, por exemplo, era proibido permitir que eles comessem na mesa das alemãs (era considerado “confraternizar com o inimigo”). No entanto, a dona da casa ignorou essa regra do *Reich*, e um belo dia, na hora do almoço, apareceu um fiscal. Quando ele exigiu a correção da situação, a dona da casa respondeu: “A gente trabalha junto, então a gente come junto.” Não são as palavras exatas da minha mãe, mas o que ela

³⁷ Quando eu era pequena, ignorava que guerra era coisa de soldados que procuravam se matar em campos de batalha. Achava que era coisa de jogar bombas nas cabeças de mulheres, crianças e velhos.

sempre dava a entender foi que, nessas convivências, ela percebeu que “polonês também é gente”, apesar de “sua língua horrível” (essa, sim, é a voz original dela).

De volta a Düsseldorf, depois de três semanas a pé, carregando os poucos pertences, ela foi reintegrada ao serviço da prefeitura, e apesar de sua juventude (18 anos) desempenhou um papel importante na reestruturação da arrecadação dos impostos da cidade, logo mais declarada capital do Estado Federal. Seguiram-se outros anos duros de fome, privação e luta para retomar a vida, e o que ela conta desses anos de sua “flor da juventude”, é apenas isso: lutar para sobreviver. Finalmente, a menstruação parece ter voltado, pois em 1954, ela se descobriu grávida de mim e logo mais abandonada por meu pai que jurou ter-se separado de sua “primeira” mulher, mas que voltou para ela depois da notícia de que eu estava a caminho. Parece que ele sugeriu interromper este meu caminho e que um dos fatores que ajudaram minha mãe a assumir minha gestão foi o apoio da minha avó e do meu avô, debilitado, mas felizmente de volta depois da prisão pós-guerra.

Até aqui, tudo bem. Mas quando nasci e não tinha pai em casa, apenas uma mãe solteira que morava com os pais dela, aconteceu, automaticamente, aquilo que é o motivo principal de relatar aqui esses episódios. Pela lei alemã dos anos 50 do século 20 (EC), mãe solteira não podia ter a guarda da criança – parece que era considerada (taxativamente, sem verificações), irresponsável e incapaz, por ter engravidado sem agarrar o homem “até que a morte os separasse”. A guarda ficou automaticamente com o Juizado de Menores, e tanto minha mãe como meus avôs e eu fomos objetos de fiscalizações regulares, da parte da prefeitura, na pessoa de uma agente social. Isso pode parecer humilhante, mas é também motivo de orgulho: assim ficou documentado oficialmente, em papel timbrado da prefeitura e com assinatura e carimbo da agente, que, aos 3 anos de idade, “a pequena Monika parece gozar de todos os cuidados necessários; é inteligente, mas tímida, fala bem, usa um acervo extraordinariamente grande de palavras, e já sabe comer com garfo”. A lei em questão, tão discriminatória e patriarcal que chega a ser ridícula, foi alterada nos anos 60, mas a humilhação que minha mãe e meus avôs passaram, e o constrangimento causado pelos controles do meu bem-estar que precisavam ser explicados para mim, não deixaram de causar traumas. E não deixaram de me ensinar com que facilidade mulheres, em outros campos de vida comprovadamente capazes e até convocadas a enfrentar os problemas mais cruéis, são discriminadas e anuladas no campo de seus direitos mais básicos, não por incapacidade comprovada, mas por meros preconceitos patriarcais.

Essa primeira experiência é da Alemanha e de décadas há muito passadas, embora seus frutos continuem vivos e ela seja contada aqui pela primeira vez publicamente. A segunda experiência

é do Brasil dos anos 90 e se tornou pública como monografia de aulas no início do nosso milênio e, finalmente neste ano de 2007, como capítulo num livro de circulação internacional³⁸. É a experiência da dona Rita Maria da Silva (e minha experiência com ela), do Bico do Papagaio. Rita foi uma das primeiras pessoas que, nos anos 80 e junto ao Pe. Josimo (assassinado em 1986), lutavam pela implantação e organização do Partido dos Trabalhadores, do Sindicato dos Trabalhadores Rurais e de uma Associação de Mulheres, naquele Norte do Tocantins (antigo Norte de Goiás) flagelado por grilagens e despejos de terras, casas e roças queimadas, lavradores assassinados e quebradeiras de coco babaçu estupradas. Já que os inimigos (e seus partidários, tipo juízes corruptos) não conseguiam encontrar falhas na atuação política e financeira de Rita, atacavam as falhas na sua vida particular: separou do marido, arrumou filhos com outro, em resumo: a mulher não prestava, era uma puta³⁹.

Num curso bíblico com um grupo de mulheres, em clima de Semana Santa de 1998, tentei desembaraçar as confusas tradições sobre a mulher que ungiu Jesus, para profeticamente confortá-lo diante de sua morte anunciada e para denunciar esse assassinato, como muitas mulheres presentes tinham feito para Josimo. Numa conversa em plenário, não consegui dar uma resposta imediata e clara sobre a figura da “Pecadora Arrependida” (a “puta da praça”) de Lucas 7. No fundo achei que ela realmente poderia ser uma desconfiguração de Maria de Betânia, profetisa e líder de uma das primeiras comunidades cristãs, pois Lucas é o único dos quatro evangelistas que eclipsou a “Unção de Betânia”, que silenciou essa Maria, e o único que apresenta, num contexto totalmente diferente, uma “pecadora” derramando, em vez de perfume, lágrimas de “arrependimento”. Mas achei precipitado dizer às mulheres: “Claro, Lucas manipulou, cortou essa profetisa, e por cima sujou sua imagem, sua fama.” Tive a infelicidade de dar uma resposta fiada, considerando a possibilidade de Lucas, afinal, não ter feito bem aquilo que suspeitávamos. E foi aí que Rita me enfrentou: “Mas Monika – como você pode defender esse cara! Você sabe muito bem o que a gente sofre quando dizem que é prostituta! Você sabe muito bem o que o pessoal diz e o que faz com a gente!”

Sabia, sim. E passei tanta vergonha por causa de minha insensibilidade e falta de senso crítico que prometi fazer maiores pesquisas, assim que pudesse. Foi por isso que tomei a minha primeira monografia no curso de mestrado, em aulas sobre Lucas, como ocasião de ir ao fundo da questão. Fiz isso não porque ainda duvidasse da manipulação por Lucas, mas porque queria documentar, num

³⁸ OTTERMANN, Monika. “How could he ever do that to her?!” Or: How the Woman who anointed Jesus became a victim of Luke’s redactional and theological principles. In: WEST, Gerald O. (org.). *Reading other-wise: socially engaged biblical scholars reading with their local communities*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007, 103-116.

³⁹ Gostaria de avisar que fui devida e carinhosamente advertida pela revisora dos meus textos a evitar o uso de palavras consideradas chulas ou de tabuismo. Em vários casos segui o conselho, grata, mas em alguns outros fiz questão de usar palavras fortes e específicas, por causa da fidelidade científica aos fatos apresentados.

trabalho acadêmico, o que está documentado *ad nauseam* na experiência de tantas mulheres: o silenciamento e a manipulação de seus atos mais comuns e de suas façanhas mais ousadas, as calúnias e as mentiras inventadas por mentes patriarcais (muitas vezes doentias, corrompidas ou até criminosas), e a falsificação astuta de dados e fontes, em prol de algum interesse teológico que sempre de novo tem é o controle e o desapoderamento de mulheres. O resultado, já esperado, expressa-se no título que dei à versão final dessa pesquisa: *“Como ele jamais podia fazer isso com ela?!” Ou: como a mulher que ungiu Jesus se tornou vítima dos princípios redacionais e teológicos de Lucas.*

A terceira experiência que gostaria de partilhar é imediatamente ligada à imagem do divino, da divindade. Em vez de denunciar como mulheres sofrem e são flageladas (e se flagelam a si mesmas) com a imagem hegemônica de um deus único, transcendente, masculino e violento, quero anunciar uma experiência na qual se vislumbra alguma superação dessa imagem. Há tempo, quase “todo mundo” que tem voz e vez na Igreja católica (ou seja, principalmente papas, bispos e teólogos da corte) admite que “Deus” não é um ser humano, portanto, que não é nem homem nem mulher. Ou seja: quando se diz que é Pai, pode se dizer também que é Mãe. Não quero discutir aqui as insuficiências dessa tentativa de lidar com o problema, que permanece dentro do sistema patriarcal e hierárquico. Prefiro testemunhar a sensibilidade de muita gente que trabalha na pastoral, inclusive presbíteros, que já usam a expressão “Deus Pai e Mãe...”, e que até procuram evitar epítetos como “Senhor Todo-poderoso”. Mas devo também testemunhar a experiência de uma amiga que redige pronunciamentos de “seu bispo”, que regularmente escreve “Deus Pai e Mãe”, regularmente vê a “Mãe” suprimida, e regularmente a coloca de novo, no próximo texto. Quando isso já são atitudes que nos atormentam da parte de pastores dóceis, humanos, abertos para os problemas e atentos para “os sinais do tempo”, não precisamos nos espantar com as reações de pastores atormentados por atitudes opostas.

Aqui poderiam ser partilhadas ainda muitas outras experiências, inclusive de mulheres do Oriente Médio que sofrem profundamente com a violência de sistemas de dominação, da religião em geral e do rosto do divino em especial. Muitas delas vivem suas próprias resistências⁴⁰, também nas terras do atual Iraque onde, milhares de anos atrás, mulheres da Suméria viveram experiências semelhantes – e diferentes. Mas considero estas experiências exemplares e mais do que suficientes para orientar o mergulho nesta vida da Suméria e nas brigas divinas de Inana que refletem repressões e resistências no âmbito dela.

⁴⁰ De modo exemplar gostaria de mencionar algumas mulheres que saíram do anonimato e que estão lutando por um mundo melhor: Fatima Mernissi, Nahed Selim, Necla Kelek, Samia Khoury e Safia Taleb Al-Souhail.

1. A Vida na Suméria

1.1 O Meio Ambiente⁴¹

1.1.1 Nomes e localização geográfica

Localizada na região central do Oriente Médio⁴², na interseção dos continentes da África, Ásia e Europa, a Suméria abrange o sul da Mesopotâmia, tendo como seus limites naturais o Golfo Pérsico ao sul, o planalto iraniano a leste, as planícies centro-mesopotâmicas ao norte e o Deserto Árabe a oeste. A característica geográfica mais famosa e mais determinante da Mesopotâmia é a presença de dois grandes rios, Eufrates e Tigre. É ela que originou o nome dessa região que significa “Terra entre os Rios” e que pode ser comprovado em fontes gregas desde o séc. 3 aEC⁴³.



Mapa da Mesopotâmia com indicação da Suméria⁴⁴

O nome “Suméria”, usado num grande número de línguas modernas em suas respectivas formas, provém do acádico *šumerû*.¹ Em termos político-geográficos contemporâneos, estamos falando da região meridional da atual República do Iraque, *Al Jumhuriya al 'Iraqiah*, aproximadamente das províncias de Al-Muthanna', Dhi Qar, Maysan e Al-Basrah.¹ Portanto, “Suméria”, embora um vocábulo existente na língua árabe moderna, já não designa uma grandeza política ou geográfica atual. Os próprios textos sumérios referem-se a esse país e/ou à região com os termos “*ki.en.gi*”, “Suméria”, ou simplesmente *kur*, “o País”.

⁴¹ Para os dados que seguem, à medida que são comumente aceitos nas áreas científicas de sua proveniência, cf.: MIEROOP, Marc van de. *A History of the Ancient Near East, ca. 3000-323 BC*. Oxford: Blackwell, 2003, 1-11; NISSEN, Hans Jörg. *The Early History of the Ancient Near East*. Chicago: University of Chicago Press, 1988, 15-56; POLLOCK, Susan. *Ancient Mesopotamia: The Eden that never was*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 28-45.

⁴² Optei pela denominação mais conhecida “Oriente Médio”, embora a academia do séc. 19 tivesse criado a convenção de chamar a região em questão, na época a parte oriental do Império Otomano, de “*Near East*”, “Oriente Próximo”.

⁴³ No Império Selêucida, fundado por Seleuco I Nicator depois da conquista da Babilônia, a região antes conhecida como Assíria ou Babilônia formava a província “Mesopotâmia”.

⁴⁴ Mapa criado por Hans Jörg Nissen, mesclando nomes geográficos contemporâneos e históricos (em sua forma alemã); cf. NISSEN, Hans Jörg; HEINE, Peter. *Von Mesopotamien zum Irak: Kleine Geschichte eines alten Landes*. Berlin:

Essa terra da Suméria localiza-se no hemisfério norte, aproximadamente entre as latitudes 30°-32° Norte e as longitudes 46°-48° Este.⁴⁵ Falando em quilômetros, trata-se de menos que 60.000 km²,⁴⁶ ou seja, uma extensão oeste-leste e norte-sul de menos de 300 km respectivos.

1.1.2 Clima e paisagens

Em termos geológicos, toda a Mesopotâmia é uma bacia formada pela pressão do “Escudo Árabe” contra a massa continental da Ásia que levantou as Montanhas de Zagros e causou a depressão plana ao sudoeste delas. Essa bacia é perpassada pelos rios Eufrates e Tigre cujos afluentes nascem a uma distância de mais de 2.000 km do Golfo Pérsico⁴⁷, nas altas montanhas da Turquia oriental⁴⁸, sendo alimentados principalmente pelas enormes massas de neve derretida na primavera. Assim, a Planície da Baixa Mesopotâmia foi criada pelos sedimentos aluviais de Eufrates, Tigre e seus confluente, formando uma zona fisiográfica bem diferente das zonas montanhosas e desérticas em torno dela. A altura acima do nível do mar dessa planície, cuja extensão é de aproximadamente 700 km, aumenta apenas muito pouco, na medida de sua distância do Golfo Pérsico, chegando a uma altura máxima de 30 m acima do nível do mar nas regiões mais afastadas dele.⁴⁹

O clima dessas terras baixas caracteriza-se pela alternância de duas estações principais: um verão, época de seca, extremamente seco e quente, nos meses de maio a outubro, e um inverno, época de chuva, mais frio e com chuvas ocasionais, entre outubro e abril. O mês de março apresenta características de uma rápida primavera. As temperaturas do verão podem chegar até 50°, mas as noites geralmente são frescas, podendo chegar a temperaturas abaixo de 20°. As temperaturas médias

Wagenbach, 2003, 3. As coordenadas que indicam a extensão aproximada da Suméria são minhas. Cf. também SUTLEY, Frank J. (org.) *Britannica Atlas*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1983, 118.128.

⁴⁵ Em comparação, a cidade de São Paulo localiza-se aproximadamente na latitude 23°S e longitude 46°O. Uma região brasileira que, em termos de distância do equador, corresponde à situação geográfica da Suméria, é, por exemplo, a região meridional do Estado do Rio Grande do Sul, entre as latitudes das cidades de Porto Alegre e de Rio Grande, localizada aproximadamente entre as latitudes 30°-35°S, e as longitudes entre as cidades de Rio Grande (52°O) e Aceguá, ao sul de Bagé (54°O). No entanto, essa comparação é pouco instrutiva quando se trata de aspectos de clima, flora e fauna.

⁴⁶ Esse tamanho, além de corresponder à parte oriental da região meridional do Estado do Rio Grande do Sul, mencionada na nota anterior, corresponde aproximadamente ao tamanho do Estado da Paraíba (quase 57.000 km²), ou a uma quinta parte do Estado de São Paulo (quase 250.000 km²).

⁴⁷ Essa distância é calculada em linha reta. A extensão real atual do Eufrates é de 2.800 km, a do Tigre de 1.800 km. Em comparação, o Amazonas, o segundo maior rio do mundo (depois do Nilo) tem uma extensão aproximada de 6.500 km, e a extensão do Rio São Francisco corresponde àquela do Eufrates: 2.800 km.

⁴⁸ Principalmente os Montes Taurus que chegam a alturas em torno de 5000 m, como, por exemplo, o Monte Ararat, famoso devido à afirmação da Bíblia Hebraica, Gn 8,4, de que era no pico dele onde encalhou a arca de Noé no fim do dilúvio.

⁴⁹ Sendo que a Planície da Baixa Mesopotâmia vai até a altura da cidade moderna de Bagdá, sua extensão atual é de aproximadamente 700 km, a extensão antiga de aproximadamente 500 km. Cf. abaixo, neste item, a discussão das transformações da linha costeira.

do inverno são consideravelmente mais baixas, e nos meses mais frios, dezembro até fevereiro, podem ocorrer geadas. Em contraste com a Alta Mesopotâmia onde as chuvas são suficientes para uma agricultura sem irrigação, as chuvas da Baixa Mesopotâmia são imprevisíveis e em nenhum momento da história chegaram à média anual de 200 mm que seria necessária para uma agricultura que não dependesse da irrigação.⁵⁰ Além disso, anos de chuvas maiores ocorrem em ritmos irregulares, e as chuvas não caem nos meses adequados para a agricultura.

Desse modo, as paisagens da Planície da Baixa Mesopotâmia são marcadas pela presença do Eufrates e do Tigre que formam dois tipos de planícies: uma planície fluvial e uma planície deltaica cuja divisória fica na altura de Hillah. A planície fluvial era⁵¹ sujeita a enchentes anuais, nos meses de abril e maio, mas as camadas de lama e terra fértil deixadas pelas enchentes não somente chegavam tarde demais para poder beneficiar o plantio⁵², as enchentes também colocavam em perigo os plantios já realizados, de modo que seu controle era tão importante como a busca de água para a irrigação. Essa deposição de sedimentos formava diques fluviais e seus declives laterais, faixas que acompanham e/ou contribuem para modificar o curso dos rios, além de facilitar a cavação de canais artificiais.

Eram essas faixas de terras aluviais ao longo dos rios que ofereciam as únicas terras facilmente cultiváveis da Suméria, o que fez com que a população humana se concentrasse nelas. O solo, que favorece uma flora natural de salgueiros, choupos, tamariscos e ervas gramíneas, é o preferido para o cultivo de árvores frutíferas, principalmente de tamareiras, e de cereais e legumes. Era também a região favorita para a criação de certos tipos animais domésticos, como porcos e pequenos rebanhos de gado de grande porte, especialmente vacas leiteiras. Em termos de animais selvagens maiores, sua fauna abrangia javalis, felinos selvagens, cervos e veados mesopotâmicos. O solo era extremamente rico em terras férteis, argila e betume, mas também extremamente pobre em quaisquer outros recursos naturais exauríveis, ou seja, pedras e minérios.

As terras distantes dos rios são subdesérticas, chamadas geralmente de estepes ou até de desertos. Sua escassa vegetação, consistindo principalmente em ervas gramíneas e arbustos baixos e frequentemente espinhosos, renova-se por pouco tempo na estação da chuva, para depois secar e chegar a quase morrer na estação da seca. Assim, a “estepe” oferecia pastos sazonais para rebanhos de gado de pequeno porte: cabras e ovelhas. Sua fauna natural abrangia leões, chacais, hienas,

⁵⁰ Em comparação, a média de chuvas no semi-árido do Brasil é em torno de 300-500 mm por ano.

⁵¹ Em tempos modernos, barragens modificaram essa característica. Dadas mudanças ambientais devido a diversas outras intervenções modernas, a descrição passa agora a considerar quase exclusivamente a situação antes da Era Comum.

⁵² Esta é uma das principais diferenças entre a Mesopotâmia e o Egito onde as enchentes do Nilo tiveram essa função.

onagros, gazelas e uma grande variedade de mamíferos pequenos. Também o solo da estepe não contém recursos naturais como pedras e minérios, além de oferecer apenas condições para o crescimento de plantas lenhosas e não de árvores de madeira sólida. Devido à grande inconstância dos cursos dos rios e das regiões alagadas por suas enchentes, partes baixas da estepe, micro-bacias, geravam com frequência, mas com localização variada, brejos ou pequenos pântanos cujas características coincidiam com as dos pântanos da planície deltaica.

O terceiro tipo principal de paisagens sumérias, o pântano, estava presente na parte oriental do extremo sul da planície deltaica. Cresciam nele as mais variadas espécies de junco e caniço, e a fauna natural abrangia uma grande variedade de peixes e aves, além de várias espécies de tartarugas. Também o pântano caracteriza-se por uma quase total ausência de madeiras, pedras e minérios.⁵³

Os dados e características ambientais apresentados até aqui nunca têm provocado maiores discussões. No entanto, há um aspecto que, nas pesquisas modernas, foi discutido controversamente, e chegou-se a uma teoria consolidada apenas há cerca de vinte anos: as mudanças climáticas ocasionaram mudanças geográficas, entre elas a mudança da linha costeira do Golfo Pérsico.⁵⁴

Até meados do séc. 20, a pesquisa moderna afirmou que, entre o terceiro e o primeiro milênio aEC, a costa do Golfo Pérsico estava localizada muito mais terra adentro do que contemporaneamente. No entanto, essa afirmação estava baseada apenas em fontes históricas que caracterizaram, por exemplo, as cidades de Ur⁵⁵ e Lagaš⁵⁶ do 3º milênio como cidades portuárias, embora os sítios arqueológicos delas, identificados inequivocadamente, se localizassem a uma distância de aproximadamente 200 km do litoral atual, o que foi explicado com a crescente extensão da terra firme em função dos sedimentos aluviais. Na segunda metade do séc. 20 vigorava a hipótese de que o depósito sedimentário não tinha contribuído com o crescimento da terra firme porque a bacia mesopotâmica estava sofrendo, simultaneamente, um abaixamento que fez com que a diferença entre a linha costeira antiga e a atual fosse insignificante.

Desde a última década do séc. 20, porém, dispomos de pesquisas e análises geomorfológicas realizadas em terra e no fundo do Golfo Pérsico que comprovam que, desde 4000 aEC, a linha costeira

⁵³ Essa escassez de determinados tipos de recursos naturais condicionava as relações com as regiões vizinhas setentrionais e orientais cujas colinas e montanhas eram ricas em madeiras, pedras e minérios.

⁵⁴ Cf. a apresentação das principais pesquisas e o resumo em: POLLOCK, *Mesopotamia*, 34-39; NISSEN, *History*, 55-56.

⁵⁵ Nome moderno: Tell al-Muqayar, sítio arqueológico (a palavra árabe *tell* significa "montículo de ruínas") 25 km ao sudoeste da cidade iraquiana de Nasiriya.

⁵⁶ Nome moderno: Tell al-Hiba, perto da cidade iraquiana de Shatra.

do Golfo Pérsico recuou em torno de 150-200 km. Essas pesquisas são atualmente consideradas definitivas e corretivas em relação às anteriores, por serem mais abrangentes. Consideram, além do depósito sedimentário e da subsidência da bacia mesopotâmica, também a oscilação do nível do mar devido às mudanças climáticas que consistiam basicamente em um crescente aumento do calor e da umidade. Além de mostrar a tendência geral no desenvolvimento climático, as mesmas pesquisas mostram também oscilações bruscas na duração das épocas de seca e na quantidade das chuvas anuais que causaram alterações nos cursos dos rios e na localização de regiões pantanosas. Desse modo, áreas que dispunham previamente de água suficiente para sustentar grandes populações se tornavam desérticas, e áreas previamente desérticas podiam ser tornadas habitáveis e cultiváveis através da construção de novos canais de irrigação. Contudo, por causa da composição mineral das águas do Eufrates e do Tigre, essa irrigação artificial causou uma crescente salinização das terras atingidas que podia ser combatida somente através de sistemas de drenagem.

1.2 Panorama histórico⁵⁷

Para qualquer região do Antigo Oriente há dificuldades em se estabelecer uma cronologia absoluta para os tempos antes do ano 763 aEC, cujo eclipse solar no dia 15 de junho é documentado em fontes assírias e permite cálculos que têm amplo alcance para as cronologias relativas. Cronologias absolutas para os milênios e séculos antes dessa data foram desenvolvidas principalmente a partir de cronologias relativas encontradas em fontes ou calculadas a partir delas, estabelecendo sistemas levemente divergentes. Segundo o costume predominante da assiriologia atual, as datações usadas aqui, sempre aproximadas⁵⁸, seguem a chamada “Cronologia Média” usada para a história da Suméria e Babilônia antes do 1º milênio aEC.⁵⁹ Seus dados foram definidos segundo as mais recentes datas C¹⁴ calibradas, assumindo como data de referência o reinado de Hamurabi nos anos 1792-1750 aEC.⁶⁰

⁵⁷ Cf. no Anexo: Item 1.1, “Quadro Cronológico da Suméria e dos primeiros Períodos Babilônicos”; Item 1.2, “Planta de Uruk”, e Item 1.3, “Quadro Cronológico da Cidade de Uruk”. Para o Brasil, também os livros de Roaf são uma preciosidade por serem a tradução de uma obra de um sumerólogo de renome: ROAF, Michael. *Mesopotâmia e o antigo Médio Oriente*, 1. Madri: Ediciones del Prado, 1997, 128p; IDEM. *Mesopotâmia e o antigo Médio Oriente*, 2. Madri: Ediciones del Prado, 1997, 129-238 (original inglês: 1990). Infelizmente, a edição brasileira não é sempre inteiramente confiável; por exemplo, contém erros tipográficos nos mapas de Uruk, p.58 e p.61.

⁵⁸ Datas que não indicam anos exatos devem ser sempre entendidas como aproximadas, especialmente nos primeiros períodos da história aqui apresentada.

⁵⁹ Cf. MIEROOP, *History*, 4; NISSEN, *Mesopotamia*, 4-6; ROAF, *Mesopotâmia* 1, 94.

⁶⁰ Cf. detalhes e as tabelas em SCHROER/KEEL, 37.49.155; e SELZ, Gebhard J. *Sumerer und Akkader: Geschichte, Gesellschaft, Kultur*. Munique: 2005, 16-17. Cf. também: ROAF, *Mesopotâmia* 1, 6-7; LLOYD, Seton. *The archaeology of Mesopotamia: from the Old Stone Age to the Persian conquest*. Londres: Thames and Hudson, ed. revista 1984, 251p; POSTGATE, John N. *Early Mesopotamia: Society and Economy at the Dawn of History*. Londres: Routledge, 1996, 367p.

O panorama que segue⁶¹ fornecerá apenas uma breve visão geral de períodos históricos e de seus dados básicos da Suméria e da Babilônia. Abrange os seis milênios entre 7000 aEC e 1000 aEC⁶², desde os tempos neolíticos com seus primeiros indícios da presença humana na região da Suméria, até os tempos dos Impérios Babilônicos, quando a Suméria como entidade sócio-política já tinha deixado de existir. Nesse quadro, o Período da Dinastia Sargônica (o primeiro império panmesopotâmico) tem certo papel de dobradiço, separando os tempos “pré-sargônicos” dos tempos “pós-sargônicos” ou neo-sumérios. A estruturação em dez períodos visa facilitar a orientação e, pelo mesmo motivo, a apresentação dos distintos aspectos de vida da Suméria, a partir do Item 1.3.2, segue a mesma estrutura cronológica. Os nomes e abreviações usadas são em certa medida uma proposta minha para a adaptação da terminologia internacional ao português brasileiro.⁶³

1.2.1 Período Neolítico: 8000-4000 (PN)

Essa época, a “Idade da pedra polida”, caracterizada de “pré-histórica” por quem defende a visão de que “história” seja necessariamente relacionada com evidências literárias, ou também de “proto-histórica”, é chamada também de “pré-literária” e abrange em seu último período o chamado calcolítico, a “Idade do cobre”. Enquanto a presença de grupos humanos organizados pode ser comprovada no Oriente Médio a partir de 18000 (cultura de Kebaran, na Palestina)⁶⁴, temos os primeiros indícios dela na Mesopotâmia a partir de 8000. O Período de Hassuna e de Samarra (6000-5000) é evidenciado principalmente na Planície da Alta Mesopotâmia, os Períodos de Halaf (5000-

⁶¹ Este panorama, juntamente com o Quadro Cronológico que o especifica, foi elaborado consultando principalmente as obras: ASHER-GREVE, Julia M. *Frauen in altsumerischer Zeit: Untersuchung zur Rolle und Funktion der Frau nach den archäologischen Quellen der späten Uruk- und frühdynastischen Epoche unter Heranziehung schriftlicher Quellen*. Malibu: Undena, 1985, 223p; BAUER, Josef. Der vorsargonische Abschnitt der mesopotamischen Geschichte. In: BAUER, Josef; ENGLUND, Robert K.; KREBERNIK, Manfred. *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*. Friburgo (Suíça): Universitätsverlag, 1998, 431-464; HALLO, William W.; SIMPSON, William Kelly. *The Ancient Near East*. Nova Iorque: Harcourt Brace, 1971, 310p; HALLO, William W. The Women of Sumer. In: SCHMANDT-BESSERAT, Denise (org.). *The Legacy of Sumer*. Malibu: Undena, 1974, 23-40; LLOYD, *Archeaeology*, 37-156; MIEROOP, *History*, 19-69; NISSEN, *History*, 15-188; ROAF, *Mesopotâmia 1*, 16-105; RÖMER, Willem Hendrik Philibert. Die Sumerologie. Münster: Ugarit-Verlag, 1999, 10-21; SELZ, *Sumerer*, 31-106.

⁶² Sendo que todas as datas se referem ao tempo antes da Era Comum, a identificação “aEC” é suspensa em seguida, a não ser em casos estritamente necessários.

⁶³ Embora a literatura especializada em português brasileiro seja escassa, demonstra uma grande variedade na terminologia adotada, que ocasionalmente evidencia a falta de familiaridade do tradutor com convenções já estabelecidas. Orientei-me basicamente na terminologia adotada por S. L. Videlec na tradução de ROAF, *Mesopotâmia*, e na terminologia usada por Emanuel Bouzon (em: BOUZON, Emanuel. *Ensaio babilônicos: sociedade, economia e cultura na babilônia pré-cristã*. Porto Alegre: EDIPURCS, 1998, 156p) que também tinha manifestado sua disponibilidade de ser consultado, mas faleceu em março de 2006. O primeiro ensaio de seu livro: “O templo, o palácio e o pequeno produtor na Baixa Mesopotâmia Pré-Sargônica”, 13-37, é a única publicação brasileira acadêmica e atualizada sobre esse assunto que conheço. Sendo, porém, que tive acesso às mesmas fontes que foram usadas nele, dispensei sua citação.

⁶⁴ Os resquícios humanos mais antigos até hoje encontrados no Oriente Médio provêm da Palestina, do Vale do Jordão, e datam de aproximadamente um milhão de anos atrás; cf. CHARVÁT, 3.

4500) e de Ubaid⁶⁵ (5000-4000), tanto na Alta como na Baixa Mesopotâmia (na Alta Mesopotâmia sobrepondo-se com o Período de Halaf).⁶⁶ Em todas as culturas desses períodos, a principal característica da atividade humana é a chamada “revolução agrária”, ou seja, a passagem de sociedades que viviam de caça e coleta para sociedades que praticavam e continuamente aperfeiçoavam a domesticação de plantas e animais. No Período de Halaf podemos observar a primeira formação de centros locais, e a partir do Período de Ubaid, as primeiras estruturas urbanas. Para minhas pesquisas, já o Período de Ubaid é de certo interesse porque evidencia desenvolvimentos e elementos culturais que contribuíram na formação do perfil e do culto de Inana.

1.2.2 Período de Uruk: 4000-2900 (PU)

Esse período, proto-literário, recebeu seu nome por causa da presença extremamente rica de artefatos arqueológicos nas escavações em Uruk⁶⁷ que levou a considerar essa cidade como seu centro. Contudo, é importante frisar que a cultura assim designada estava espalhada por toda a Mesopotâmia e em regiões vizinhas do Oriente Médio. Ultimamente, a tradicional distinção de quatro fases (cf. o Quadro Cronológico) está sendo questionada, em termos de praticidade, mas continua uma referência útil para estruturar um período que, afinal, se estendeu sobre mais de mil anos. Há também quem agrupe o Período de Êmdet Nasr, caracterizado geralmente como um período de transição, junto com o Período Dinástico Inicial, por causa das características modificadas, mas a convenção acadêmica geral e principalmente o fato de ainda ser um período proto-literário me fizeram optar pelo

⁶⁵ Nome moderno: Tell al-Ubaid, sítio arqueológico no coração da Suméria, 6 km ao oeste de Ur (ou seja, entre Uruk e Ur).

⁶⁶ As três designações provêm de localidades onde essas culturas foram identificadas primeiro pela arqueologia moderna.

⁶⁷ Nome moderno: Warka. Sítio arqueológico 15 km a leste da cidade iraquiana de Samawa, 300 km ao sul de Bagdá. Os trabalhos arqueológicos em Uruk estão sendo executados, desde 1912, pelo Deutsches Archäologisches Institut (Instituto Arqueológico Alemão, doravante abreviado DAI) de Berlim que realizou em 1989 a 35ª campanha. Inicialmente estavam concentrados na escavação e análise do centro religioso da cidade, mas as campanhas de 1982-1984 e 1987-1989, sob a direção de Hans Jörg Nissen, ampliaram essas áreas e os métodos aplicados, começando a trabalhar nas regiões habitacionais urbanas e no *hinterland*, com um amplo *surface survey* (análises da superfície). A partir de 1985 aconteceu também uma re-avaliação do material encontrado desde 1912 e preservado em Berlim (principalmente do material filológico, cerca de 5.000 tabletas). Em 1992, por causa da primeira invasão estadunidense no Iraque (a chamada “Guerra do Golfo”) e suas conseqüências prolongadas, os trabalhos no Iraque foram interrompidos; sua retomada aconteceu em 2001 e foi novamente interrompida em abril de 2003 pela segunda invasão. Até hoje, a “situação precária de segurança” (cf. Jahresbericht [Relatório Anual] 2006 do DAI) não permitiu a retomada de qualquer atividade arqueológica no espaço físico do Iraque; a filial do DAI em Bagdá está temporariamente fechada. Contudo, desde novembro de 2005 está sendo desenvolvido, em cooperação com o projeto “Resgate e proteção do patrimônio cultural do Iraque” da UNESCO, o Projeto “Métodos inovativos para a cartografia dos sítios arqueológicos no Iraque” que combina dados terrestres apurados anteriormente com observações sistemáticas da situação atual através de imagens de satélites. Cf. os Relatórios Anuais (*Jahresberichte*) de 2002/2003; 2004; 2005; 2006, os diversos comunicados à imprensa, a descrição do Projeto “Uruk-Warka” e a descrição dos critérios da análise dos dados levantados desde 2001 no “*Forschungsplan für die Jahre 2005/2006*” (Plano de Pesquisa para os anos 2005/2006), 181, documentos disponibilizados na página de internet: www.dainst.org.

agrupamento junto ao PU⁶⁸. No Período de Uruk Inicial aconteceu um crescimento maciço de assentamentos humanos urbanos e rurais, os urbanos localizando-se quase todos nas margens ou em imediata proximidade de leitos do Eufrates e do Tigre. No Período de Uruk Tardio, algumas cidades já eram, para os padrões da época, verdadeiras metrópoles e funcionavam como cidades-estado de sociedade complexa, um fenômeno que manifesta a chamada “revolução urbana”. É desse período que provêm os primeiros documentos conhecidos acerca de Inana: templos e material iconográfico e proto-literário.

1.2.3 Período Dinástico Inicial: 2900-2350 (PDI)

A principal característica desse período é o forte desenvolvimento de cidades-estado: centros urbanos (grandes cidades geralmente muradas) com regiões rurais em sua esfera de influência, o chamado *hinterland*. No âmbito da Suméria propriamente dita, as cidades-estado mais importantes (mas nem sempre por isso mais bem documentadas na cultura material e na literatura conhecidas) são Uruk, Ur, Lagaš, Ġirsu⁶⁹, Umma⁷⁰, Šurupak⁷¹ e Adab⁷². Ao norte da Suméria destacam-se as cidades (semitas) de Nipur⁷³, Babilônia⁷⁴, Kiš⁷⁵ e Sipar⁷⁶.

Essas cidades-estado eram caracterizadas por um vínculo estreito entre sua organização política e organização religiosa, pela economia de redistribuição e por um crescente uso da escrita cuneiforme. Ao longo do período, as relações entre elas se tornaram sempre mais conflitivas, e observa-se uma crescente tendência para a centralização do poder, ou seja, o surgimento de estados regionais ou centrais.

⁶⁸ O agrupamento diferente é praticado, por exemplo, por Nissen; cf. NISSEN/HEINE, 56ss; SELZ, *Sumerer*, 41ss.

⁶⁹ Nome moderno: Tello, sítio arqueológico ao noroeste de Lagaš.

⁷⁰ Nome moderno: Tell Jokha, sítio arqueológico ao noroeste de Ġirsu.

⁷¹ Nome moderno: Fara (ou: Tell Fara), sítio arqueológico ao oeste de Umma, entre Uruk e Nipur, a uma distância de cerca de 50 km de cada uma delas. Como também em outros casos, a ortografia suméria que usa “g” foi adaptada na ortografia ocidental moderna para “k”, de Šurupag (ou Shurupag) para Šurupak, uma convenção adaptada também no Brasil, a qual eu acompanho também no caso de Unug = Uruk. Cf., por exemplo, ROAF, *Mesopotâmia, passim*; BOUZON, *passim*.

⁷² Nome moderno: Bismayah, ao nordeste de Šurupak.

⁷³ Nome moderno: Niffer, perto da cidade iraquiana de Al-Diwaniya.

⁷⁴ Nome moderno: Al-Hillah, 50 km ao sul de Bagdá.

⁷⁵ Grupo de *tell*'s cujos principais são Tell Uhaimir e Tell Ingharra, 14 km ao nordeste da cidade iraquiana de Al-Hillah.

⁷⁶ Nome moderno: Tell Abu Habbah e Tell ed-Der, 20 km ao sul de Bagdá.

1.2.4 Período da Dinastia Sargônica: 2350-2200 (PDS)

O Período da Dinastia Sargônica, também chamada de “acádica”, é o primeiro período de poder centralizado nas mãos de uma dinastia que construiu e manteve, com imensas campanhas militares, um império. Sargão⁷⁷, rei de Kiš, conquistou grande parte da Mesopotâmia e de regiões adjacentes e construiu como capital desse império a cidade de Acad⁷⁸. É nessa época que o perfil de Inana sofre suas maiores modificações, devido a processos de mesclagem com representações semíticas (de Ištar) e, sobretudo, devido ao uso de sua figura para fins propagandistas por Sargão e por Enheduana, a sumo sacerdotisa de Ur, instalada nesse cargo por seu pai Sargão.

A dinastia sargônica, cujos cinco soberanos tiveram graus diferenciados de influência real sobre a Suméria, manteve seu poder imperial por pouco mais de 150 anos, e a conquista (e destruição?) da cidade de Acad pelos gutis é considerada o marco final do Império Acádico.

1.2.5 Período dos Gutis: 2193-2112 (PG)

O período dos gutis é tradicionalmente chamado de “inter-reino”, devido aos conhecimentos escassos que temos sobre ele e à grande diversidade de unidades políticas cujo poder ressurgiu depois da queda do Império Acádico. Ignoramos a real influência dos gutis sobre a Suméria, e a única coisa que podemos afirmar com alguma certeza, sobre esse período de aproximadamente 80 anos, é o refortalecimento da cultura suméria em meio a rivalidades entre as antigas cidades-estado. Destaca-se o reinado de Gudea de Lagaš, considerado o início do “renascimento” sumério.

1.2.6 Período da Terceira Dinastia de Ur: 2112-2004 (Ur III)

Esse período neo-sumério desenvolveu-se sob uma dinastia da cidade-estado de Ur conhecida como “Terceira Dinastia de Ur”, geralmente abreviado “Ur III”. O reinado de Ur III pode ser considerado um segundo império em solo sumério e para além dele. A destruição da cidade de Ur, por uma coalizão

⁷⁷ A forma moderna habitual de seu nome é “Sargão I” ou “Sargão o Grande”, para diferenciá-lo do imperador Sargão do Império Neo-assírio que reinou em 721-705 aEC, denominado de “Sargão II”. Aqui, essa distinção pode ser dispensada por se tratar sempre do rei acádico.

⁷⁸ A localização de Acad, desconhecida até hoje, é presumida na vizinhança de Kiš. Outra forma abreviada do nome é Agade ou Agadé; a região em torno de Kiš chama-se Acádia.

de Mari e de Elam, marca o fim desse império e principalmente o fim definitivo da Suméria em termos políticos e culturais. É também o marco que delimita as pesquisas em torno de Inana como deusa de cunho sumério. Os três períodos históricos seguintes apresentados nesse panorama visam meramente a facilitar a orientação quando análises tornam necessárias referências a dados pós-sumérios.

1.2.7 Período dos Amoritas: em torno de 2000 (PA)

Os amoritas tiveram uma breve fase de influência sobre a Suméria e a Mesopotâmia em geral, mas em pouco tempo foram suplantados por forças locais mesopotâmicas que deram início aos subseqüentes “Períodos Babilônicos” da história da Mesopotâmia.

1.2.8 Período Babilônico Antigo: 2000-1800 (PBA)

Nos 200 anos desse último período de reinados descentralizados destacam-se principalmente os reinados das cidades-estado de Isin,⁷⁹ Larsa⁸⁰ e Uruk.

1.2.9 Período da 1ª Dinastia da Babilônia: 1800-1600 (1ª DB)

Com a ascensão de Hamurabi da (cidade da) Babilônia e sua dinastia, a Mesopotâmia com seus distintos povos e culturas passou a integrar definitivamente um império que se estendia freqüentemente além dos seus limites geográficos.

1.2.10 Período dos Hetitas e Cassitas: 1600-1150 (PHC)

Entre 1595 e 1475, a Mesopotâmia ficou sob o domínio dos hetitas (povo semita da região da atual Turquia, ao noroeste da Mesopotâmia) e subseqüentemente dos cassitas (um povo indo-europeu das montanhas do Zagros, ao nordeste da Mesopotâmia) cujo reinado foi conquistado pelos elamitas.

⁷⁹ Nome moderno: Bahriyat, sítio arqueológico ao oeste de Adab.

⁸⁰ Nome moderno: Senkereh, sítio arqueológico ao leste de Uruk.

1.3 Aspectos da Vida na Suméria

A estruturação deste Item, que pode ser entendido como uma ampla análise de conjuntura dos períodos sócio-históricos da Suméria, pede opções difíceis, já que muitos campos se sobrepõem. Embora se diga freqüentemente que tais opções são meramente técnicas, elas evidenciam posturas, ideologias e interesses.⁸¹ Sendo assim, convém esclarecer que optei por uma junção dos aspectos em poucas categorias por motivos práticos, mas por um destaque especial para questões de gênero devido ao interesse feminista desta pesquisa. Também optei por não incluir aspectos dos últimos quatro períodos apresentados no Panorama Histórico e no Quadro Cronológico, por serem pós-sumérios.

1.3.1 Aspectos étnicos

Até hoje é impossível definir a origem e a pertença étnica das populações que criaram as primeiras culturas da Suméria. Durante o PN aconteceram ondas de migração de origens geográficas e étnicas muito diversas, e há evidências (nomes de localidades, de rios etc.) de que esses grupos ainda não eram idênticos com os posteriores “sumérios”. A cultura suméria propriamente dita é evidenciada desde o PUB ou o PUI, embora a escrita proto-literária não permita uma definição segura da língua usada. Somente a partir do PGN, os documentos filológicos reproduzem claramente uma língua falada, o sumério, mas estão permeados por palavras de outras línguas, principalmente da acádica, o que mostra que a mescla de grupos étnicos já havia acontecido há tempo. Nessa época, a autodesignação dos sumérios era *sag.gig.ga*, “povo dos cabeças-negras”⁸². A língua suméria é uma língua aglutinante (como também, por exemplo, o tupi-guarani, nahuatl, húngaro, turco ou malaio) que até hoje não pode ser vinculada com nenhuma outra língua conhecida. Certos elementos léxicos e gramaticais sugerem a possibilidade de os grupos populacionais que a introduziram na Mesopotâmia terem vindo do norte, talvez da região em torno do Mar Cáspio. O sumério foi falado e escrito na Baixa Mesopotâmia durante todo o 3º milênio. Durante o 2º milênio, seu uso reduziu-se à administração e ao culto, mas a data de seu desaparecimento como língua falada é incerta.

Os grupos acádicos, por sua vez, eram grupos semíticos que chegaram à Mesopotâmia desde o oeste e viviam principalmente na Mesopotâmia Central e na Alta Mesopotâmia. Sua língua,

⁸¹ Isso mostra, por exemplo, com especial clareza a opção de Charvát de agrupar suas interpretações dos dados arqueológicos descritos em “Economia”, “Sociedade” e “Metafísica”; cf. CHARVÁT, 4-5.8 e *passim*.

⁸² Em inglês: “black-headed people”, cf. CHARVÁT, 145.

classificada, dentro da família das línguas semíticas, como “semítica oriental”, foi falada e escrita na Mesopotâmia e em regiões vizinhas desde meados do 3º milênio. Nos períodos sumérios tardios que nos interessam aqui (PDS e Ur III), todos os dialetos usados são chamados de “acádico antigo”, e depois, no âmbito da língua acádica, se distinguem dois dialetos principais, o assírio (no norte) e o babilônico. No entanto, na pesquisa atual, a distinção entre sumérios e acádicos considera mais as diferentes condições de vida (por exemplo, agricultura baseada na chuva ou baseada na irrigação) do que diferenças étnicas ou nacionais. Também devemos contar com imigrações menores de grupos semitas nômades do Deserto Ocidental (Deserto Árábico).⁸³

Os povos das regiões montanhosas a leste da Mesopotâmia tiveram apenas pouca influência, exceto no Período dos Gutis, quando esse povo (ou melhor, seu exército) derrotou a Dinastia Sargônica e teve uma breve presença, principalmente na Alta, mas também na Baixa Mesopotâmia, ou seja, na Suméria. Uma maior e finalmente definitiva influência semítica constitui-se a partir do Período dos Amoritas, um povo semítico provindo das regiões ao noroeste da Mesopotâmia.

Este panorama está baseado em dados e hipóteses consolidados nas últimas décadas⁸⁴ que corrigem e em grande parte suplantam visões mais antigas que apresentaram esquemas mais simplificados, por exemplo, visões dualistas que contrapunham sumérios x semíticos (especialmente acádicos) ou sumérios (assentados) x “hordas” nômades assaltando ou infiltrando-se na terra “civilizada” desde as terras “selvagens” do Deserto Árábico.⁸⁵

1.3.2 Aspectos histórico-políticos

1.3.2.1 Aspectos histórico-políticos no Período Neolítico (PN, 8000-4000)

1.3.2.1.1 Desenvolvimentos até 4500 (antes do Período de Ubaid)

Devido às limitações das escavações e pesquisas arqueológicas realizadas até agora, e principalmente devido ao modo como foram realizados, nossas informações sobre esse período e a possibilidade de sua interpretação são limitadas.

⁸³ Cf., por exemplo: COOPER, Jerrold S. Third Millennium Mesopotamia: An Introduction. In: LESKO, Barbara. *Women's earliest records from ancient Egypt and Western Asia: Proceedings of the Conference on Women in the Ancient Near East, Brown University, Providence Rhode Island, November 5-7, 1987*. Atlanta: Scholar Press, 1987, 48-49; POSTGATE, *Early Mesopotamia*, 35-38.

⁸⁴ Cf. MIEROOP, *History*, 32; NISSEN, *History*, 13; NISSEN/HEINE, 13-15.31; POSTGATE, *Mesopotâmia*, 23-24.

⁸⁵ Essas tendências dominam, por exemplo, os quadros teóricos das pesquisas e interpretações desenvolvidas por Samuel Noah Kramer, Jean Bottéro e Thorkild Jacobsen; cf. SAGGS, Henry William F. *The Greatness that was Babylon: a survey of the ancient civilization of the Tigris-Euphrates Valley*. Londres: Sidwick & Jackson, 2ª ed. atualizada, 1988, 48-50.

Até 6000 existiam na Suméria apenas assentamentos individuais, espalhados sobre grandes distâncias e geralmente isolados uns dos outros. Os dados à disposição permitem amplas conclusões acerca das atividades econômicas e certas conclusões acerca da situação social dos seres humanos que viviam neles, mas quase nenhuma conclusão segura sobre a forma de sua organização e vida político-históricas. A total ausência de construções que podem ter tido um uso comunitário indica que mesmo assentamentos que reuniram um maior número de famílias não tinham uma estrutura sócio-política acentuada. Enquanto esta se evidencia em outras partes do Antigo Oriente com tanta clareza que os respectivos assentamentos podem ser chamados de “cidades”⁸⁶ (por exemplo, Çatal Hüyük na atual Turquia, Jericó na atual Palestina, a região da Susiana no atual Irã), os assentamentos na Suméria ainda não tinham chegado a esse nível de organização.

A partir de 6000, quando na região vizinha da Susiana já existiam verdadeiros centros urbanos, muitos assentamentos da Suméria demonstram um forte desenvolvimento (por exemplo, Uruk e Eridu⁸⁷). Embora mostrem ocasionais indícios de construções maiores que tinham função pública ou comunitária, ainda são considerados “vilas” e não “cidades” propriamente ditas. Em torno de 5000, porém, esse quadro muda radicalmente, devido às mudanças climáticas que causaram o abaixamento do nível do Golfo Pérsico, a redução das águas do Eufrates e do Tigre e, conseqüentemente, o surgimento de grandes faixas de terra cultiváveis, especialmente no sul da Suméria. Como nessa fase ainda era possível irrigar as terras individualmente e em pequena escala, esse aspecto da vida não requeria uma maior organização sócio-política. Por outro lado, desenvolvimentos na agricultura permitiam uma maior produção, oferecendo condições de vida para um número de pessoas muito maior do que nos milênios precedentes. Desse modo, os assentamentos aumentaram em número e

⁸⁶ Uma definição de “cidades” muito usado na assiriologia está baseada nos dez critérios elaborados por Gordon Childe, no âmbito de seu conceito da “revolução urbana” que distingue cidades da Antigüidade de vilas anteriores ou contemporâneas: 1. tamanho (concentração de um número relativamente grande de habitantes numa área restrita); 2. especialização de agricultores e artesãos; 3. pagamento de impostos (tributo) a um templo ou a um rei; 4. arquitetura monumental; 5. estratificação social e classe dirigente sustentada pelo excedente; 6. escrita; 7. emergência de ciências exatas e de predição; 8. expressão artística; 9. comércio com o exterior para importar matéria prima; 10. afiliação segundo classes, menos segundo relações familiares. Cf. CHILDE, Gordon V. *The Urban Revolution*. In: *Town Planning Review*, 21. Liverpool: Liverpool University Press, 1950, 3-17. Charvát, 131, remetendo também a outros autores, apresenta apenas três características básicas: 1. presença de estruturas de elite, como instalações para residências acima da média, administração ou culto; 2. presença de ofícios e profissões que produzem objetos que podem ser interpretados como bens de prestígio; 3. vida baseada no excedente da região em torno da cidade (na terminologia de Charvát, “*catchment area*”, geralmente chamado de *hinterland*). Com mais cautela ainda, MIEROOP, *City*, 11, limita-se a dizer que a função característica primária da cidade é seu papel de mediadora entre vários assentamentos permanentes e sazonais em torno dela. MAISELS, Charles Keith. *The Emergence of Civilization: from hunting and gathering to agriculture, cities and the state in the Near East*. Londres: Routledge, 1993, 155, menciona o critério da população com número e densidade tais que geram a mutação das relações sociais produtivas para o princípio do sinoecismo (interdependência que emerge de uma grande densidade). A presente tese orienta-se pelos critérios de Childe, chamando de “cidades” localidades sumérias que correspondem basicamente a estes.

⁸⁷ Nome moderno: Tell Abu Sharein, sítio arqueológico 40 km ao sudeste da cidade iraquiana de Nasiriya, 24 km ao sul de Ur.

tamanho, e surgiu uma densidade habitacional até então desconhecida no Oriente Médio, talvez com exceção de certas regiões egípcias ao longo do Nilo. Essa concentração de população e a subsequente densidade habitacional é atualmente considerada o principal fator para o desenvolvimento de sociedades urbanas.⁸⁸

A homogeneidade social dessas sociedades era ainda tão alta que são geralmente caracterizadas como “comunidades sócio-politicamente não diferenciadas”.⁸⁹ No entanto, faço questão de enfatizar, desde já, que o fato de serem “não diferenciadas” segundo camadas sociais não significa que eram igualitárias – havia uma diferenciação segundo sexo e gênero, e também segundo a faixa etária, o que resultou em desigualdades que serão discutidas no Item 1.3.5.

1.3.2.1.2 Desenvolvimentos no Período de Ubaid (4500-4000)

No PUb torna-se generalizada, ao menos nos assentamentos maiores, a evidência dos inícios da diferenciação sócio-política, no sentido de centralizações e hierarquizações de poderes e funções. Neles, o *status* sócio-político de algumas pessoas era distinto, mais alto, no sentido que é comumente dado ao termo “elite”. Isso é demonstrado principalmente pelo tamanho e acabamento especial de casas e por oferendas e enxovais funerárias mais ricas. Sucessivamente, tanto habitações familiares eram integradas em comunidades locais de organização mais centralizada, como comunidades, em organizações territoriais maiores. O foco físico dessa centralização e hierarquização eram construções maiores com funções públicas sobre as quais freqüentemente foram construídos, em períodos posteriores, edifícios ainda maiores que tinham claramente funções religiosas, ou seja, templos. No entanto, o aumento das informações disponíveis e a diferenciação de sua avaliação e interpretação levaram ao abandono da antiga tese de que os primeiros centros de poder centralizado teriam sido templos no sentido estreito da palavra, como se a organização sócio-política estivesse centrada no e sob o setor religioso, com simultânea ausência de qualquer organização “civil”.⁹⁰ A hipótese atualmente aceita pela grande maioria dos especialistas é que poderes e funções políticos, econômicos e religiosos não existiam separados e, portanto, nenhum deles (no caso da antiga teoria, o religioso), era superior aos outros.⁹¹

⁸⁸ Nissen, *History*, 56-60.

⁸⁹ Cf. *ibidem*, 33-36; MIEROOP, *History*, 15-16; ROAF, *Mesopotâmia 1*, 26-33.40-48 e LLOYD, 28-35 (os dois últimos ainda sem incorporação dos dados ambientais).

⁹⁰ Essas teses foram desenvolvidas e por muito tempo defendidas em suas características básicas pelas primeiras gerações de sumeriólogos, por exemplo: JACOBSEN, Thorkild. *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture*. Cambridge-MA: Harvard University Press, 1970, 507p; KRAMER, Samuel Noah. *From the Tablets of Sumer: twenty-five firsts in man's recorded history*. Indian Hills: Falcon's Wing Press, 1956, 293p; IDEM. *The Sumerians: Their History, Culture, and Character*. Chicago, University of Chicago Press, 1964, 355p.

⁹¹ LLOYD, 37-47; MIEROOP, *History*, 16; ROAF, *Mesopotâmia 1*, 50-54.

Nessas questões, e na maioria das questões discutidas em seguida, chamam a atenção as interpretações divergentes de Petr Charvát. Esse assiriólogo inicia sua interpretação da sociedade do Período Neolítico com a afirmação de que esse período é geralmente tido como a “Idade de Ouro” de uma sociedade igualitária, baseada nas relações familiares (*kinship-based*). Em seguida, afirma que as análises dos costumes funerários evidenciaram claramente que se tratava de comunidades humanas não diferenciadas, nas quais todos os membros da comunidade podiam chegar, basicamente (“*ultimately*”)⁹², a posições importantes segundo sua idade, seu sexo e seus alcances pessoais. Segundo ele, isso revela-se pelo sepultamento separado de crianças (debaixo do piso da casa) e de adultos (na maioria fora do assentamento) e pela possível diferenciação de oferendas e enxovais funerárias masculinas e femininas, embora ele precise admitir que as evidências mesopotâmicas disso sejam escassas.⁹³ A construção do texto não permite dizer com certeza se Charvát usa a expressão “comunidades humanas não diferenciadas” para corrigir e restringir ou para confirmar a “opinião geral” acerca da sociedade igualitária. Mesmo assim, a própria definição de que o poder alcançável dependia também do sexo desacredita sua hipótese. É possível que a sociedade não tenha sido diferenciada em termos de presença de uma elite dominante, mas não era igualitária sob o aspecto do gênero.⁹⁴ Este exemplo, um entre muitos, mostra a facilidade com a qual se afirma a igualdade social, eclipsando esse aspecto básico da sociedade que diz respeito à metade das pessoas que viviam nela.⁹⁵

1.3.2.2 Aspectos histórico-políticos no Período de Uruk (PU, 4000-2900)

1.3.2.2.1 O Período Uruk Inicial (4000-3500)

Esse período, e em parte o período seguinte, é o mais mal documentado dentre todos os períodos do Antigo Oriente que serão abordados aqui. No entanto, é comprovado que, ao longo dele, o desenvolvimento da cultura de Uruk era tão acelerado que ultrapassou os desenvolvimentos contemporâneos de qualquer outra cultura do Oriente Médio e originou a primeira cultura urbana conhecida. Fases de desenvolvimento e dados político-históricos distintos, porém, não podem ser recuperados, devido às limitações dos trabalhos arqueológicos realizados.⁹⁶

⁹² Embora Charvát seja tcheco, ele escreveu seu livro diretamente em inglês.

⁹³ CHARVÁT, 35. Ele se refere a duas sepulturas de Yarimtepe I, um *tell* perto de Mossul, na Alta Mesopotâmia.

⁹⁴ Cf. as afirmações explícitas em NISSEN, *History*, 60-61 e POLLOCK, *Mesopotamia*, 86-87.

⁹⁵ Cf. também as respectivas observações de ASHER-GREVE, Julia M. Feminist Research and Ancient Mesopotamia: problems and prospects. In: BRENNER, Athalya (org.). *A feminist companion to reading the Bible: approaches, methods and strategies*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, 218-237; BAHRANI, Zainab. *Women of Babylon: gender and representation in Mesopotamia*. Londres: Routledge, 2001, 212p; e a discussão no Item 1.3.5.

⁹⁶ Cf. NISSEN, *History*, 65-66; NISSEN/HEINE, 32; POLLOCK, *Mesopotamia*, 5-6; ROAF, *Mesopotâmia* 1, 56-57.

1.3.2.2.2 Os Períodos Uruk Médio e Uruk Tardio (3500-3000)

Durante o PUM já se evidencia um estágio tão sofisticado desse desenvolvimento, inclusive com estruturas novas, que se justifica sua caracterização como “revolução urbana” e a comparação de seu impacto com o da revolução industrial do séc. 19 EC.⁹⁷ Estudiosos que procuram evitar a noção evolucionista do modelo de Vere Gordon Childe, em cujo contexto essa expressão foi criada, preferem o termo “fenômeno de Uruk”⁹⁸, e embora alguns reconheçam a problemática da habitual expressão “primeiras civilizações altas”, ela é mantida pela maioria, ao menos por ser bem estabelecida e conhecida.⁹⁹ Dispomos de muitos dados para esse período, principalmente arqueológicos, quase exclusivamente provindos das escavações na cidade de Uruk.¹⁰⁰

A cidade de Uruk¹⁰¹, à margem do Eufrates, provavelmente já nesse tempo murada, tendo uma área de mais de 2,5 km² (250 hectares) e 25.000 a 50.000 habitantes, era pelo menos dez vezes maior do que a maior localidade urbana do PUB e destaca-se principalmente pelos enormes edifícios de uso público-comunitário. No centro da cidade encontram-se dois complexos públicos distintos, separados das outras áreas urbanas por muros, um oriental e um ocidental, que se desenvolveram a partir de antigos centros cúlticos e que evidenciam a fusão (em tempos muito anteriores) das duas cidades de Uruk (ao oeste) e de Kulaba (ao leste).

O “Complexo Oriental”, a Eana¹⁰² (*é.ana*: Casa do Céu), recinto templar de Inana, a Deusa da Cidade, não evidencia um centro e também ainda não tem edifícios sobre plataformas ou terraços. A Eana compreendia, numa área de 300 m x 200 m, vários grandes edifícios (até 54 m x 20 m), além de edifícios menores, quase todos reconstruídos e/ou modificados durante esse período (“Conjunto 1” a

⁹⁷ Cf. os critérios de Childe, elencados acima, nota 85. A questão do desenvolvimento urbano da Suméria é abordada de modo especial em: CHILDE, Vere Gordon. *What happened in History: A Study of the Rise and Decline of cultural and moral values in the Old World up to the fall of the Roman Empire*. Harmondsworth: Penguin, 1942, 46-73; para avaliações contemporâneas dos conceitos de Childe, cf. HARRIS, David H. (org.) *The Archaeology of V. Gordon Childe: contemporary perspectives; Conference held at the Institute of Archaeology, University College, London, 8-9 may 1993*. Londres: UCL, 1994, 148p.

⁹⁸ “*Uruk phenomenon*”, cf. LIVERANI, Mario. *Uruk, the first city*. Londres: Equinox, 2006, 97p, *passim*. O termo “revolução” (que foi usado originalmente na astronomia para designar a reviravolta completa das posições relativas de vários elementos que constituem um sistema), com sua noção de uma mudança rápida, repentina e violenta, é adequado para caracterizar a mudança, em poucos séculos, de formas milenares da organização humana; cf. LIVERANI, *Uruk*, 3.

⁹⁹ MIEROOP, *History*, 19.

¹⁰⁰ A respeito desse período, Nissen afirma que, sobre outras cidades (por exemplo, de Ur, Lagaš, Kiš e Nipur), sabemos apenas que foram habitadas: NISSEN, *History*, 106. Cf. NISSEN/HEINE, 32-33.

¹⁰¹ A forma suméria do nome é *unug*, por isso é disputado se tem vínculo com a palavra suméria para “cidade”, *uru*. Cf. para as descrições que seguem: LIVERANI, *Uruk, passim*; NISSEN/HEINE, 34-36; ROAF, *Mesopotâmia 1*, 58-61.

¹⁰² No sentido da distinção entre recintos templares e edifícios templares (cf. abaixo, Item 1.3.4.1) devemos deixar claro que a Eana era um recinto, um “distrito”, de numerosos e variados edifícios, entre eles alguns cujo uso cúltico predominante justifica a denominação “templo”. No interesse da fluidez do texto, refiro-me a esse complexo de Uruk como “Eana”, em vez de repetir e especificar distinções como “distrito sagrado”, “recinto templar” etc.

“Conjunto 3”). As plantas e os acabamentos variados e diversificados mostram que serviam para funções diferenciadas, tanto religiosas como político-administrativas (inclusive armazenamento, escola de escribas etc.).¹⁰³ Vários deles permitem a reunião de grandes números de pessoas sentadas em amplas salas (por exemplo, a Sala das Colunas, de comprimento super-dimensional¹⁰⁴, ou o Templo [Edifício] C com espaço para 300 pessoas), ou numa solução arquitetônica que supera os limites de coberturas individuais ao reunir várias salas (Palácio [Sala] E: composto de quatro partes com capacidade total quatro vezes maior do que no Templo [Edifício] C). Sendo que, no PGN, esses edifícios da Eana foram sistematicamente demolidos (depois de serem cuidadosamente esvaziados), temos de lidar com a falta de maiores dados sobre as atividades ali desenvolvidas. Mesmo assim há certeza de que apenas poucos elementos eram cúlticos no sentido mais estreito, de modo que devemos contar, para tudo que aconteceu na Eana, com uma alta mesclagem de aspectos profanos e religiosos, ou seja: prédios de funções prevalecentemente administrativos, de governo político e administração econômica, e prédios de funções prevalecentemente cúlticas.¹⁰⁵

O “Complexo Ocidental” consistia de um único templo construído sobre um terraço de 11 m de altura. Enterrados nesse terraço encontraram-se restos de templos anteriores, construídos desde o PUb. A primeira denominação e caracterização desse terraço e de seus sucessivos templos causou, infelizmente, uma série de mal-entendidos e interpretações errôneas que perpassam a literatura até hoje. Em 1934, os escavadores interpretaram esse terraço como a plataforma superior de um zigurate¹⁰⁶. Hoje se sabe que não é um zigurate, mas apenas um simples terraço único (e que o único zigurate jamais construído em Uruk é o “Zigurate de Inana”, de Urnammu¹⁰⁷, Ur III). Sendo que o edifício mais bem preservado dentro das camadas da escavação (um templo de 6 m de altura) tinha um reboque branco, ele foi chamado de “Templo Branco”. No entanto, esse “Templo Branco” é proveniente

¹⁰³ A antiga convenção dos sumeriólogos, de chamar de “templo” edifícios grandes de planta retangular tripartida e de “palácio”, edifícios grandes de planta quadrada, carece de maiores critérios e está sendo corrigida nas últimas décadas pela introdução de termos mais neutros, como “edifício” ou “sala”. Optei por usar os nomes antigos, com os termos atualmente propostos entre parêntesis, para não aumentar mais ainda a nomenclatura que precisa, ainda, considerar as traduções em várias línguas modernas.

¹⁰⁴ Sua estrutura evoca a estrutura de edifícios de recepção de residências de xeques no Iraque moderno, cf. a foto em NISSEN/HEINE, 37; ou o desenho em LLOYD, 41, fig.9.

¹⁰⁵ NISSEN/HEINE, 36-37.42.

¹⁰⁶ Entende-se por “zigurate”, na cultura da Mesopotâmia suméria tardia e pós-suméria (e também em culturas pré-colombianas), uma colina piramidal escalonada, de várias plataformas, em cujo alto está o templo. Cf. NISSEN, *Mesopotâmia*, 100, e ROAF, *Mesopotâmia 1*, 102-103, com ricos gráficos.

¹⁰⁷ Caracterizações desta espécie não querem insinuar que o respectivo edifício tivesse sido efetivamente “construído pelo rei x”. Embora muitas inscrições e representações iconográficas da Suméria façam questão de apresentar o soberano como “aquele que construiu”, a ponto de mostrá-lo carregando uma cesta com tijolos, tenho a consciência de que isso faz parte da propaganda da corte. E solidarizo-me com certas “perguntas de operários que lêem”, tendo, porém, também a consciência da visão assustadoramente androcêntrica dessa reflexão de Bert Brecht. Formulações como construído “sob” Urnammu procuram expressar essa consciência, embora eu não tenha argumentos para explicitar até que ponto também a rainha Watartum estaria envolvida nas decisões e ordens dessa construção – desconheço qualquer inscrição ou representação de uma mulher com “construtora” de um edifício público da Suméria.

do PGN (a época posterior ao PUT) e não idêntico com os templos presentes sobre esse terraço antes e durante o PUT. Sabe-se também que, no PDI, esse “Complexo Ocidental” foi integrado, juntamente com o “Complexo Oriental” (a Eana), numa área cültica unificada de um terraço enorme (“Conjunto 5”, a grande Eana do PDI), e que sobre todo esse “Conjunto 5” foi construído, sob Urnammu no Período Ur III, um zigurate com um templo dedicado a Inana. Sendo que os templos posteriores a esse templo estavam dedicados a Inana e também a An (no PBA já chamado de Anu), e que no local do “Complexo Ocidental” foi construído, no século 3, a Bit Reš, um templo dedicado a Anu, os escavadores chamaram o Templo Branco de “Templo de Anu”, para diferenciá-lo da Eana, o Complexo Oriental dedicado a Inana. Contudo, não há nenhum indício para um culto de An em Uruk antes do PBA¹⁰⁸, de modo que o vínculo do “Templo Branco” com An é uma especulação que já não pode ser mantida.¹⁰⁹

Áreas de habitações familiares, cujas casas pequenas e simples evidenciam o uso privado, ainda não foram escavadas dentro da cidade de Uruk. Na “zona rural” em torno da cidade, no *hinterland*, análises da superfície (*surface survey*) comprovaram a existência de numerosas aldeias e assentamentos, interligados com a cidade em relações de dependência mútua, no conjunto sócio-político-econômico típico do Antigo Oriente que é caracterizado como “cidade-estado”. Os principais motivos para o aumento e a concentração populacional nesse Período de Uruk são as condições climáticas favoráveis e, no caso concreto da cidade-estado de Uruk, sua localização em meio a âmbitos ecológicos extremamente favoráveis (rio com faixas de terra férteis, pantanal e estepe).¹¹⁰

Nossos conhecimentos sobre a organização sócio-política dessa cidade-estado provêm da iconografia e, em certa medida, de textos. No entanto, 90% dos textos conhecidos são meramente econômicos¹¹¹, e também as poucas listas lexicográficas preservadas têm uma simples finalidade administrativo-instrumental. Além disso, os textos são proto-literários, ou seja, escritos em ideogramas

¹⁰⁸ Cf. HEINRICH, Ernst. *Die Tempel und Heiligtümer im alten Mesopotamien, Band 1: Text*. Berlim: de Gruyter, 1982, 68; cf. também abaixo, Item 3.2, a discussão da relação entre Inana e An.

¹⁰⁹ Geralmente, as publicações de especialistas usam formulações cautelosas. Por exemplo, Kramer disse (em 1963) “um templo provavelmente dedicado a An” (KRAMER, *Sumerians*, 136). NISSEN, *History*, 101, prefere nem se definir se o templo estava dedicado a An ou não. Infelizmente, essa sutileza científica se perde frequentemente quando tais publicações são citadas ou quando a necessidade de identificações rápidas e breves leva a repetir os primeiros nomes que se convencionaram.

¹¹⁰ MIEROOP, *Mesopotamia*, 21-23; NISSEN, *History*, 67-69.105; NISSEN/HEINE, 53-55; POLLOCK, *Mesopotamia*, 67-72; ROAF, *Mesopotâmia 1*, 56-57; cf. também acima, Item 1.1.2.

¹¹¹ Os primeiros textos literários em escrita cuneiforme provêm do PDI II e PDI III e foram encontrados nas escavações de Fara e Tell Abu Salabikh. Fara (a cidade suméria de Šurupak) é localizada quase exatamente no meio entre Uruk e Nipur (a uma distância de cerca de 50 km de cada), e o Tell Abu Salabikh (por enquanto sem identificação com uma cidade antiga) é localizado 20 km ao noroeste de Nipur, ou seja, fora da região da antiga Suméria. Cf. KREBERNIK, Manfred. *Die Texte aus Fāra und Tell Abu Salābih*. In: BAUER, Josef; ENGLUND, Robert K.; KREBERNIK, Manfred. *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*. Friburgo (Suíça): Universitätsverlag, 1998, 237-238.

sem valor fonético¹¹², de modo que, em alguns casos, um determinado ideograma pode ser reconhecido sem saber o que significa. No entanto, na iconografia faltam quaisquer traços individuais das figuras em destaque, e nos textos faltam quaisquer ideogramas que poderiam representar nomes de pessoas em funções governamentais ou administrativas.

Não obstante, a iconografia mostra o soberano supremo em padrões que facilitam seu reconhecimento: uma figura masculina maior que as outras figuras representadas, geralmente em posição ou função central, e principalmente usando uma saia caracteristicamente estruturada em grandes escamas ou malhas (*Netzrock*). Essa figura, nunca acompanhada de qualquer ideograma¹¹³, é identificada com o *EN*, conhecido de textos administrativos, mas não de listas lexicográficas. Nenhuma outra figura, inclusive do âmbito cúltico, recebe esse destaque, um fato que está em sintonia com a observação de que na Lista das Profissões também falta qualquer título cúltico. As traduções antigas (acádicas) de *EN* equivalem à palavra “rei”, o que pode ser um anacronismo. As traduções modernas procuram expressar a concentração de autoridade política e cúltica no mesmo homem falando de um “rei-sacerdote”: *priest-king*, *priest-ruler*, *roi prêtre*, *Priesterfürst* etc.¹¹⁴

A correspondente caracterização iconográfica de uma soberana feminina falta. Existem representações de casais obviamente em posição social elevada, mas nelas, a figura masculina nunca é caracterizada como *EN*. Em representações nas quais figuras femininas estão em destaque, elas têm funções tão claramente cúlticas que devem ser relacionadas com títulos como *EN.MÍ*, sumo sacerdotisa (literalmente: “en-mulher”). Em textos administrativos, mas nunca em textos lexicográficos, aparece algumas vezes o título *NIN*¹¹⁵, e também a designação *DAM*. Segundo o uso posterior da palavra *NIN* é evidente que esse título equivale a “rainha, senhora” (em outras línguas modernas, por

¹¹² Cf. a discussão das fases da escrita no Item 1.3.4.2. A falta de valor fonético é o motivo para a reprodução fonética dos sinais em maiúsculas (baseada em seu posterior valor fonético na língua suméria).

¹¹³ O dicionário mais atualizado dos sinais proto-cuneiforme (ideogramas) é: GREEN, Margret Whitney; NISSEN, Hans J. *Zeichenliste der archaischen Texte aus Uruk*. Berlim: Mann, 1987, 377p. Seus verbetes são identificados com “ZATU” e o número. Para o ideograma *EN*, cf. ZATU 134 (p.197).

¹¹⁴ NISSEN, *History*, 140; NISSEN/HEINE, 45; POLLOCK, *Mesopotamia*, 103; cf. também as monografias: CHARVÁT, Petr. *On People, Signs and States: Spotlights on Sumerian Society, c.3500-2500 B.* Praga: Oriental Institute, Academy of Sciences of the Czech Republic, 1998, 117p; GLASSNER, Jean-Jacques. *Le roi prêtre en Mésopotamie, au milieu du 3e millénaire – mythe ou réalité?* In: PALVA, Heikki (org.). *L'ancien Proche-Orient et les Indes – Parallélismes interculturels religieux. Colloque franco-finlandais les 10 a 11 novembre 1990 à l'Institut finlandais, Paris*. Helsinki: Finnish Oriental Society, 1993, 9-20; WILHELM, Gernot. *Der "Mann im Netzrock" und kultische Nacktheit*. In: MEYER, Jan-Waalke; NOVÁK, Mirko (org.) *Beiträge zur Vorderasiatischen Archäologie: Winfried Orthmann gewidmet*. Frankfurt: Archäologisches Institut der Universität, 2001, 478-483; STEINKELLER, Piotr. *On Rulers, Priests and Sacred marriage: Tracing the Evolution of Early Sumerian Kingship*. In: WATANABE, Kazuko (org.). *Priests and Officials in the Ancient Near East. Papers of the second Colloquium on the Ancient Near East – The City and its Life, held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo) March 22-24, 1996*. Heidelberg: Winter, 1999, 232-253.

¹¹⁵ Cf. ZATU 400 (GREEN/NISSEN, p.256). Nota-se que o sinal é formado com o elemento “SAL” (“vagina, mulher”), discutido abaixo, Item 1.3.5.2.

exemplo, *queen, Lady, Herrin*). O sinal *DAM* pode significar tanto “esposa” como “esposo”, mas, nos contextos aqui relevantes, é geralmente usado para uma pessoa feminina.¹¹⁶

Um texto de especial importância para essa discussão é a chamada Lista Padrão de Profissões, “Lu₂ A” (de *lú*¹¹⁷, homem ou pessoa) que elenca títulos e nomes de cargos e profissões em ordem hierárquica.¹¹⁸ Começa com um título até hoje não identificado, *NAMEŠDA*, (*SITA+GIŠ NAM₂*), “Chefe de ...”, que é traduzido (provavelmente de modo anacrônico) num dicionário acádico de 1200 aEC como “rei” (o mesmo que aconteceu com o título *EN*).¹¹⁹ A ausência do título *EN*, dado à autoridade máxima de Uruk (e o ideograma que mais aparece nos tabletes conhecidos¹²⁰), pode ser explicada pela falta geral de cargos litúrgicos nas listas Lu₂ (isso significaria um reconhecimento explícito da qualidade política e religiosa do cargo), ou pela suposição de que o *EN*, de modo geral, estava acima de qualquer enquadramento “profissional” e de que as listas Lu₂ continham somente os membros administrativos que lhe eram responsáveis. Atualmente há um consenso de que “*NAMEŠDA*” não pode ser identificado simplesmente com a função de um *en* ou *ensí* ou *lugal* como ela é atestada a partir do PDI.¹²¹ Os títulos seguintes da Lista podem ser traduzidos como: “Chefe do Direito”, “Chefe da Cidade”, “Chefe da Cevada”, “Chefe dos Arados”, “Chefe das Forças de Trabalho”, “Presidente do Conselho” (*UKKIN*). Em vários casos existem três ou quatro graus hierárquicos no âmbito da mesma função, o grau supremo sempre sendo “chefe” e estando seguido por graus inferiores como “supervisor” etc.¹²² Profissões mais simples seguem no fim da lista. O termo “*UKKIN*” parece ser, no PU, o termo técnico para a “assembléia de homens aptos para o trabalho” (*Versammlung arbeitsfähiger Männer*), enquanto, em tempos posteriores, o “chefe de *UKKIN*” é o “chefe das tropas”.¹²³ Ignoramos os poderes e atribuições dessa “assembléia”, e devemos ter cuidado em projetar, de modo simplista,

¹¹⁶ ASHER-GREVE, *Frauen*, 57.

¹¹⁷ A transcrição do sumério, que convencionamos distinguir elementos por números subscritos, substitui muitas vezes, especialmente em sílabas formadas por apenas uma consoante e uma vogal, o subscrito “2” pelo acento agudo (*lu₂ = lú*) e ocasionalmente o subscrito “3” pelo acento grave. Para facilitar a leitura, aderi a esse costume, quando não se trata de formas convencionadas, como no caso das “Listas Lu₂”.

¹¹⁸ “Standard Professions List” ou “Standard List of Professions” ou “Professions List”, cf. DEIMEL, Anton. *Schultexte aus Fara*. Leipzig: Hinrichs, 1923, 71; ENGLUND, Robert. Texts from the Late Uruk Period. In: BAUER, Josef; ENGLUND, Robert K.; KREBERNIK, Manfred. *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*. Friburgo (Suíça): Universitätsverlag, 1998, 70.82-85/103-106 (com gráfico do exemplar mais antigo conhecido na p.104). O primeiro exemplar conhecido (aquele publicado por Deimel), preservado apenas num fragmento, provém do PGN, e numerosas cópias praticamente inalteradas são conhecidas até o PDS. Cf. também MIEROOP, *Mesopotamia*, 27; NISSEN, *History*, 80-81.

¹¹⁹ ENGLUND, Texts, 83-84.104-105.

¹²⁰ Conhecemos 996 menções de *EN*, seguidas por 496 de *ŠE* (cevada), 495 de *BA* (distribuição), 485 de *AN* (céu, noite) etc.; *MUŠ* = Inana segue na 28ª posição, como primeiro nome divino claramente identificado (sendo que *AN* também é céu e noite e não necessariamente o nome do posterior deus, e sendo que Enki, *NUN*, com 456 entradas, é duvidoso); cf. ENGLUND, Texts, 70.

¹²¹ ENGLUND, Texts, 70-71.103-105; NISSEN, *History*, 140-141; NISSEN/HEINE, 41; MIEROOP, *Mesopotamia*, 27; LEICK, *Mesopotâmia*, 95-96; cf. a discussão no Item 1.3.4.3.

¹²² NISSEN, *History*, 80-81; NISSEN/HEINE, 41-42 (ambos com foto do tablete).

¹²³ MIEROOP, *City*, 129; SELZ, *Sumerer*, 39-40: *gal.ukken.na*.

notícias de textos administrativos e literários posteriores, por exemplo, sobre anciãos ou conselhos de anciãos¹²⁴, para esses períodos. Principalmente a antiga teoria da “democracia primitiva” já não pode ser mantida, segundo os conhecimentos atuais.¹²⁵

Também para esse período, cuja sociedade acima descrita merece a caracterização como “sociedade complexa”¹²⁶, Charvát insiste mais uma vez em seu caráter igualitário:

A organização de tais grandes centros deve ter sido um grande incentivo para assumir um poder público que teria compreendido o comando sobre grandes massas de pessoas e bens. Nenhum perigo desse tipo se materializa. Embora os textos mencionem um grande número de oficiais que devem ter desempenhado papéis sociais importantes, nenhum indício de diferenciação social é verificável na evidência arqueológica. Todos os alcances extraordinários da cultura de Uruk representam empreendimentos corporativos destinados ao uso corporativo. Os enormes “templos” dificilmente abrigaram sob seus tetos atividades cotidianas comuns de homens, mulheres e crianças, embora a maneira de publicação, focalizando as características arquitetônicas, e menos tais evidências-chave para o emprego dos edifícios como camada de ocupação, dificilmente permita alguma conclusão decisiva.¹²⁷

Parece-me que essa citação mostra mais uma vez que Charvát, para os tempos por ele caracterizados como “pré-históricos”, tenta estipular com tanta insistência a existência de uma sociedade igualitária que até chega a suprimir, nos dados arqueológicos elencados, aqueles cuja interpretação dificilmente permite a conclusão contrária. Nos períodos seguintes, ele introduz uma cautelosa terminologia de “elite” e “comuns”, mas me convenci de que, mesmo assim, é mais prudente aproveitar apenas dos dados oferecidos por ele, e não de sua interpretação, embora eu esteja convicta que também cada “mera descrição” de dados deve ser avaliada criticamente.

Achados em outros sítios arqueológicos mostram que o tipo de cultura e organização aqui descrito estava difundido em toda a Suméria e Mesopotâmia e em muitas outras regiões do Antigo Oriente. Enquanto a “Cultura de Uruk” teve uma influência cultural-ideológica sobre o Egito que não afetou a independência político-econômica dessa “segunda civilização alta” contemporânea, sua influência em certas regiões do Irã, da Síria e da Ásia Menor teve um impacto maior, no sentido de ser

¹²⁴ A palavra “ancião”, *ab.ba*, ocorre, mas não em contextos que permitiriam entender sua função. MIEROOP, *City*, 124-125, alerta ainda contra uma fácil transposição de estruturas tribais semíticas para a situação da Suméria, um perigo existente devido à antiga teoria da sedentarização gradual de nômades na Mesopotâmia.

¹²⁵ Cf. JACOBSEN, Thorkild. Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia. In: *Journal of Near Eastern Studies*, 2,3. Chicago: University of Chicago Press, 1943, 159-173; JACOBSEN, Thorkild. Early Political Development in Mesopotamia. In: *Zeitschrift für Assyriologie*, 52. Berlim: de Gruyter, 1957, 91-140. MIEROOP, *City*, 133-134, lembra que Jacobsen esboçou essa imagem segundo textos literários disponíveis naquela época (em parte pós-sumérios) e que toda a sua imagem da passagem da “democracia primitiva” para a monarquia parece fortemente inspirada em modelos semíticos, por exemplo, na imagem do surgimento da monarquia em Israel construída pela Bíblia Hebraica. Uma visão de certo cunho feminista da democracia primitiva e da antiga igualdade, inclusive entre homens e mulheres, é desenvolvida num ensaio eclético de Ruby Rohlich, mas sendo que ela desenvolve interpretações bastante genéricas de outras autoras e autores mais antigos e em parte ultrapassados, sem apresentar uma pesquisa e argumentos independentes, o ensaio é de valor acadêmico limitado e não acrescenta aspectos vitais, neste momento da discussão. Cf. ROHRICH, Ruby. State Formation in Sumer and Subjugation of Women. In: *Feminist Studies*, 6,1. College Park: University of Maryland, 1980, 76-102.

¹²⁶ Cf. LIVERANI, Uruk, ix.

¹²⁷ CHARVÁT, 142.

uma dominância ou até uma dominação político-econômica. Os estudiosos caracterizam essas regiões locais geralmente como “colônias”, mas discordam sobre o modo como foram estabelecidas e administradas: colonização militar ou instalação de postos comerciais civis.¹²⁸

1.3.2.2.3 O Período de Gêmdet Nasr (3000-2900)

O PGN, embora evidenciando em muitos aspectos a continuação das características do PUT, pode ser caracterizado como “período de transição”. A mudança mais importante é a grande diminuição do número de assentamentos no *hinterland* (uma caída média para uma quarta ou sexta parte do número antigo, por exemplo, de aproximadamente 150 para 25). Simultaneamente aumentou a população nos assentamentos centrais restantes, principalmente dentro da cidade de Uruk que viu uma ampliação de seu território e de seus edifícios. O mesmo fenômeno pode ser observado acerca de outras cidades da Suméria, por exemplo, Ur, Larsa, Girsu, Umma, e Adab.¹²⁹ As interpretações desse fenômeno estão baseadas no fato das mudanças dos cursos dos principais rios e canais de irrigação, uma mudança que teve sua influência também ao longo do PDI¹³⁰, ou em considerações mais hipotéticas que contam com “revoltas sociais” ou “invasão”.¹³¹

No PGN, a cidade de Uruk viveu o processo da demolição de todos os edifícios da Eana e a reconstrução da área, toda murada, segundo outro plano (“Conjunto 4”).

1.3.2.3 Aspectos histórico-políticos no Período Dinástico Inicial (PDI, 2900-2350)

Os mais de 600 anos do PDI são o primeiro período sumério para cujo conhecimento e compreensão dispomos de escavações arqueológicas mais amplas e diversificadas, e principalmente de documentos literários. Ainda assim, os dados são escassos e precários e não permitem a elaboração de uma historiografia no sentido moderno, principalmente para o PDI I e PDI II, ou seja,

¹²⁸ MIEROOP, *History*, 35-37; NISSEN/HEINE, 49; SELZ, *Sumerer*, 40. A hipótese extrema que contradiz as evidências arqueológicas foi levantada por Algaze: a expansão teria como motivo principal garantir, através de colônias, o suprimento com recursos naturais e bens escassos na Suméria; cf. ALGAZE, Guillermo. *The Uruk World System: The Dynamics of Expansion of Early Mesopotamia Civilization* Chicago: University of Chicago Press, 1993, 190p.

¹²⁹ CHARVÁT, 160-162.170-173; LEICK, *Mesopotâmia*, 78-79.133; NISSEN/HEINE, 59-63; POLLOCK, *Mesopotamia*, 71-72; ROAF, *Mesopotâmia 1*, 66; SELZ, *Sumerer*, 41.

¹³⁰ HALLO/SIMPSON, 27-34; POLLOCK, *Mesopotamia*, 71; NISSEN, *History*, 129-130; NISSEN/HEINE, 60-63, cf. o mapa da concentração das cidades com seu *hinterland* em torno dos cursos de Eufrates e Tigre na p.63.

¹³¹ MIEROOP, *History*, 37-38.

para os primeiros 400 anos desse período.¹³² Gebhard J. Selz caracteriza esta fase como sendo ainda uma “história sem nomes”.¹³³

A partir do PDI III, em torno de 2550, um grande número de cidades-estado é mencionado em inscrições (de edifícios, estátuas, selos etc.) e outros textos (administrativo-econômicos e diplomáticos, mas ainda não literários). Há notícias, por exemplo, sobre Uruk, Bad-Tibira¹³⁴, Zabalam, Ur, Šurupak, Isin, Adab, Larsa, Lagaš/Ĝirsu e Umma. Ainda assim, essas notícias muitas vezes não passam da menção de nomes de soberanos e membros de suas famílias e de altos funcionários/as políticos/as e religiosos/as, e de dados e situações ligadas às suas atuações diretas, e provêm principalmente de Lagaš/Ĝirsu e de Ur. Informações sobre a sociedade num sentido mais amplo continuam dependendo em grande parte da interpretação da cultura material e da apuração nas entrelinhas dos textos mencionados.

Um documento muito utilizado na estruturação das informações acerca de soberanos é a chamada “Lista dos Reis Sumérios” que foi copiada ao longo de séculos e cujo exemplar mais antigo preservado é do início do 2º milênio.¹³⁵ Inicia com as palavras:

1 Depois de a realeza ter descido do céu, a realeza estava em Eridu.

2 Em Eridu, Alulim se tornou rei; ele governou por 28.800 anos.

3 Alalĝar reinou por 36.000 anos. Dois reis; reinaram por 64.800 anos.

4 Depois, Eridu caiu, e a realeza foi levada para Bad-Tibira.

Em seguida (5-37) são elencadas as dinastias de Bad-Tibira, Larag, Zimbir (Sipar) e Šurupak, sempre na mesma estrutura, e 38-39 reza: “Em 5 cidades, 8 reis; reinaram por 241.200 anos. Depois o dilúvio passou inundando.” O próximo bloco (41-94, início: “Depois de o dilúvio ter passado inundando, e a realeza ter descido do céu, a realeza estava em Kiš”) elenca reis de Kiš, dá novamente o número total de reis e do tempo de seus reinados e conclui: “Depois, Kiš foi derrotada e a realeza foi levada para Eana.” O bloco de “Eana” (ou seja, Uruk), 95-133, oferece os nomes de Meškiaĝ.gaser, Enmerkar, Lugalbanda, Dumuzi, Gilgameš, Urnungal, Udulkalama, Labašum, Meše, Melemana e Lugalkitun, e afirma no final que Uruk foi derrotada e que a realeza passou para Urim (Ur). No mesmo esquema seguem os nomes para Urim, Awan, Kiš e Hamazi, depois “Uruk pela segunda vez” (185), com Enšagkušana, Lugalkinišdudu e Argandea, novamente Ur, em seguida Adab, Mari, de novo Kiš, depois Akšak, novamente Kiš, e “pela terceira vez” Uruk (258-265), com Lugalzagesi, derrotado por Agade (Acad). Após o elenco de nomes dos PDS, PG e Ur III, o bloco 378-431 conclui a lista, dando as cifras

¹³² ROAF, *Mesopotâmia 1*, 77-78

¹³³ SELZ, *Sumerer*, 43.

¹³⁴ Nome moderno: Tell Madineh, sítio arqueológico 20 km ao nordeste de Uruk, ainda não escavado.

¹³⁵ ETCSL 2.1.1, “Sumerian King List”.

totais de reis e anos para Kiš, Uruk e Ur, dos “reis avulsos” e terminando: “Há 11 cidades, cidades nas quais foi exercida a realeza. Um total de 134 (variante: 139) reis que reinaram em total 28.876 anos.”

A tendência geral observada ao longo da Lista dos Reis Sumérios é a diminuição dos anos de reinado e o aumento de detalhes sobre algum rei. Mesmo assim, seu valor histórico é reduzido e variável. Por exemplo, os nomes dos reis “antes do dilúvio” (PDI I e II) não são documentados em fontes contemporâneas autênticas, e sua menção em mitos ajuda pouco na reconstrução de possíveis fatos históricos. Também acerca dos primeiros nomes depois do dilúvio há consenso de que Dumuzi era provavelmente uma figura fictícia, enquanto Gilgameš, Lugalbanda e Enmerkar são considerados personagens históricos que reinaram em Uruk no início do PDI IIIa. As tradições literárias acerca deles, especialmente epopéias, remontam a esse tempo, mas nos detalhes narrados quase não é possível chegar a um grau de certeza desejável. Bauer sintetiza o consenso de praticamente todos os sumeriólogos sobre o valor histórico de certas informações nessas epopéias dizendo que, nelas, “se refletem eventos e situações”, mas que se deve levar em conta o gênero literário que se aproxima dos mitos, e que faltam em grande medida critérios para diferenciar memórias históricas corretas de acréscimos, re-interpretações e mal-entendidos posteriores.¹³⁶

Dados claramente incorretos na Lista dos Reis Sumérios são, por exemplo, a inclusão de cidades não mesopotâmicas (Mari, Awan e Hamazi), a falta total da menção de Lagaš/Ĝirsu e a caracterização de várias dinastias como suplantações das anteriores cujo governo contemporâneo é comprovado. Esse conceito de suplantação de dinastias e a circulação da realeza entre um número restrito de cidades mostram que o interesse ideológico principal da Lista é afirmar e justificar a união política da Suméria sob o controle de uma força central, legitimada pelas divindades. Isso não reflete a situação do próprio PDI, e sim a ideologia do período de Ur III.¹³⁷

Os termos sumérios usados aqui (e em outros textos e inscrições) para “realeza” e “rei” são *nam.lugal*¹³⁸ e *lugal*, sendo que *lugal* é composto por *lú* (homem) e *gal* (grande), designando assim um “grande homem” (*big man*) no sentido de chefe supremo, mestre ou rei.¹³⁹ Embora muitas vezes nomes de pessoas não permitam dizer se seus portadores eram homens ou mulheres, esse título é

¹³⁶ BAUER, Geschichte, 433-434.

¹³⁷ Cf. HALLO/SIMPSON, 37-38; KRAMER, *Sumerians*, 36-37 e Apêndice E, 328-331; LLOYD, 90; MIEROOP, *History*, 40-41; MIEROOP, *City*, 49; POSTGATE, *Mesopotamia*, 28-29; ROAF, *Mesopotâmia 1*, 80-82; SAGGS, 34-37; SELZ, *Sumerer*, 43; JACOBSEN, Thorkild. *The Sumerian King List*. Chicago: University of Chicago Press, 1966, 216p.

¹³⁸ O termo *nam* designa uma espécie de arte ou ofício e corresponde muitas vezes ao elemento inglês *-ship* (por exemplo, *kingship*), ou o elemento português *-eza* (por exemplo, realeza).

¹³⁹ Cf. o verbete em HALLORAN, John Alan. *Sumerian Lexicon – Versão 3.0*. 1999, www.sumerian.org/.

considerado o suficiente para afirmar que seu portador era um homem.¹⁴⁰ Isso é confirmado também pela iconografia, pelo uso de outros títulos para rainhas ou princesas, e pelo fato de que, na única vez que a Lista dos Reis Sumérios registra uma mulher (Kubaba ou Kug-Baú), esta é identificada especificamente e independentemente desse título:

Em Kiš, Kug-Baú, a dona de taverna (*flú.kurun.na*)¹⁴¹, que tornou firme os fundamentos de Kiš, tornou-se rei (*lugal*); [ela]¹⁴² reinou por 100 anos. 1 rei; [ela] reinou por 100 anos. (224-229)

Não temos qualquer outra notícia de uma soberana feminina. Em inscrições e textos administrativos aparecem os títulos *nin* e *dam*, e conhecemos os nomes de aproximadamente 15 “rainhas”, todas elas esposas de um soberano reinante (*ensí* ou *lugal*, a esposa de um *ensí* é geralmente intitulada de *dam.ensí*).¹⁴³

Documentos contemporâneos do PDI mencionam para os cargos mais altos, ao lado do freqüente termo *lugal*, também o termo *en* ou *ensí*. Em relação aos períodos anteriores, *en* é traduzido por “rei-sacerdote”, em relação ao PDI, por “sacerdote *en*”¹⁴⁴. Por sua vez, *ensí*, cujo sentido original parece ser “o supervisor que coloca os fundamentos”, é geralmente traduzido por “príncipe da cidade” (*Stadtfürst*) ou simplesmente “rei”, o que é também a tradução comum de *lugal*.¹⁴⁵ A crescente diferenciação entre a esfera política e a esfera religiosa, e a observação de que o *lugal* parecia não ter relações tão fortemente articuladas com as divindades como o *en*, levou à hipótese de que o *en*, o sumo sacerdote da divindade da cidade, fosse também sua autoridade política máxima, enquanto o *lugal* seria tão-somente uma espécie de chefe militar cuja autoridade se tornava efetiva só em fases de necessidades (= conflitos) militares.¹⁴⁶ Essa hipótese presumia também a existência de constantes conflitos entre o “rei” (*lugal* ou *ensí*) e o “sumo sacerdote” (*en*), entre o “palácio” (*é.gal*, “casa grande”) e o “templo” (*é*, “casa”), uma suposição favorecida ainda por outra hipótese, hoje abandonada, de que as primeiras economias da Suméria teriam sido controladas pelo “templo” e não pelo “palácio”.¹⁴⁷ Atualmente, na base de conhecimentos maiores, há o consenso de que os termos *lugal* e *ensí* podem ser variantes regionais da denominação de duas funções de governo supremo que não variavam

¹⁴⁰ ASHER-GREVE, *Frauen*, 146.

¹⁴¹ A palavra transliterada “*flú.kurun.na*” é, na verdade, composta por *lú*, homem, antecedido pelo determinativo do feminino, e *kurun.na*, taverna, indicando assim que o “homem” (dono) da taverna era feminino, ou seja, uma mulher.

¹⁴² A tradução do ETCSL acrescenta “*she*”, ela, para deixar claro que “o rei” era uma mulher, mas o texto sumério não se distingue da fórmula usada para reis masculinos, ou seja, não usa um pronome feminino ou alguma forma verbal distinta.

¹⁴³ Cf. ASHER-GREVE, *Frauen*, 146-148; os nomes elencados no Quadro Cronológico, Item 1.1 do Anexo, e a discussão abaixo, no Item 1.3.5.2.

¹⁴⁴ A tradução da forma feminina, “sacerdotisa *en*”, que ocorre freqüentemente, nunca foi colocada em dúvida porque não há uma *en* feminina no PU.

¹⁴⁵ Cf. acima, Item 1.3.2.2.2.

¹⁴⁶ Cf., por exemplo, as reflexões de KRAMER, *Sumerians*, 33-39; BOTTÉRO, Jean. *Religion in ancient Mesopotamia*. Chicago: University of Chicago Press, 2001, 18.

¹⁴⁷ Cf. abaixo, Item 1.3.3.

necessariamente em maior medida (em Lagaš aparece até uma mistura deles), e de que nenhum desses termos é um equivalente direto do primeiro título (intraduzível) na Lista Padrão de Profissões.¹⁴⁸

Conhecemos cargos políticos e religiosos, em clara hierarquização, mas desconhecemos, como já era o caso no PU, os mecanismos da tomada de decisões e de uma eventual participação de maiores grupos de pessoas (“conselho dos anciãos” etc.). Acerca da situação social de pessoas comuns foram realizadas, nas últimas décadas, algumas pesquisas instrutivas sobre aspectos econômicos e de gênero que serão apresentadas nos Itens 1.3.3 e 1.3.5. De modo geral podemos afirmar que a crescente concentração da população dentro de algumas cidades e no seu *hinterland* imediato não pode ter acontecido sem conflitos. Também a crescente carga tributária, tanto em tributos como em corvéia, deve ter aumentado as diferenças sociais entre alguns poucos membros da elite e a grande maioria das outras pessoas.

Praticamente todos os contrastes e conflitos políticos explicitamente atestados no PDI não são conflitos *dentro* de cidades-estado, mas *entre* cidades-estado. Em vez de imaginar as cidades-estado como “estados” com territórios definidos e até demarcados por “fronteiras”, recomenda-se trabalhar com o conceito da “esfera de influência”. Isso permite reconhecer que, devido à extensão limitada da irrigação, havia faixas entre cidades-estado que não “pertenciam” a nenhuma, e que essas faixas também podiam variar em seus limites extremos, de acordo com anos de chuvas intensas ou escassas. A esfera de influência direta variava geralmente entre 12 e 15 km desde o centro; depois dela ficava uma esfera de influência indireta (ou menos direta), e finalmente havia uma faixa que não estava influenciada por cidade-estado nenhuma, até chegar à esfera de influência indireta da próxima cidade-estado.¹⁴⁹ Além disso, no PDI III, as mudanças no curso dos rios e sua influência sobre canais eram um dos motivos principais pela diminuição de poder e influência de algumas cidades-estado (por exemplo, Uruk e Šurupak, e também Nipur) e pelo crescimento de outras (Adab, Zabalam, Umma).¹⁵⁰ Desse modo podemos caracterizar o PDI III como um período de conflitos e de guerras entre esses centros de poder oscilantes, com todas as suas conseqüências, inclusive para os sistemas de irrigação cuja destruição era fácil, e para o comércio com o exterior devido a escassez de metal no solo sumério.¹⁵¹ Para Hans Jörg Nissen, a mudança completa do sistema político no fim do PDI III indica que as forças militares das cidades-estado da própria Suméria não eram capazes de resolver esses conflitos, e que

¹⁴⁸ LLOYD, 88-90; NISSEN, *History*, 139-141.

¹⁴⁹ NISSEN, *History*, 132-134.142; cf. o mapa na p.133 que destaca o exemplo de Uruk, Umma, Ĝirsu e Adab.

¹⁵⁰ *Ibidem*, 131.

¹⁵¹ MIEROOP, *History*, 48-49; NISSEN, *History*, 140-143; ROAF, *Mesopotâmia* 1, 76. Cf. também o “lado guerreiro” do “Estandarte de Ur”, por exemplo, na grande foto de ROAF, *Mesopotâmia* 1, 92-93.

estes não eram o mero capricho de governantes ávidos de poder, mas lutas decorrentes de problemas reais das comunidades políticas envolvidas.¹⁵²

Nessas conquistas de poder regional aparece ocasionalmente o título “rei (*lugal*) de Kiš”, como se o respectivo rei tivesse exercido seu poder também sobre essa cidade acádica localizada imediatamente ao norte da Suméria. Hoje é evidente que se trata de um título de “prestígio” que pode estar relacionado com a extrema importância regional do soberano de Kiš (por exemplo, no controle das águas do Eufrates), e que, na realidade, indica apenas um poder regional comparável ao poder do respectivo soberano sumério que se atribui esse título.¹⁵³ No entanto, não se deve esquecer que há também indícios para alianças ou confederações de constelação oscilante entre várias cidades-estado que não serviam apenas para fins militares, mas também econômicos.¹⁵⁴

Seguem alguns dados de cidades-estado que ajudam a ilustrar essa situação.

Uruk, acerca da qual quase não dispomos de dados arqueológicos para o PDI, alcançou sua maior extensão e número de habitantes no PDI I (estimado em 50.000 pessoas, em 494 hectares de solo urbano murado) e depois sofreu uma forte diminuição de sua densidade populacional. Sua antiga importância perdeu-se, e no final do PDI III estava primeiro sob a influência dos reis de Lagaš e finalmente submetida ao poder regional de Lugalzagesi, rei de Umma (que submeteu também Lagaš).¹⁵⁵ No PDI I foi construída sua enorme muralha, e a área central da cidade foi estruturada sob um único terraço (“Conjunto 5”; trata-se de um terraço, não de um zigurate), fazendo com que Uruk tivesse, a partir desse momento, a Eana como sua única área público-cúltica. Nela estava construído um templo, mas os restos arqueológicos dele se limitam a resquícios de muros, cobertos pelo edifício enorme do zigurate erguido no Período Ur III, sob Urnammu. Isso significa que a nova área central da cidade, para a qual ainda não é possível separar nitidamente entre funções “políticas” e funções “cúlticas”, estava estruturada da mesma forma que a antiga parte ocidental agora enterrada nela.¹⁵⁶ Nissen encerra suas descrições dessa nova estrutura afirmando que ela deve ter sido o resultado de uma consolidação política que, sem dúvida alguma, tinha um “efeito tremendo” sobre a vida política e religiosa da cidade, concluindo assim:

¹⁵² NISSEN, *History*, 135. Cf. também a exaustiva descrição da área militar e bélica em BAUER, *Geschichte*, 523-531.

¹⁵³ Cf. NISSEN, *History*, 144-146.

¹⁵⁴ Cf. SELZ, *Sumerer*, 47-48.

¹⁵⁵ LEICK, *Mesopotâmia*, 78-79; NISSEN, *History*, 131; SELZ, *Sumerer*, 42-43.

¹⁵⁶ CHARVÁT, 161-162; MIEROOP, *History*, 38; NISSEN, *History*, 102-103; NISSEN/HEINE, 58-59; SELZ, *Sumerer*, 41.

Essa situação, na qual a única área cúltrica central na cidade tinha como ponto central um terraço com um templo em cima dele, permaneceu a partir desse momento – por quase três mil anos – o elemento determinante da cidade até, finalmente, no fim do primeiro milênio A.C., dois novos complexos de templos fossem construídos na parte ocidental da cidade.¹⁵⁷

Lagaš conseguiu ampliar sua influência consideravelmente no início do PDI III, durante o reinado de Enanatum I + Ašumeëren, mas logo depois a perdeu novamente. No entanto, no fim do PDI III, sua influência tinha aumentado novamente, e a vizinha Ĝirsu já não era uma cidade-estado autônoma, mas apenas o centro principal da cidade-estado de Lagaš, ou seja, a cidade residencial de seus soberanos.¹⁵⁸ Entre o penúltimo reinado, de Lugalanda + Baranamtara, e o último, de Urukagina + Šagšag (Lugalanda foi derrubado do trono por Urukagina, e Baranamtara morreu no segundo ano do reinado deste), aconteceram mudanças estruturais políticas e sobretudo econômicas evidenciadas nos chamados “Textos de Reforma de Urukagina”.¹⁵⁹ Seu efeito principal era uma drástica modificação na distribuição de poder nos espaços econômico-religiosos administrados pelo *lugal* e pela *nin*.¹⁶⁰

Umma vivia, ao longo de todo PDI, num constante conflito com Ĝirsu (e Lagaš) sobre territórios e canais fronteiriços.¹⁶¹ Lugalzagesi, seu último rei, destronado por Sargão, estendeu seu poder, por meio de guerras regionais sangrentas, sobre Uruk e Lagaš/Ĝirsu,¹⁶² e foi um dos reis sumérios que portaram o título “Rei de Kiš”.

Šurupak teve provavelmente uma importância maior durante o PDI do que as fontes permitem perceber. No início do PDI I há notícias de guerras que reuniram soldados de Šurupak, Uruk, Adab, Nipur, Lagaš e Umma, o que evidencia a existência de uma coalizão entre estas cidades.¹⁶³

Ur teve uma importância crescente ao longo de todo o PDI. Isso é documentado em textos econômicos do PDI I, e principalmente através de inscrições e outros achados arqueológicos do início do PDI III, referentes à “1ª Dinastia de Ur” (a “Dinastia de Kalam”). Infelizmente, os famosos achados

¹⁵⁷ NISSEN, *History*, 103.

¹⁵⁸ BAUER, *Geschichte*, 445-493; LLOYD, 106-107; NISSEN, *History*, 143-144; SELZ, *Sumerer*, 49-55.

¹⁵⁹ Transcrição e tradução alemã em: STEIBLE, Horst. *Die altsumerischen Bau- und Weihinschriften, Teil I: Inschriften aus Lagasch*. Wiesbaden: Steiner, 1982, 278-358; cf. o comentário em: IDEM. *Die altsumerischen Bau- und Weihinschriften, Teil II: Kommentar zu den Inschriften aus Lagasch, Inschriften ausserhalb von Lagaš*. Wiesbaden: Steiner, 1982, 137-180.

¹⁶⁰ Cf. MIEROOP, *History*, 45; NISSEN, *History*, 147-148, e abaixo, os Itens 2.3.3 e 2.8.3.

¹⁶¹ O conflito é registrado em fontes do PDI III; cf. BAUER, *Geschichte*, 493-495; MIEROOP, *History*, 45-47; NISSEN, *History*, 135.

¹⁶² Alguns aspectos do impacto dessas guerras sobre a população civil evidenciam-se em documentos que regulam medidas de “contenção de gastos” (isto é, principalmente diminuição de rações de cevada), de reassentamento de grupos populacionais e de recrutamento de homens idosos para o serviço militar; cf. BAUER, *Geschichte*, 484-489.

¹⁶³ LEICK, *Mesopotâmia*, 83-86.102-103; SELZ, *Sumerer*, 47-49.

do chamado “Cemitério Real”¹⁶⁴ não informam sobre as posições e funções da maioria das pessoas enterradas com tamanha pompa; por exemplo, não se sabe se Puabi, uma *nin*, era realmente uma rainha governante e quem foi seu esposo.¹⁶⁵ Pelo fim do PDI III, a cidade-estado de Ur com seu templo de Nana, o deus lua, era, ao lado de Umma, uma das mais poderosas da Suméria, tanto em termos políticos como em termos religiosos.

Eridu, depois de certa importância no PN, estava nos séculos posteriores reduzida a um mero centro religioso à sombra de Ur, e somente no PDI II, algum soberano de Ur (da 1ª Dinastia) construiu nela um palácio que deve ter tido relações com o antigo templo. Contudo, não foram preservados vestígios dele devido à terraplanagem durante o Período de Ur III quando foram construídos o grande zigurate e seu templo que conferiram uma maior importância ao deus Enki e seu culto.¹⁶⁶

1.3.2.4 Aspectos histórico-políticos no Período da Dinastia Sargônica (PDS, 2350-2200)

A dominação da Dinastia de Acad – de Sargão e de dois filhos e um neto dele – significou para a Suméria uma extrema mudança de situação, principalmente em três aspectos: pela primeira vez, toda a Suméria foi governada por um único soberano; pela primeira vez, esse soberano era oriundo de uma cidade-estado fora da Suméria e tinha sua capital fora da Suméria; pela primeira vez, a Suméria fazia parte de um império que abrangia regiões de toda a Mesopotâmia e além dela. Isso causou uma crescente influência de elementos culturais diferentes, no caso, acádicos, ou seja, semitas, e principalmente uma volta irreversível para estruturas cada vez mais hierárquicas, dinásticas e imperiais.

O nome “Sargão” vem do acádico “*šarru.kin*” e significa “rei verdadeiro, legítimo” – um forte indício de se tratar de um usurpador. As notícias de sua origem, sua subida ao trono de Kiš e suas sucessivas conquistas militares estão permeadas por traços propagandistas e lendários e precisam de uma leitura extremamente crítica em cada um de seus detalhes. Seu teor geral é a escolha e proteção de Sargão pela deusa Ištar, na Suméria identificada com Inana. Depois de aproximadamente 16 anos de governo regional, Sargão fundou, através de guerras (não temos notícias de alianças pacíficas), o

¹⁶⁴ Um paralelo sul-americano desse achado é o “Cemitério Real de Sipán”, da cultura *mochica* (séc.2-3 EC), no litoral norte do Peru, que recentemente esteve em exibição em São Paulo; cf. ALVA, Walter (org.). *Tesouros do Senhor de Sipán, Peru: O esplendor da cultura Mochica*. São Paulo: Pinacoteca do Estado de São Paulo, 2006, 200p.

¹⁶⁵ LEICK, *Mesopotâmia*, 139-142; NISSEN, *History*, 151-155; ROAF, *Mesopotâmia 1*, 82-84.90-93; SELZ, *Sumerer*, 44-47.

¹⁶⁶ SAFAR, Fuad; MUSTAFA, Mohammad Ali; LLOYD, Seton. *Eridu*. Bagdá: Republic of Iraq, Ministry of Culture and Information, 1981, 53-55.

primeiro império (documentado) do Antigo Oriente (“Império Sargônico”). Este, segundo notícias contemporâneas e posteriores, abrangia os territórios das cidades-estado de Umma, Lagaš, Uruk e Ur até o Golfo Pérsico (ou seja, toda a Suméria, conquistada em três guerras contra Lugalzagesi), e muitas cidades e/ou regiões em toda a Mesopotâmia, na Síria e na Anatólia Oriental, bem como na parte ocidental do atual Iraque e ao longo das duas costas do Golfo Pérsico. No entanto, temos notícias de muitas revoltas e sublevações na Suméria e em outras partes desse império. Conforme notícias posteriores, Sargão construiu sua capital em Acad, uma localidade até hoje não identificada.¹⁶⁷

A medida mais bem conhecida de seu reinado (2334-2279) em prol da consolidação de seu poder na Suméria foi, além da introdução compulsória do acádico como língua administrativa em todo o Império, a instalação de sua filha Enheduana como sumo sacerdotisa de Nana, o deus da cidade de Ur. Ao longo de quase 2000 anos, desde Sargão (I) até Nabônido (556-539), esta medida foi copiada (com sucesso variado): o cargo de sumo sacerdotisa de Ur estava sempre com as filhas dos soberanos do respectivo império (mas no caso dos dois filhos de Sargão permaneceu com Enheduana). A tentativa de interferir nas dinastias políticas locais, instalando reis de sua escolha (“filhos de Acad”, com o título de *ensi*), não teve sucesso.¹⁶⁸ Também o fato de Enheduana ser finalmente expulsa de Ur (temporária ou definitivamente?), pelo clero local, mostra a força da resistência local.¹⁶⁹

Depois da morte (natural) de Sargão foi entronizado seu filho Rimuš (2278-2270) que continuou as conquistas de seu pai, submetendo Elam e Baraši (reinado ao leste de Elam), depois de combater várias revoltas na Suméria e em Acad. Após o assassinato de Rimuš, num golpe de palácio, seguiu ao trono outro filho de Sargão, Maništušu, possivelmente um irmão gêmeo de Rimuš (o nome significa “Quem está com ele?”), e talvez o irmão mais velho (2269-2255). Ele continuou as conquistas e consolidou o domínio sobre a parte setentrional do império, as regiões de Assur e Nipur, e também foi assassinado numa revolta palacial.¹⁷⁰

¹⁶⁷ LEICK, *Mesopotâmia*, 107-109; LLOYD, 137-138; MIEROOP, *History*, 60-61; NISSEN, *History*, 167-169; NISSEN/HEINE, 75-76; POSTGATE, *Mesopotamia*, 40-41; ROAF, *Mesopotâmia 1*, 94-95; SELZ, *Sumerer*, 65-66. Cf. também

¹⁶⁸ MIEROOP, *History*, 62; POSTGATE, *Mesopotamia*, 40-41; ROAF, *Mesopotâmia 1*, 95; SELZ, *Sumerer*, 67-69.

¹⁶⁹ Intimamente vinculado a essa situação é seu poema “Ninmešara”, “Exaltação de Inana”, ETCSL 4.07.2. A interpretação unilateral desse poema por certas autoras mostra quais resultados desastrosos pode ter uma pesquisa feminista que dispensa uma análise sistêmica complexa da conjuntura em questão e enfoca, quase de modo fundamentalista ou essencialista, meramente o aspecto de gênero, ou seja, o aspecto de a obra ter sido escrita por uma mulher, e nesse caso ainda por uma mulher que é a primeira pessoa do mundo conhecida como autora de uma obra literária. Cf. para isso também as discussões abaixo, nos Capítulos 2 e 3.

¹⁷⁰ A seqüência Rimuš – Maništušu é indicada na grande maioria das fontes e também não carece de certa lógica no contexto dos demais documentos. Por isso, desconsiderei a possibilidade de inverter a seqüência, seguindo uma versão da Lista dos Reis Sumérios publicada recentemente por Nissen. Cf. MIEROOP, *History*, 64; NISSEN, *History*, 168-169; POSTGATE, *Mesopotamia*, 41; ROAF, *Mesopotâmia 1*, 96; SELZ, *Sumerer*, 70.

Seguiu-lhe no trono seu filho Naramsin (2254-2218) que continuou as guerras e conquistas e cujo reinado é tido como o auge do Império Acádico. Durante seu reinado aconteceu a “Grande Revolta”, em várias fases, primeiro de Acad sob a liderança de Kiš e depois da Suméria sob a liderança de Uruk, todas sufocadas em batalhas extremamente complicadas e sangrentas. A notícia de que tribos do leste teriam destruído Acad durante seu reinado provavelmente não é correta.¹⁷¹

O fim da Dinastia Sargônica chegou durante o reinado de seu filho Šarkališarri (2217-2193, o nome significa “Rei de Todos os Reis”) cujo reino, marcado por muitas campanhas militares contra revoltas internas, sofreu também pressão externa pelos amoritas e pelos gutis. Na Suméria, os soberanos de Uruk, Lagaš e Ur reconquistaram sua independência regional, e também Šarkališarri parece ter sido assassinado durante uma revolta palacial.¹⁷² Não é claro se seus sucessores pertenciam à dinastia sargônica, e na Lista dos Reis Sumérios, após a menção de Šarkališarri, encontra-se pela primeira vez uma quebra do esquema de sucessão (278-296): “Depois: quem foi o rei? Quem não foi rei? (variante: Quem foi rei efetivamente?). Irigigi foi rei, Imi foi rei, Nanum foi rei.” Isso indica uma fase sem liderança política central clara, geralmente caracterizada como “anarquia”.¹⁷³ Até hoje não é claro se a cidade de Acad foi finalmente destruída pelos gutis, em sua invasão na cidade e em algumas regiões ao norte dela, durante o reinado dos acádicos Dudu ou Sudurul, como insinua a lamentação “Maldição de Acad”, ou se ela perdeu simplesmente sua importância devido às mudanças advindas com a ascensão dos gutis.¹⁷⁴

É difícil avaliar o impacto efetivo do Império Sargônico sobre a vida cotidiana das pessoas comuns da Suméria, no sentido de oferecer dados, depoimentos e interpretações contemporâneos. Apenas podem-se tirar algumas conclusões básicas a partir dos fenômenos principais, segundo os impactos que seus paralelos mostraram e mostram em outras culturas. Sabe-se que qualquer integração de uma região ou de um país num império pode ter vantagens e benefícios para aqueles grupos das elites que cooperam com a política imperial, mas que geralmente significa um aumento da opressão sobre as pessoas comuns, principalmente em termos econômicos. Também os impactos sobre as culturas locais são geralmente violentos e destrutivos e, ainda que se conte com influências mútuas e resistências locais (cuja presença no caso da Suméria se evidencia durante os períodos

¹⁷¹ LEICK, *Mesopotâmia*, 108; LLOYD, 142-143; MIEROOP, *History*, 64-66; NISSEN, *History*, 167-169; NISSEN/HEINE, 79-81; ROAF, *Mesopotâmia 1*, 96-97; SELZ, *Sumerer*, 71-72.

¹⁷² MIEROOP, *History*, 64-67; NISSEN, *History*, 170-171; NISSEN/HEINE, 82-83; ROAF, *Mesopotâmia 1*, 97; SELZ, *Sumerer*, 72-73.

¹⁷³ NISSEN, *History*, 185-186; SELZ, *Sumerer*, 74; cf. ETCSL 2.1.1.

¹⁷⁴ ETCSL 2.1.5; cf. MIEROOP, *History*, 68; NISSEN, *History*, 169-170; NISSEN/HEINE, 82-83; POSTGATE, *Mesopotamia*, 41; ROAF, *Mesopotâmia 1*, 96-97; SELZ, *Sumerer*, 71-72.

seguintes), estruturas e valores impostos por uma elite externa costumam ser ainda mais agressivos do que os impostos por uma elite interna. Principalmente, porém, é preciso lembrar que o PDS significa um tempo de 150 anos de constantes guerras, revoltas e repressões cujas conseqüências devem ter sido as mais cruéis imagináveis.

1.3.2.5 Aspectos histórico-político-sociais no Período dos Gutis (PG, 2193-2112)

Ignoramos o alcance das mudanças concretas na Suméria trazidas pelo fim da Dinastia Sargônica. É possível que as conseqüências negativas das lutas pelo poder tenham superado as vantagens de um retorno para governos regionais ou locais. Também desconhecemos a influência efetiva dos reis gutis sobre a Suméria, por causa da escassez de fontes sumérias contemporâneas. Temos notícias dispersas sobre alguns desses reis, por exemplo, sobre Eridupizir, mas todas provêm de fora da Suméria e se referem a atividades e conquistas gutis em outras regiões, principalmente em Nipur e Assur. Julgando a partir da história posterior, pode-se somente supor que essa influência não era muito grande, pois em várias cidades-estado que parecem ter rivalizado entre si pela dominação regional, havia margem para o refortalecimento de suas estruturas. Destacam-se Lagaš, cujo rei Urbaba empreendeu consideráveis reconstruções, Ur, que liderou uma campanha militar contra os gutis, e também Uruk, cujo rei Utuheğal reivindica para si ter liderado a campanha militar que teria sido decisiva para pôr um fim à influência dos gutis.¹⁷⁵

Em Lagaš, Gudea (+ Ninalla e Nininimgina, 2122-2101) continuou as obras de reconstrução iniciadas por seu sogro Urbaba,¹⁷⁶ e devido à grande abundância de achados arqueológicos¹⁷⁷, ele é tido como o principal rei da época que conseguiu iniciar um “renascimento sumério”, voltando para estruturas políticas e econômicas do PDI III. Apesar de todo destaque que Gudea conferiu a essas estruturas, e também a aspectos ideológicos e religiosos que marcaram as cidades-estado do PDI, todos os achados, tanto textos como artefatos, mostram uma clara incorporação de elementos acadêmicos. Infelizmente, esses achados fornecem poucas informações sobre aspectos histórico-políticos e sociais. Apenas uma única campanha militar (no Leste) é documentada explicitamente, mas a

¹⁷⁵ Cf. LLOYD, 147; MIEROOP, *History*, 69-71; NISSEN, *History*, 186; POSTGATE, *Mesopotamia*, 41; ROAF, *Mesopotâmia* 1, 97; SELZ, *Sumerer*, 74-75. A Lista dos Reis Sumérios não é muito conclusiva: 298 afirma que, com a derrota de Acad, a realeza foi para Uruk, e depois de cinco reis de Uruk, “a realeza foi levada para o exército (variante: o país) de Gutium”. Após 24 reis de Gutium, “o exército de Gutium foi destruído e a realeza foi levada para Uruk” (334). Depois de Uruk seguem Ur e Isin, e 378-431 conclui a lista com observações finais.

¹⁷⁶ Outra filha de Urbaba era sumo sacerdotisa em Ur, cf. SELZ, *Sumerer*, 80.

¹⁷⁷ No séc. 19 EC, estátuas e textos do reinado de Gudea forneceram o primeiro corpo de textos literários sumérios, e sua decifração tornou a sumerologia uma subdisciplina reconhecida da assiriologia. Cf. SELZ, *Sumerer*, 75-76.

recuperação das vias fluviais e marítimas do comércio deve ter sido antes uma reconquista militar do que uma negociação diplomática, o que mostram notícias contemporâneas “não censuradas”.¹⁷⁸

1.3.2.6 Aspectos histórico-políticos no Período da Terceira Dinastia de Ur (Ur III, 2112-2004)

Já durante o reinado de Gudea + Ninalla e Nininimgina evidenciava-se a ascensão de uma dinastia da cidade-estado de Ur que é conhecida como “Terceira Dinastia de Ur”.¹⁷⁹ Foi fundada por Urnammu (forma mais correta do nome: Urnamma), filho (ou irmão?) de Utu_heg_{al} (conforme a Lista dos Reis Sumérios, a 2ª dinastia de Uruk¹⁸⁰), que tinha sido instalado por Utu_heg_{al} como governador militar ou como rei de Ur (2112-2095). Inicialmente usou o título “Poderoso, Senhor de Uruk, Senhor de Ur, Rei da Suméria e da Acâdia”, mas depois de uma vitória militar sobre Utu_heg_{al} abandonou o título “Senhor de Uruk”, provavelmente para documentar a total submissão de Uruk ao poder de Ur.

À medida que Urnammu conseguia consolidar seu poder, principalmente através de alianças diplomáticas e influências religiosas, Ur tornou-se a nova força centralizadora que pode ser considerada um segundo “império” em solo sumério, e ao longo dos aproximadamente cem anos dessa dinastia continuam as características do “renascimento” sumério, ou seja, da cultura neo-suméria. Durante seu reinado, Eridu ganhou nova importância com a construção de um templo sobre um enorme zigurate, um dos cinco zigurates que Urnammu mandou construir: ali, em Nipur, Uruk, Larsa e Ur.

Šulgi (2094-2047), filho de Urnammu, depois de um período de atividades prioritariamente internas, reforçou seu poder imperial, reivindicando a condição divina e fazendo alianças políticas estendendo seu reino para além da Suméria, até Assur e Susa. Unificando a administração, ele instituiu *ensî's* (governadores civis) oriundos geralmente das famílias reais locais, e *šagin's* (governadores militares) dependentes diretamente dele. Reforçou também o governo militar nas periferias do império e concentrou a administração de posses de templos sob seu poder imediato.

¹⁷⁸ Cf. LLOYD, 147; NISSEN, *History*, 190; NISSEN/HEINE, 84-85; POSTGATE, *Mesopotamia*, 41; ROAF, *Mesopotâmia* 1, 97; SELZ, *Sumerer*, 76-85.

¹⁷⁹ Cf. para todos os dados deste item: LLOYD, 150-152; MIEROOP, *History*, 69-77; NISSEN, *History*, 190-197; NISSEN/HEINE, 84-89; POSTGATE, 41-43; ROAF, *Mesopotâmia* 1, 98-101; SELZ, *Sumerer*, 88-105.

¹⁸⁰ ETCSL 2.1.1, 335s.

Do reinado de Amarsin (2046-2038) há poucas notícias, e do reinado de Šusin (2037-2029) sabe-se dos primeiros conflitos com os amoritas que tinham começado a penetrar na Mesopotâmia desde o sudoeste, o que levou Šulgi a construir um muro entre o Eufrates e o Tigre.

Ibbisin, o último rei sumério (2028-2004), perdeu sucessivamente o domínio sobre Ešnuna, Susa, Umma, Ĝirsu e Nipur. Em 2018, Išbierra, um de seus generais, conquistou Nipur e (a cidade de) Babilônia, fazendo dessa região seu reinado próprio com capital em Isin. No fim do reinado de Ibbisin, seu poder estava reduzido a Ur, e a destruição da cidade por uma coalizão de exércitos de Mari e de Elam em 2004 marca o fim desse império e, principalmente, o fim definitivo da Suméria em termos políticos e culturais.

1.3.3 Aspectos sócio-econômicos

1.3.3.1 Aspectos sócio-econômicos no Período Neolítico (PN, 8000-4000)

A economia do PN caracteriza-se essencialmente como economia de subsistência, da produção de alimentos, mas já a partir do 5º milênio (PH e PUb) evidenciam-se crescentes traços de uma economia tributária. As unidades básicas de produção são as famílias, compreendidas como famílias nucleares que abrangiam normalmente três gerações (o *pater familias* ou “patriarca” com sua(s) esposa(s) e seus filhos e netos, e com as esposas e os filhos e as filhas não casadas desses filhos e netos), ou, menos freqüentemente, famílias ampliadas que abrangiam várias famílias nucleares.¹⁸¹ O processo principal da “revolução agrária” (sociedades que viviam de caça e coleta passaram a praticar e continuamente aperfeiçoar a domesticação de plantas e animais), juntamente com uma crescente sedentarização, aconteceu na Suméria na primeira metade do PN, e a partir do PH e PUb já existiam todas as características da agricultura, pecuária e produção de outros bens cotidianos que marcaram a região ao longo de milhares de anos.

Na agricultura destaca-se o cultivo de cereais, especialmente de cevada, mas também de trigo, *emmer* (*triticum dicoccoides*, também conhecido como émero ou como *farro*, segundo seu nome

¹⁸¹ Casas familiares foram escavadas em Eridu, Tell Awayli e locais fora da Suméria (para Uruk faltam tais escavações, e para Eridu devemos contar com muitas casas das quais não sobraram evidências por serem construídas de junco). Geralmente abrangiam dois espaços cobertos e um não coberto (plano tripartido com duas alas e um pátio central, o chamado tipo “casa de sala central”, *Mittelsaalhaus*) de aproximadamente 200 m² e alojavam em torno de 20 pessoas, cf. CHARVÁT, 53-54; MIEROOP, *City*, 15; ROAF, *Mesopotâmia 1*, 54, e a figura de reconstrução p.52/53.

italiano) e *einkorn* (*triticum monococcum*), de outros grãos, legumes, verduras, ervas e condimentos (grão-de-bico, lentilha, ervilha, cebola, pepino, alho, alho-porró, cominho e coriandro, além de muitas espécies cujos nomes ainda não foram identificados), frutas (tâmaras, figos, ameixas, amêndoas, pistácias, gergelim, em certa medida uvas, maçãs e damascos) e outras plantas úteis como linho e linhaça (o óleo/azeite era produzido principalmente de gergelim e de linhaça). O plantio seletivo de cereais levou ao fortalecimento das hastes e espigas quebradiças dos cereais silvestres e ao surgimento de espécies com grãos protegidos por cascas e, finalmente, de espigas com seis fileiras de grãos em vez de uma ou duas. Por causa de seu rápido amadurecimento e sua grande tolerância a solos salinos, a cevada tornou-se o cereal básico da dieta suméria: a partir do início do PUb, 90% das áreas cultivadas serviam para o seu plantio, e sua produção em grande escala é um dos fatores principais que permitiam o grande crescimento da população e da densidade habitacional. Mesmo assim, a agricultura desse período ainda não requeria um sistema de irrigação cuja estrutura fosse comparável à dos tempos posteriores, complexo e administrado coletivamente. A grande quantidade de água disponível em rios, córregos e pequenos canais permitia, sempre que fosse necessária, a irrigação individual das roças, hortas e pomares individuais. Nas roças, preparadas e semeadas à mão (usando a enxada e dispersando as sementes, jogando-as), era aplicada a “irrigação de bacias” (*basin irrigation*) que cobria superfícies pequenas, individuais, quadradas e perfeitamente horizontais com finas camadas de água canalizada diretamente do rio ou canal para cada roça.¹⁸²

Ignoramos, para essa época, detalhes do cultivo das tamareiras que precisam da constante intervenção humana para render boas quantidades de tâmaras¹⁸³, possivelmente porque sua presença tenha sido considerada como natural e também porque deixou menos sinais de intervenção humana nos ecofatos e artefatos achados.¹⁸⁴ No entanto, os exemplos de Tell Awayli¹⁸⁵ e de Eridu¹⁸⁶ mostram que os ecofatos, quando considerados durante os trabalhos arqueológicos, evidenciam o cultivo de tamareiras em regime caseiro e de pequenas hortas, portanto, a produção sistemática de tâmaras.¹⁸⁷

¹⁸² CHARVÁT, 25-27.58-60; LIVERANI, *Uruk*, 15-16.32-33; MIEROOP, *History*, 11-13; NISSEN, *History*, 21-22.58-60; NISSEN/HEINE, 19-21 POLLOCK, *Mesopotamia*, 78; ROAF, *Mesopotâmia* 1, 27.

¹⁸³ A tamareira (*Phoenix dactylifera*) pertence às espécies dióicas, ou seja, existe em indivíduos de sexos diferentes. Isso torna necessário cuidados especiais, como a (re)plantação planejada de brotos femininos e masculinos e a fertilização artificial, para poder produzir maiores quantidades de frutas. Cf. para essas questões em POPENOE, Paul. *The Date Palm*. Miami: Field Research Projects, 1973, 3-17.159-164, “The Date Palm in the Old World” e “The Dates of Antiquity”.

¹⁸⁴ Os primeiros levantamentos nesse sentido, iniciados pela equipe do DAI na área urbana de Uruk em 2002, foram interrompidos pela invasão estadunidense no Iraque em abril de 2003 e ainda não puderam ser retomados. Cf. os comunicados à imprensa em www.dainst.org e acima, nota 66.

¹⁸⁵ Nome moderno de um sítio arqueológico a leste de Uruk, cf. também ROAF, *Mesopotâmia* 1, 50-51. Listas lexicográficas do PU elencam a tamareira frequentemente, o que atesta sua grande popularidade; cf. ENGLUND, *Texts*, 95-96.

¹⁸⁶ Cf. MAISELS, 135.

¹⁸⁷ NEEF, Rainer. Plant remains from archeological sites in lowland Iraq: Tell el ‘Oueili. In: HUOT, Jean-Louis (org.). *Oueili: travaux de 1985*. Paris: Editions Recherches sur les Civilisations, 1991, 321-329; cf. também CHARVÁT, 53.

Na domesticação de animais e na pecuária – sempre completada por caça e pesca – destaca-se a criação de gado de pequeno porte (ovelhas e cabras) e também de gado bovino e suíno. Além disso, há inícios de apicultura. No caso das ovelhas, a seleção constante entre ovelhas selvagens levou ao surgimento da “ovelha de lã”¹⁸⁸ que satisfazia três necessidades humanas: leite, lã e carne. A estepe oferecia pastos sazonais para rebanhos de gado de pequeno porte que eram criados em regime de transumância, isto é, eram constantemente transferidos para lugares diferentes, de acordo com a disponibilidade de pastos e água. Isso significa que, no fim da época da seca, precisavam ser concentrados em oásis ou em regiões pantanosas ou irrigadas, o que implicava num estilo de vida nômade ou semi-nômade. O gado bovino foi mantido nas proximidades das casas, e destaca-se a crescente criação de bois como animais de tração (ao lado de jumentos como animais de carga).¹⁸⁹

Na produção de bens de consumo não alimentares (tanto de uso cotidiano como de prestígio e de luxo) eram usados principalmente argila, junco, couro, betume, metal, pedra, ossos, conchas, madreperla e, em medida menor, madeira. Na construção de casas costumava-se usar palha, junco e barro (geralmente tijolos secados ao sol, ou seja, adobe). O tronco das tamareiras, a madeira sólida mais facilmente disponível, tinha duas desvantagens para o uso na construção: para casas simples era caro demais (prejuízo na produção de tâmaras), e para edifícios maiores, seu comprimento máximo de três a quatro metros era pequeno demais.¹⁹⁰

Análises da divisão de trabalho desse período abordam esta questão a partir do nível acima da unidade familiar. O constante aperfeiçoamento na produção de muitos bens de consumo indica que várias profissões e ofícios especializados estavam em processo de se estabelecer com maior autonomia, comercializando seus produtos na base da troca. Além disso, a necessidade da organização social causou o surgimento de uma elite,¹⁹¹ um processo que teve, na economia, o maior impacto de todos os tempos porque fez surgir sistemas de redistribuição e tributação.¹⁹² A crescente capacidade de produzir alimentos em vez de caçá-los ou coletá-los implicou na crescente necessidade de armazená-los. Em períodos anteriores ao PN, o armazenamento aconteceu de modo individual

¹⁸⁸ Uma das espécies criadas na Suméria era a ovelha *zackel*; esse nome internacionalmente usado não tem tradução portuguesa (alemão: *Zackelschaf*, inglês: *sheep [of breed name] Zackel* etc.).

¹⁸⁹ CHARVÁT, 27-28.33-34.60-65; MIEROOP, *History*, 12-13; NISSEN, *History*, 24-25; NISSEN/HEINE, 19-21; POLLOCK, *Mesopotamia*, 78-79.

¹⁹⁰ CHARVÁT, 29-30.65-74; MIEROOP, *History*, 15; NISSEN, *History*, 28-31; NISSEN/HEINE, 22-25.49; POLLOCK, *Mesopotamia*, 79; ROAF, *Mesopotâmia 1*, 47-50.

¹⁹¹ Cf. acima, Item 1.3.2.1.2.

¹⁹² MIEROOP, *History*, 15-16; NISSEN, *History*, 33.39.43-45; ROAF, *Mesopotâmia 1*, 51-54. Embora CHARVÁT, 30-32.63-64, descreva os mesmos fenômenos de especialização na produção e também as diferenças de casas e sepulturas, ele insiste em interpretar a sociedade como igualitária e em não comentar os aspectos da formação de uma elite.

(familiar) ou em espaços coletivos (“comunais”) partilhados por várias famílias,¹⁹³ mas no PUb evidenciam-se edifícios maiores que serviam, entre outros, também para esse fim. Contudo, essa mudança não servia para melhorar e facilitar o armazenamento¹⁹⁴, mas evidencia um mecanismo central no sistema de tributação que surgiu nessa época. Pode-se entender a tributação como uma maneira de remover o excedente de produção de seu consumo dentro da família que o produzia, para o sustento de “especialistas” (que se caracterizam como “não produtores de alimentos”) e para o financiamento de projetos comunais (infra-estrutura, especialmente projetos hidráulicos e militares, templos etc.), ou seja, para a “redistribuição” entre membros da elite e pessoas que trabalhavam nos projetos comunais.¹⁹⁵ Susan M. Pollock caracteriza este sistema assim:

A economia política das terras baixas da Mesopotâmia no 5º e 4º milênio pode ser caracterizada como uma economia tributária – uma economia que dependia num grau significativo da mobilização de tributos, na forma de bens ou de trabalho para produzi-los, indo dos produtores para uma elite política. Numa economia tributária, os produtores primários – aqueles que plantam os alimentos e fazem produtos artesanais – têm, geralmente, acesso à maioria dos meios necessários da produção. Partes do excedente dos alimentos e dos bens artesanais cotidianos por eles produzidos são coletados pelas elites para suas próprias necessidades de subsistência – membros da elite se encontram freqüentemente separados de algumas ou todas as formas materiais de produção – e para financiar instituições de controle político, expedições de intercâmbio de longa distância para buscar matérias primas exóticas e raras, e para adquirir bens de prestígio para seu uso pessoal e como presentes para ganhar adeptos e “comprar” o trabalho de outros. Uma parte dos bens coletados como tributo pode ter sido reservada para casos de desastres como má colheita.¹⁹⁶

Essa citação de Pollock introduz seu capítulo sobre a economia de Ubaid que é a síntese mais abrangente e atual dos dados disponíveis, oferecendo dados individuais, estatísticas e exemplos que ilustram o sistema descrito. Ela destaca o maior tamanho e melhor acabamento de edifícios públicos (“templos”), instalações maiores para processar alimentos e fibras (produzindo subprodutos laticínios e têxteis), presença de selos que evidenciam um processo administrativo hierarquizado (recebimento, armazenamento e redistribuição de bens, com competências diferenciadas), enxovais funerários mais ricos etc.¹⁹⁷ Um aspecto econômico que ainda não pode ser identificado – seja porque não existia, seja porque as fontes não permitem seu reconhecimento – é o trabalho dependente, trabalho forçado ou trabalho escravo. Pollock conclui sua exposição com a seguinte síntese:

Vimos que a maioria das *households*¹⁹⁸ de Ubaid, não obstante sua diferença de *status*, estava ativa na produção de bens básicos como alimentos e vestimenta. Assim, o tributo pode ter sido não principalmente um meio de suprir as necessidades básicas de *households* da elite, mas uma maneira de financiar seus projetos políticos, seja de construção de templos, fornecendo os excedentes do alimento aos armazéns, sustento de artesãos que produziram objetos como cerâmica sofisticada, ou a importação de materiais exóticos como cobre. A evidência limitada para a produção especializada ou

¹⁹³ Cf. LIVERANI, *Uruk*, 23.

¹⁹⁴ Exemplos de tais instalações e espaços *comunitários partilhados* existem nas culturas de todos os tempos, desde moinhos de azeite e fornos para assar pão em culturas do Antigo Oriente, até a “casa de farinha”, a “máquina de arroz” e o “congelador da associação” do Brasil dos nossos tempos.

¹⁹⁵ Cf. LIVERANI, *Uruk*, 7-8.

¹⁹⁶ POLLOCK, *Mesopotamia*, 79-80.

¹⁹⁷ *Ibidem*, 81-92.

¹⁹⁸ O termo *household* – aqui basicamente no sentido de economia – não deve ser confundido com o termo “economia *oikos*”, também chamada ocasionalmente de *palace household* ou *temple household*, que indica um aspecto importante da organização econômica do PDI (cf. Item 1.3.3.3).

aquisição de bens exóticos pode ser uma indicação de que o sistema de tributação e a economia em geral funcionavam principalmente através da ênfase na geração de excedentes em produtos provenientes de plantas e animais, e menos através da produção ou do controle de itens de riqueza.¹⁹⁹

Também a conclusão de Mario Liverani ajuda a visualizar a complexidade desse sistema:

O estado arcaico – pelo menos no modelo da revolução urbana como ela se manifesta na Baixa Mesopotâmia – era essencialmente um estado distributivo com dois círculos concêntricos, um interior e um exterior. O círculo interior de dependentes da agência central extraía do círculo exterior um excedente de trabalho e, através dele, de produção. Isso permitia o sustento de especialistas e a manutenção da máquina administrativa. Os dependentes interiores estavam completamente integrados no sistema redistributivo, tanto dando como recebendo. Forneceram seus serviços e receberam em troca seu sustento. Por outro lado, o círculo exterior da população “livre” dava sua contribuição com a agência central e recebia praticamente nada em troca. Portanto, o sistema redistributivo funcionava de modo não equilibrado: o fluxo principal ia do círculo exterior para o armazém central, e de lá, para os dependentes interiores.²⁰⁰

Essas interpretações são de amplo consenso entre os sumeriólogos (menos Charvát) que as pressupõem em suas interpretações de localidades específicas como, por exemplo, Uruk, Eridu, Adab, e Ur, e também a região da Susiana.²⁰¹

1.3.3.2 Aspectos sócio-econômicos no Período de Uruk (PU, 4000-2900)

Com a “revolução urbana” já consumada no PUI, a economia do PUM e PUT (3500-3000) mostra todas as características observadas no PN, mas de modo impressionantemente aperfeiçoado e ampliado, e de mais fácil documentação e interpretação graças à escrita proto-cuneiforme. Além da tributação e da redistribuição administrada destacam-se a especialização segundo diferentes ofícios ou profissões e em posições diferenciadas (desde o trabalho autônomo até a corvéia e o trabalho de escravos e escravas), a produção aperfeiçoada e acelerada, e as relações interregionais (em parte internacionais). Enquanto nos anos 70 e 80 do século 20 foram elaboradas interpretações antagônicas que caracterizaram a produção unilateralmente ou como “especializada e centralmente controlada”²⁰² ou como “generalizada e não administrada”²⁰³, dispomos hoje de dados e interpretações mais

¹⁹⁹ Ibidem, 92.

²⁰⁰ LIVERANI, *Uruk*, 62.

²⁰¹ Cf., por exemplo, LEICK, *Mesopotâmia*, 32-35; 131-133; LIVERANI, *Uruk*, 32-52.59-62; MIEROOP, *History*, 16; NISSEN/HEINE, 31.

²⁰² Essa visão foi defendida principalmente por Nissen, encontrando-se esboçada já num artigo publicado em 1974: NISSEN, Hans J. Zur Frage der Arbeitsorganisation in Babylonien während der Späturuk-Zeit. In: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 22. Budapeste: Akadémiai Kiadó, 1974: 5-14, e mais elaborada no cap. 4 de NISSEN, *History* (The Period of Early High Civilization, 65-127); e por Wright e Johnson, em vários artigos individuais e especialmente em seu artigo em conjunto: WRIGHT, Henry T.; JOHNSON, Gregory. Population, exchange, and early state formation in southwestern Iran. In: *American Anthropologist*, 77. Arlington: American Anthropologist Association, 1975, 267-289.

²⁰³ O representante antigo dessa linha é Adams (o atual é Charvát, cf. CHARVÁT, 118-119), cf., por exemplo, ADAMS, Robert MacCormick. The Mesopotamian social landscape: a view from the frontier. In: MOORE, Charlotte B. (org.). *Reconstructing complex societies: an archaeological colloquium*. Chicago: American Schools of Oriental Research, 1974, 1-

diferenciadas que permitem reconhecer a coexistência de ambas as formas, embora com uma forte tendência para a especialização e o controle centralizado.²⁰⁴

Os achados em quase todos os sítios escavados indicam que a *household* da família continuava sendo a base da maior parte da produção. Com suas roças (principalmente de cevada), hortas e pomares, suas ferramentas para a produção de vestimenta, móveis e utensílios domésticos, e com eventuais oficinas, a família produzia a maior parte da própria subsistência e ainda algum excedente para o pagamento de tributos. São raros os indícios do surgimento de *households* institucionalizados, administrados por alguma entidade “pública”. Isso significa que o sistema da economia tributária continuava em vigor e que era apenas a *tributação* que gerava formas de administração centralizada sempre mais aperfeiçoadas, e não a produção como tal. No entanto, houve mudanças tecnológicas essenciais que diminuíram a independência da produção agrícola familiar, ao mesmo tempo que aumentaram o tamanho da parte mais importante dessa produção. Em lugar das antigas roças quadradas individuais encontram-se agora roças compridas e estreitas, geralmente de tamanhos em torno de 30 hectares, levemente inclinadas, que recebiam sua irrigação a partir de canais administrados (ou seja, controlados) coletivamente.²⁰⁵ Além disso, eram preparadas por arados de tração animal (juntas de bois), e a semeadura acontecia com os mesmos arados aos quais era afixado um recipiente que inseria as sementes nos sulcos preparados. Desse modo, a preparação da roça e o plantio requeriam pouquíssimas pessoas e, juntamente com o uso do debulhador de tração animal, a produção da cevada aumentou entre 500 e 1000% em comparação com a técnica antiga, e assim contribuiu com a possibilidade da concentração populacional. Os canais serviam, além disso, como via principal do transporte dos grãos até os armazéns da cidade.²⁰⁶

A crescente especialização em ofícios, profissões e técnicas de produção, presente ao lado da produção generalizada e de subsistência, teve várias conseqüências. Por um lado, levava ao aperfeiçoamento e à diferenciação e sofisticação de produtos, permitindo uma fabricação sempre maior de bens de prestígio e de luxo. Por outro lado, gerava também uma grande quantidade de mão de obra

12; IDEM. *Heartland of Cities: surveys of ancient settlement and land use on the central foodplain of the Euphrates*. Chicago: University of Chicago Press, 1981, 362p.

²⁰⁴ Essa visão complexa é apresentada em POLLOCK, *Mesopotamia*, e também, por exemplo, em: LEICK, *Mesopotâmia*, 70-72; MARZAHN, Joachim. “Oikos” und “Tributwirtschaft” – Wirtschaftsmodelle des Alten Orients in der Kritik. In: HAUSLEITER, Arnulf; KERNER, Susanne; MÜLLER-NEUHOF, Bernd (org). *Material Culture and Mental Spheres*. Münster: Ugarit-Verlag, 2002, 267-272. É resumida em: POLLOCK, Susan. Ökonomische Aspekte der urbanen Entwicklung in der Uruk-Zeit. In: WILHELM, Gernot (org.). *Die Orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch: 1. internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft*, 9-10. Mai 1996 in Halle/Saale. Saarbrücken: SVD, 1997, 221-237.

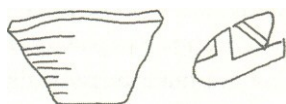
²⁰⁵ Para um gráfico de reconstrução, cf. ENGLUND, Texts, 207.

²⁰⁶ Cf. BAUER, *Geschichte*, 534-535; ENGLUND, Texts, 204-213; LIVERANI, *Uruk*, 16-19.33-34; POLLOCK, *Mesopotamia*, 98-100.115.

não especializada que podia ser empregada ou convocada, sem maiores dificuldades ou custos, para trabalhos mal pagos ou executados em regime de corvêia.²⁰⁷ Nesse sentido, é um dos fatores principais para a diferenciação de camadas sociais.

Na área da tributação em espécie evidencia-se um forte e crescente fluxo de produtos do *hinterland* para as cidades, especialmente para complementar a alimentação básica de seus habitantes. Esses tributos vão “da roça para a cidade” numa direção unilateral e não participam das relações econômicas mais equilibradas dentro do “sistema urbano” da cidade-estado, no qual há um intercâmbio entre cidade e *hinterland* no qual o *hinterland* fornece produtos agrícolas e mão de obra, e consome produtos e serviços urbanos.²⁰⁸ O principal produto agrícola que servia de tributo era a cevada, de fácil transporte, armazenamento e redistribuição²⁰⁹, e o produto principal na área da pecuária era a lã. Evidencia-se também certa tributação sobre *households* urbanas, cobrada em produtos de fabricação caseira (especialmente lanifícios) ou de oficinas (cerâmica etc.).²¹⁰

Havia também a corvêia (o “trabalho forçado”), o tributo em força braçal, empregado para grandes construções²¹¹, períodos de atividades agrícolas intensivas (a época da colheita da cevada com suas fases de cortar, debulhar e transportar), comércio à longa distância e campanhas militares²¹².



Tigela de ração e ideograma “comer”²¹³

A mais famosa evidência disso são as tigelas para a distribuição de rações, conhecidas como *beveled-rim bowls* (tigelas biseladas) ou *Glockentöpfe* (tigelas em forma de sinos) que são de produção padronizada barata e rápida e que foram encontradas em milhares. A interpretação de seu uso é

²⁰⁷ MIEROOP, *History*, 24-25; POLLOCK, *Mesopotamia*, 98.

²⁰⁸ JOHNSON, Gregory. The changing organization of Uruk administration on the Susiana Plain. In: HOLE, Frank (org.). *The archaeology of western Iran: settlement and society from prehistory to the Islamic conquest*. Washington: Smithsonian Press, 1987, 108-110; POLLOCK, *Mesopotamia*, 94-95; IDEM, *Aspekte*, 221-222. É possível que o primeiro texto (protocuneiforme) literário conhecido do mundo (57 cópias apenas do PU III), a “Lista de Tributos”, efetivamente seja um pequeno comentário sobre diferentes tipos de tributos e modos de sua entrega; cf. ENGLUND, *Texts*, 99-101.

²⁰⁹ LIVERANI, *Uruk*, 36, lembra que essas características da cevada eram de importância decisiva para o tipo concreto da organização sócio-política da Suméria e observa: “Somente o arroz na Ásia Meridional e Oriental, e o milho na América Central e nos Andes têm características semelhantes. De fato, historicamente, em tempos diferentes, fizeram surgir processos semelhantes de formação de cidades e estados primitivos.”

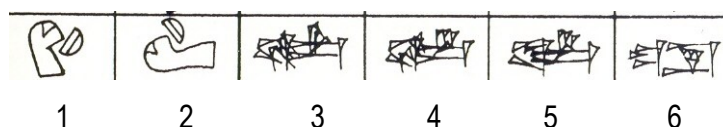
²¹⁰ Ibidem, *Uruk*, 31-40.

²¹¹ Nesse período, “grandes construções” são principalmente edifícios, ainda não há maior evidência de sistemas de canais de irrigação centralmente construídos e mantidos.

²¹² Há quem procure diferenciar entre corvêia e serviço militar (por exemplo, MIEROOP, *City*, 11.139), mas optei por dispensar essa diferenciação porque existem várias evidências de atividades “civis” (construção de canais, expedições comerciais) misturadas com atividades militares ou executadas por pessoas (mulheres e homens!) convocados para o serviço militar.

²¹³ Figura copiada de NISSEN/HEINE, 47.

amparada pelo ideograma proto-cuneiforme para “comer”, composto por uma cabeça e uma tigela inclinada, e pelo mesmo uso documentado em textos do PDI. Sua capacidade corresponde à ração diária de cevada de um trabalhador masculino adulto não especializado, sendo que o tamanho das rações dependia de sexo, idade, tipo de trabalho e posição hierárquica.²¹⁴



Desenvolvimento do ideograma “comer”²¹⁵

Enfocando a produção de tâmaras, o segundo alimento básico sumério, são regularmente mencionadas em listas de oferendas, mas que estão ausentes em listas de tributos e de rações.²¹⁶ O principal motivo é que tamareiras precisam de cuidados constantes ao longo de todo o ano, portanto, que seu cultivo em regime de corvéia teria sido relativamente caro. Desse modo, a produção de tâmaras não fazia parte do regime de corvéia: era tarefa de famílias, meeiros ou arrendatários que dispunham delas com certa abundância, de modo que normalmente não eram incluídas nas rações.²¹⁷

Ao lado das tâmaras são documentados outros produtos (melhor, subprodutos) da tamareira: o “vinho” e o “mosto”. A cidade de Uruk fornece os primeiros documentos conhecidos acerca de bebidas alcoólicas. Destaca-se a cerveja (KAŠ)²¹⁸, produzida na base de cevada e malte, e não pode haver

²¹⁴ CHARVÁT, 100-101 (embora caracterizando o fenômeno como “redistribuição recíproca”); NISSEN, *History*, 83-85; NISSEN/HEINE, 46-47; POLLOCK, *Mesopotamia*, 94-95; SELZ, *Sumerer*, 31-33.

²¹⁵ Desenvolvimento do ideograma “comer”: 1. Ideograma numa das formas mais antigas; 2. Girado por 90°; 3. Sinal cuneiforme em meados do 3º milênio; 4. No fim do 3º milênio; 5. Babilônico antigo; 6. Neo-assírio; cf. JAKOB-ROST, Liane. *Das Vorderasiatische Museum Berlin*. Mainz: Philipp von Zabern, 1992, 41.

²¹⁶ Cf., por exemplo, BAUER, *Geschichte*, 534-551; e as categorias registradas em ENGLUND, *Texts*, no Item 6.3, 128-213: pesca, animais domesticados e seus produtos, cereais e seus produtos, organização de trabalho e rações, e roças (exclusivamente de cereais). Também nos catálogos dos textos de Fara e Tell Abu Salabikh em KREBERNIK, *Texte*, 337-413, não se encontra um único texto econômico que mencione tâmaras ou outros subprodutos da tamareira (a não ser que, em algumas das ocorrências, “cerveja” deva ser interpretada como “mosto de tâmaras”).

²¹⁷ LIVERANI, *Uruk*, 35. Cf. ZATU 230 (GREEN/NISSEN, p.217) onde são registradas apenas dez ocorrências em textos administrativos (e algumas em listas lexicográficas), e também os exemplos apresentados de tabletes que registram rações em ENGLUND, Robert; GRÉGOIRE, Jean-Pierre; MATTHEWS, Roger. *The proto-cuneiform texts from Jemdet Nasr I: Copies, transliteration and glossary*. Berlin: Gebr. Mann, 1991, T.8-9. Essa característica de tâmaras como alimento básico (e livre) reflete-se na própria formação da palavra suméria *zú.lum*: é composta de *zú* (dente) e *lum* (ser saciado), cf. HALLORAN, *Lexicon*. Um exemplo brasileiro que pode ilustrar tais contextos é o caso de “manga com leite”: na época da escravidão, mangas eram um alimento “livre”, consumido com tanta abundância por pessoas escravas, sobretudo pelas crianças, que bastava divulgar que manga com leite “fazia mal” para proteger o leite dos donos contra um uso não autorizado por escravos. A produção de tamareiras em regime de *oikos* iniciou somente no fim do PDI III; cf. LANDSBERGER, Benno. *The Date Palm and its by-product according to the cuneiform sources*. Graz: Weidner, 1967, 70p; RINGER, Johannes. Zur Bewirtschaftung von Dattelpalmgärten während der altbabylonischen Zeit. In: DRIEL, Georg van; KRISPIJN, Theo J. H.; STOL, Marten; VEENHOF, Klaas R. (org.). *zikir šumim: Assyriological Studies presented to F. R. Kraus on the Occasion of his Seventieth Birthday*. Leiden: Brill, 1982, 291-297.

²¹⁸ ZATU 286, p.229 de GREEN/NISSEN.

dúvida sobre sua identificação. Contudo, a questão do “vinho” é mais complexa. O sinal *GEŠTIN*²¹⁹ (traduzido geralmente como “vinho”) consiste na imagem de um tronco de árvore e de um recipiente de material flexível (*DIN*) e, desse modo, muito provavelmente se refere a vinho de palmeira (produzido por fermentação da seiva que goteja de incisões no tronco, captada num recipiente). Essa qualidade de “vinho” parece ter sido a mais comum na Mesopotâmia durante a cultura de Uruk, e o vinho de uvas era mais raro, precisando ser importado das regiões montanhosas do leste.²²⁰ Além do vinho produzido da seiva da tamareira há ainda o mosto de tâmaras, produzido através da fermentação das frutas, que na nomenclatura é freqüentemente confundido ou identificado com uma qualidade de cerveja.²²¹

As conseqüências da administração central das duas formas de tributo descritas acima, que envolvia sempre os armazéns centrais (entrada de tributo em espécie, saída do “financiamento” necessário do tributo em mão de obra), foram as que mais contribuíram ao desenvolvimento da tecnologia e da cultura, principalmente da escrita e de outras formas de comunicação registrada. Tanto os primeiros tabletas com escrita proto-cuneiforme como os primeiros selos cilíndricos conhecidos pertencem à esfera da administração econômica. Não me parece inadequado repetir o lugar-comum de que a escrita nasceu em função da contabilidade: não bastava registrar simples entradas e saídas, como podia ter feito quem administrava um armazém familiar (no caso, um membro da família que soubesse escrever e fazer contas) ou um armazém comunal (no caso, alguém encarregado de controlar a legalidade das saídas) que eram simples depósitos. Era necessário registrar operações muito mais complexas que envolviam gastos de produção, gastos de comercialização, lucros etc.²²²

Enquanto os predecessores dos selos cilíndricos, as bulas e os selos de carimbo, tiveram uma utilidade limitada por causa de seu tamanho limitado, selos cilíndricos podiam selar superfícies maiores de barro úmido e assim garantir o estado inviolado (ou sinalizar a violação) de recipientes, pacotes, portas etc. e, através dos desenhos que portavam, registrar a instituição, função etc. da pessoa que efetivou o selamento. Esses desenhos, além de fornecer inúmeras informações sobre os mais variados aspectos da cultura de Uruk, atestam a organização altamente diversificada e hierarquizada da administração econômica.²²³

²¹⁹ ZATU 202, p.210 de GREEN/NISSEN.

²²⁰ CHARVÁT, 119.

²²¹ Cf. abaixo, Capítulo 3, e RÖLLIG, Wolfgang. *Das Bier im Alten Mesopotamien*. Berlim: Gesellschaft für die Geschichte und Bibliographie des Brauwesens e.V., 1970, 34.

²²² Para um exemplo da complexidade de tais registros, cf. LIVERANI, *Uruk*, 55-59, onde são apresentados também reflexões sobre as particularidades do sistema matemático sexagesimal usado na Suméria.

²²³ As análises e interpretações mais abrangentes nessa área são de Nissen, que publicou também uma rica monografia sobre esse tema: NISSEN, Hans J. *Frühe Schrift und Techniken der Wirtschaftsverwaltung im alten Vorderen Orient: Informationsspeicherung und -verarbeitung vor 5000 Jahren*. Bad Selzdetfurth: Franzbecker, 1991, 222p. Na presente tese

Também a escrita proto-cuneiforme surgiu a partir de ferramentas da administração econômica: fichas (de barro), bulas e tabletas com sinais numéricos e imagens estilizadas e/ou simbólicas de produtos, de outros objetos e também de idéias abstratas²²⁴ que foram sempre mais simplificadas. No entanto, seu aspecto inovativo é tão alto que não é adequado compreendê-la como resultado de um simples desenvolvimento.²²⁵ A forma mais sofisticada dos tabletas administrativos registra no anverso, em várias colunas separadas, os produtos recebidos segundo suas quantidades e origens, e no reverso, novamente em várias colunas, a saída desses mesmos produtos segundo suas quantidades e receptores. Receptores podiam ser pessoas individuais, pessoas com função de distribuição direta e pessoas que representavam instituições. Esse detalhamento permitia, por exemplo, diferenciar entre a distribuição de produtos destinados a servir para o sustento de seres humanos (membros da elite, pagamento de serviços prestados, distribuição de rações [*NINDA*]) e produtos destinados ao “sustento” de divindades, ou seja, oferendas no sentido mais amplo que abrange sacrifícios e materiais para a manutenção do culto.²²⁶

Os espaços físicos para o armazenamento estão ligados aos grandes edifícios das cidades, no caso de Uruk, ao distrito da Eana, o que se evidencia por numerosos achados de selos, tabletas administrativas, jarras etc. Deve-se frisar, porém, que a ausência de quaisquer sinais de instalações de produção mostra mais uma vez que ainda não havia produção centralmente controlada e que também os templos ainda recebiam sua riqueza e o sustento de seu pessoal através de pagamentos de tributos e oferendas rituais, e não através do envolvimento direto na produção. Contudo, o crescimento físico de edifícios identificados como templos, em comparação com o crescimento de casas, é altamente desproporcional e simboliza assim o crescimento da instituição: enquanto casas, no máximo, dobraram em tamanho (de 100 m² para 200 m²), os templos chegaram a um crescimento de 10 m² (por exemplo, 3x3) a 1800 m² (por exemplo, 60x30). O fato de terem existido, ainda assim, pelo menos no fim do PU, *households* maiores possuídos por membros da elite, evidencia-se num exemplo de Kiš, do PGN, onde

foi consultada principalmente a versão mais resumida e atualizada de sua pesquisa, oferecida em NISSEN, *History*, 73-80 e NISSEN/HEINE, 38-39.51. Cf. também LEICK, *Mesopotâmia*, 64-66; LLOYD, 59-61; MIEROOP, *History*, 30-31; POLLOCK, *Mesopotamia*, 94-95; ROAF, *Mesopotâmia 1*, 66-69.70-71; SELZ, *Sumerer*, 33.

²²⁴ A representação de idéias abstratas exige um alto grau de convenção, uma “fidelidade à tradição”, como o chama Selz, e é mais uma prova do alto grau de organização e controle centralizado da sociedade; cf. SELZ, *Sumerer*, 25.

²²⁵ Cf. LIVERANI, *Uruk*, viii.

²²⁶ Também nessa área, as análises e interpretações mais abrangentes são de Nissen (cf. a nota anterior), cf. NISSEN, *History*, 85-89; NISSEN/HEINE, 39-41.51-52; cf. também LEICK, *Mesopotâmia*, 64-66; LLOYD, 55-56; MIEROOP, *History*, 28-31; POLLOCK, *Mesopotamia*, 94-95; ROAF, *Mesopotâmia 1*, 68-69; SELZ, *Sumerer*, 33.

o soberano local (o *EN*) e sua esposa (a *NIN*) administravam não somente o grande edifício escavado (pelos arqueólogos chamado de “palácio”), mas também grandes latifúndios.²²⁷

O aumento da tributação em espécie e em trabalho, tão drástico que foi chamado por Pollock de “tributo em espiral”²²⁸ e que é comprovado, por exemplo, pelo aumento do número das tigelas de rações achadas, é considerado como o principal motivo para o crescente abandono do *hinterland*, embora não haja, por enquanto, nenhum indício de “revoltas camponesas”. Essa reação, por sua vez, pode ser um dos motivos da passagem para uma economia *oikos* com base urbana, durante o PDI. Embora fossem desenvolvidas tecnologias e formas organizacionais que acelerassem o processo da produção (evidência de trabalho “de esteira de produção”, ou seja, execução repetida de atos pormenorizados do processo produtivo geral)²²⁹, em muitas áreas de produção continuava o regime de trabalho intensivo, e a carga de trabalho sobre a maioria das pessoas aumentava sem melhorar sua situação econômica pessoal.²³⁰ Esse desenvolvimento caminha junto com o destaque sempre mais claro de elites que tinham pouco envolvimento na produção direta, mas grande poder em seu controle e também grande consumo de seus produtos, tanto cotidianos como de prestígio e de luxo.²³¹

A matéria prima da grande maioria de bens de prestígio e de luxo foi adquirida através de relações comerciais interregionais e até internacionais. Nesse comércio, que fez também crescer o setor de transporte, os principais itens de “exportação” vinham da produção de lanifícios e couros (mas também da produção agrícola, por exemplo, de alho e várias qualidades de cebolas), à disposição da elite através da tributação ou, com menor freqüência, de *households* organizadas publicamente. A importação de recursos naturais ou bens duráveis concentrava-se em madeiras nobres, mármore, pedra calcária, clorito, obsidiana, lápis-lazúli, cornalina, cobre, prata e ouro.²³²

²²⁷ SELZ, *Sumerer*, 42; POLLOCK, *Mesopotamia*, 101. Pollock aduz o exemplo do Edifício de Tijolos Finos (Edifício *Riemchen*) de Uruk, uma espécie de armazém ou despensa, que continha materiais como jarras de armazenamento e jarras menores, mas, além disso, apenas instrumentos relacionados com atividades cúlitas e não de produção.

²²⁸ *Ibidem*, 96: “*spiraling tribut*”.

²²⁹ Destacam-se aqui a produção de cerâmica “em massa” no disco ou em moldes, tecnologias para a produção mais barata de selos etc.; cf. NISSEN, *History*, 90-91; NISSEN/HEINE, 46-47; POLLOCK, *Mesopotamia*, 100-101; ROAF, *Mesopotâmia* 1, 69-70.

²³⁰ Johnson, Pollock e Leick discutem até a possibilidade de a administração central ter decretado, sem necessidade econômica, trabalhos que exigiam muito tempo, para evitar a ociosidade das massas de mão-de-obra dependente e não especializada e assim prevenir perturbações ou sublevações. Cf. JOHNSON, *Organization*, 121; POLLOCK, *Mesopotamia*, 97-98; LEICK, *Mesopotâmia*, 73.

²³¹ JOHNSON, *Organization*, 112-113.121.125; POLLOCK, *Mesopotamia*, 95-96. Um exemplo concreto que permite as conclusões aqui apresentadas é o consumo diferenciado de carnes nobres e carnes comuns, ou de partes nobres e partes inferiores de certos animais, identificável nos ossos achados, cf. POLLOCK, *Mesopotamia*, 144-145.

²³² ALGAZE, 32-38; LEICK, *Mesopotâmia*, 68-69; MIEROOP, *History*, 35-37; NISSEN, *History*, 110-111; NISSEN/HEINE, 49; POLLOCK, *Mesopotamia*, 113-114; ROAF, *Mesopotâmia* 1, 61.

Concentrando agora a atenção na cidade de Uruk, deve-se registrar em sua área urbana (de 70 hectares no PUI e 100 hectares no PUT) a construção, em regime de corvéia, da enorme muralha que cercava a cidade, e de vários edifícios cerimoniais que são os primeiros exemplos da arquitetura monumental.²³³ No complexo da Eana, onde havia edifícios maiores desde o PUB, foram construídos a partir de 3400 (Uruk V), no âmbito do “Conjunto 1”, entre outros, o Templo de Cones de Pedra, o Templo de Calcário e o Edifício de Pedras (“Cenotáfio”), frente ao Complexo Ocidental. Em IVd, em torno de 3200, iniciou-se a construção de edifícios com tijolos finos tipo *riemchen* (Templo A, B, C, D, E, F, G), e em IVc foi construído o Sagão das Colunas Redondas. Em seguida, em IVb, considerado o período clássico de Uruk, surgiu o “Conjunto 2”. O Templo de Cones de Pedra foi abandonado, e os Templos B, E e F, nivelados. Foram formados dois complexos de edifícios rodeados por muralhas, o maior ao sudeste, o menor ao noroeste. No complexo ao sudeste surgiram o Pátio dos Mosaicos (ou “Templo das Colunas”) e outros edifícios que eram templos e/ou residências do pessoal cúltico. Ao sudoeste foi erguido o Edifício Quadrado, e na extremidade oeste, o Templo dos Mosaicos Cônicos. Em IVa, o plano do Eana foi modificado, construindo-se novos edifícios sobre os alicerces dos antigos: o “Conjunto 3”. Nele, o Templo D, agora o maior edifício, foi completamente reconstruído e restaurado, novamente em forma de T, mas agora sobre um terraço. Ao noroeste dele foi reconstruído o Templo C, conforme sua forma anterior, e ainda o Sagão das Colunas e o Grande Pátio cujos reservatórios de água podem ter tido uma função cultual (representação do Abzu?). Num outro complexo, ao noroeste, o Edifício *Riemchen* substituiu o Templo de Cones de Pedra, e foram construídos um novo Palácio (E, Palácio de Recepção), o Edifício de Sagão, e o Templo Vermelho. No fim da Fase IVa, tudo isso foi nivelado, e a Fase III, já correspondente ao PGN (3000), evidencia o novo complexo da Eana, agora murado e sobre um terraço (“Conjunto 4”). Os templos e palácios desse terraço eram todos construídos em tijolo fino tipo *riemchen*, e o terraço foi cercado de pátios, entre eles o Pátio dos Sacríficos. Ainda no mesmo século, o terraço foi ampliado e recebeu sua forma de L, e foi acrescentado o Edifício M onde foram encontrados objetos cúlticos de qualidade e valor altíssimos, entre eles o “Vaso de Uruk”. No Complexo Oriental, onde existiam templos subseqüentes desde o PUB, foi construído o Templo Branco, sobre uma plataforma de 11 m de altura.

Cálculos modernos da mão de obra necessária para o mero erguimento de edifícios de tal tipo, sem considerar seu acabamento sofisticado e artístico, existem somente para o PDI, mas indicam que são necessários, durante vários anos, milhares de operários masculinos adultos no trabalho imediato,

²³³ Para as descrições que seguem, cf. HEINRICH, *Text*, 61-83, e HEINRICH, Ernst. *Die Tempel und Heiligtümer im alten Mesopotamien, Band 2: Abbildungen*. Berlim: de Gruyter, 1982, no.75-84.89.90.94-96. Outras obras de destaque que oferecem fotos e/ou desenhos dos achados arqueológicos de Uruk: JAKOB-ROST, *Museum*, e ROAF, *Mesopotâmia 1*.

sem contar homens e mulheres que trabalhavam fornecendo materiais, serviços de ajudante etc.²³⁴ Há alguns documentos relacionados com “obras públicas” que oferecem detalhes da corvêia etc. nelas empregada. Trata-se não somente de tabletes administrativos, mas também de inscrições nas próprias obras, por exemplo, nos “pregos” de barro ou de bronze ritualmente enterrados junto aos alicerces.²³⁵

1.3.3.3 Aspectos sócio-econômicos no Período Dinástico Inicial (PDI, 2900-2350)

O PDI, o primeiro período literário, oferece uma abundância de informações sobre o setor da economia que podem ser apuradas tanto de textos quanto da cultura material. Sua principal característica é a gradual transformação da economia tributária em economia *oikos*.

Já comentei acima brevemente o termo *household* (inglês, em alemão: *Haushalt*, em sumério e acádio: *é* e *bitum*). Em inglês e alemão, esse termo indica duas esferas cuja tradução portuguesa exige dois termos diferentes: o governo ou gerenciamento de uma casa no sentido do espaço doméstico com seus afazeres e sua produção e administração, e a administração econômica de um “empreendimento” econômico, geralmente organizado por uma entidade jurídica, principalmente pública. Na sumerologia, o termo *palace household* ou *temple household* (alemão: *Palastwirtschaft* ou *Tempelwirtschaft*, economia do palácio ou do templo) foi (e ocasionalmente é) usado para se referir a um modelo econômico da Antigüidade, descrito por economistas do século 19 e 20 EC.²³⁶ Essas descrições usam geralmente o termo “*oikos-Wirtschaft*”, “*oikos-Haushalt*” ou “*oikos economy*” (economia *oikos*), na intenção de o emprego do termo grego *oikos* servir para se referir claramente ao uso no sentido do segundo aspecto mencionado. O uso do termo *oikos* (plural: *oikoi*) em vez de *household*, para esse tipo de economia, está proliferando na assiriologia desde a sua retomada por Ignace Jay Gelb²³⁷, e seu conceito foi adaptado mais concretamente para a situação suméria por Jean-Pierre Grégoire e Joachim Renger. Em sua publicação mais atual, Renger define o termo como segue:

O termo economia *oikos* – compreendido como tipo ideal – abrange dois aspectos: primeiro, que o *Haushalt* (*oikos*) do soberano seja idêntico, em termos de instituição e espaço, com o Estado respectivamente o território do Estado. E o termo indica, além disso, que quase tudo que é produzido no *Haushalt oikos* é também consumido no *Haushalt*. O sustento dos membros do *Haushalt* é garantido na forma de um sistema redistributivo, por meio de rações em espécie. Somente bens estratégicos, isto é, bens que são indispensáveis para o funcionamento e para a reprodução do *Haushalt*, como, por

²³⁴ Cf. abaixo, a nota acerca do novo terraço de Uruk.

²³⁵ Cf., entre os achados posteriores, por exemplo, os do reinado de Entemena, em Selz, *Sumerer*, 54.

²³⁶ Karl Rodbertus, Karl Bücher, Max Weber e Moses I. Finley. Bücher e Weber elaboraram o tipo ideal do *oikos* no exemplo de Priamo, o lendário rei de Tróia.

²³⁷ GELB, Ignace Jay. Household and family in Ancient Mesopotamia. In: LIPINSKI, Edward. *State and Temple economy in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 10th to the 14th of April 1978*. Lovânia: Department Orientalistiek, 1979, 1-99.

exemplo, metais e bens de luxo e de prestígio para a elite, são trazidos para dentro de um *Haushalt* através do comércio de longas distâncias.²³⁸

Ele concretiza a situação da economia *oikos* no PDI com a seguinte observação, comentando o palácio e o templo:

Praticamente toda a população está integrada nessas duas instituições. Como forças de trabalho dependentes, é obrigada a prestar serviços com toda a sua força de trabalho. Fornece o potencial da mão de obra necessário para a reprodução da sociedade e é sustentada através da redistribuição do produto produzido, em forma de rações em espécie – na maioria dos casos diariamente, mas também mensalmente. Essas rações garantem o mínimo necessário para a existência.²³⁹

Como observaram tanto Joachim Marzahn como Hans Neumann, em sua reação à descrição de Renger, o modelo da economia *oikos* é útil para descrever os grandes empreendimentos da elite, ou seja, *households* institucionais, especialmente de seus latifúndios e ergasterias, em sua mistura de aspectos “públicos” (em benefício do Estado) e “privados” (em benefício da riqueza de pessoas particulares, da elite do Estado)²⁴⁰, mas não deve ser aplicado com rigidez extremada e principalmente não deve ser entendido como sistema completamente fechado.²⁴¹

Deve ser retificada também a antiga idéia de que as *oikoi* do PDI tivessem sido exclusivamente dos templos, ou seja, de que as cidades não eram cidades-estado, mas cidades-templo, tendo suas economias controladas pelo respectivo templo principal. Na década de 20 e 30 do século 20, Anna Schneider e Anton Deimel²⁴² elaboraram essa hipótese conforme os textos disponíveis naquele momento: os textos de Lagaš, do PDI III, especialmente aqueles que evidenciam a chamada “reforma” de Urukagina que fez com que todas as posses institucionalizadas aparecessem como posses das divindades. Na esteira da revisão de textos descobertos nas décadas seguintes, Igor Diakonoff e Gelb²⁴³ começaram a questionar essa visão, o que finalmente levou a uma compreensão mais ampla

²³⁸ Renger, Johannes. Wirtschaftsgeschichte des Alten Mesopotamiens: Versuch einer Standortbestimmung. In: Hausleiter, Arnulf; Kerner, Susanne; Müller-Neuhof, Bernd (org.). *Material Culture and Mental Spheres. Rezeption archäologischer Denkmäler in der Vorderasiatischen Altertumskunde; Internationales Symposium für Hans J. Nissen, Berlin, 23-24. Juni 2000*. Münster: Ugarit-Verlag, 2002, 239-265. Cf. também Grégoire, Jean-Pierre; Renger, Joachim. Die Interdependenz der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Strukturen von Ebla: Erwägungen zum System der Oikos-Wirtschaft in Ebla. In: Hauptmann, Harald; Waetzold, Hartmut (org.). *Wirtschaft und Gesellschaft in Ebla*. Heidelberg: Heidelberger Orientverlag, 1988, 211-224.

²³⁹ Renger, Johannes. Wirtschaftsgeschichte, 241.

²⁴⁰ Que estas esferas estavam frequentemente misturadas, mostram os documentos econômicos da rainha Baranamtara, cf. Asher-Greve, *Frauen*, 150-151.

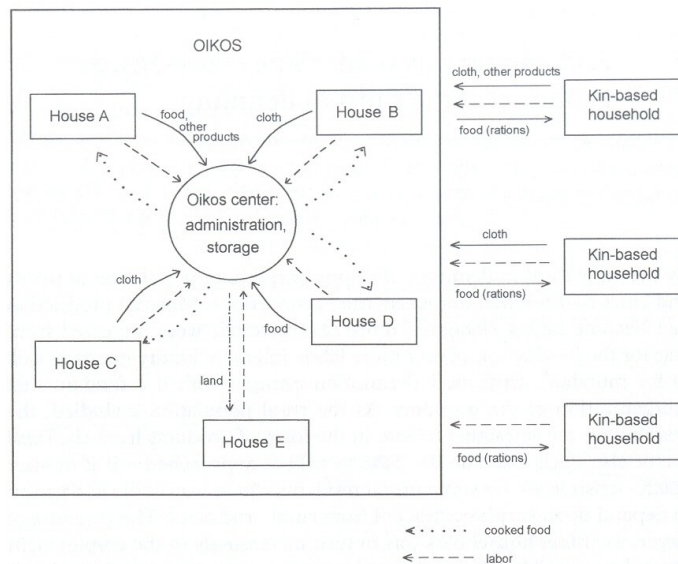
²⁴¹ Neumann, Hans. Die sogenannte Oikos-Ökonomie und das Problem der Privatwirtschaft im ausgehenden 3. Jahrtausend v. Chr. in Mesopotamien; Bemerkungen zu J. Renger: Wirtschaftsgeschichte des Alten Mesopotamiens; Versuch einer Standortbestimmung, 273-289; e Marzahn, “Oikos”, *passim*.

²⁴² Schneider, Anna. *Die Anfänge der Kulturwirtschaft: die sumerische Tempelstadt*. Essen: Baedeker, 1920, 120p; Deimel, Anton. *Sumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas und seiner Vorgänger*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1931, 113p.

²⁴³ Diakonoff, Igor M. The rise of the despotic state in Ancient Mesopotamia. In: Diakonoff, Igor M. *Ancient Mesopotamia: socio-economic history; a collection of studies by soviet scholars*. Moskau: Nauka, 1969, 173-203; Gelb, Ignace Jay. On the alleged temple and state economies in ancient Mesopotamia. In: *Estratto da Studi in Onore di Edoardo Volterra*, 6. Milão: Giuffrè, 1969, 137-154.

dos vários tipos de economia *oikos* que conviviam na Suméria. Nesse sentido podemos compreender o templo (a “casa” da divindade $x = é.d x$) e o palácio (a “casa grande” = $é.gal$) como uma “empresa” entre outras, apenas mais poderosa, em todos os seus aspectos.

Além do mais sabe-se hoje que a economia *oikos*, com seu planejamento e sua administração centralizados, nunca suplantou inteiramente a economia de tributação com sua produção em *households* familiares (*kin-based*), mas que o crescente aperfeiçoamento de unidades de economia *oikos* reduziu, ao longo do PDI, a importância e o valor da tributação. As pessoas “empregadas” nas *oikoi* institucionalizadas exerciam seus trabalhos em regime de escravidão e em outras formas de trabalho dependente, de modo que sua produção afluía diretamente para os donos ou donas da *oikos*, em troca de rações. Ainda assim, para todo o PDI é atestada (em documentos de compra e venda etc.) a posse privada de terras, oficinas etc. e a venda privada de seus produtos, mas também um grande endividamento, gerado principalmente por dívidas na tributação. Esse modelo mais complexo e menos ideal e fechado²⁴⁴, que é a base para minhas respectivas interpretações ao longo dessa tese, é visualizado por Pollock no gráfico reproduzido abaixo: das *households* familiares vão para o centro força de trabalho e produtos como alimentos e vestimenta, e do centro para as *households* familiares vão terras ou rações, eventualmente alimentos cozidos.²⁴⁵



5.1 Oikoi and kin-based households

²⁴⁴ Um exemplo concreto para a mistura da produção em *households* institucionalizados e *households* familiares é esboçado, com ricos detalhes, por MIEROOP, *City*, 145-158, para a produção de pão e de cerveja (cf. também LIVERANI, *Uruk*, 32-36 para o “ciclo da cevada”, e 36-40 para o “ciclo da lã”).

²⁴⁵ POLLOCK, *Mesopotamia*, 117-120, gráfico na p.119. Cf. também os comentários mais genéricos sobre a economia *oikos* em: LIVERANI, *Uruk*, 60-62; MIEROOP, *History*, 53-54; NISSEN, *History*, 139-141; SELZ, *Sumerer*, 48-49.

É somente nesse período do PDI que foi construído o enorme sistema de canais de irrigação, tão bem conhecido que foi considerado, por muito tempo, a motivação principal, se não a única, para o surgimento de cidades-estado.²⁴⁶ Para informações sobre as construções monumentais empreendidas na área central de Uruk dependemos exclusivamente das evidências diretas arqueológicas e de sua interpretação. Essa área, abrangendo o Complexo Ocidental (terraço com o Templo Branco) e o Complexo Oriental (Eana), sofreu uma total re-estruturação e reconstrução. Foi levantado um terraço que era tão gigantesco que compreendia os dois complexos: o antigo terraço ocidental (onde o Templo Branco tinha caído em ruínas) ficou enterrado nele, e foi incorporada também a Eana, tendo os seus edifícios antigos nivelados (“Conjunto 5”). Somente para o erguimento desse terraço, de 330.000 m³, Nissen calcula uma mão de obra de 1.500 homens adultos trabalhando 10 horas por dia, por cinco anos.²⁴⁷ Os investimentos nas construções dos edifícios erguidos sobre ele, entre palácio, templo, armazéns e outros prédios administrativos (todos eles não preservados), são literalmente incalculáveis. Também a construção da enorme muralha da cidade, de uma extensão de quase 10 km e equipada com 900 torres, lembrada em textos míticos, deve ter consumido “uma fortuna” em material e rações. Quanta riqueza corria, além de para essas “obras públicas”, para a vida pessoal de membros da elite, mostra o “Cemitério Real de Ur”. Apenas no caso de poucas sepulturas pode ser provado que eram efetivamente de membros da família real, mas os tesouros não deixam dúvida de que também as outras eram de membros das famílias da mais alta elite.

Entre as infinitas notícias sobre a administração geral e situações individuais das numerosas economias *oikos* nas diversas cidades-estado do PDI (que infelizmente não incluem Uruk), é instrutivo apresentar o exemplo de Lagaš/Ĝirsu, do PDI III.²⁴⁸ Até o reinado de Lugalanda (*ensí*) + Baranamtara (*dam.ensí*), o penúltimo casal de soberanos de Ĝirsu (capital da cidade-estado de Lagaš), cada *dam.ensí* tinha sua própria *oikos*, chamado de *é.É.MÍ* (Casa [economia, *household*] da Casa da Mulher). A *oikos* de Baranamtara era um empreendimento extremamente amplo que abrangia principalmente partes da produção agro-pecuária (inclusive hortas e pomares) e do processamento de seus produtos (laticínios, cerveja) e da produção de madeira em latifúndios, artesanato e produção têxtil em oficinas ou ergasterias, pesca e comércio internacional. Também Lugalanda e duas filhas do casal, Gemenanše e Mišaga, tinham suas próprias *oikoi*. Sob o último casal de soberanos, Urukagina + Šagšag, a *é.É.MÍ* foi renomeada em “*é.dba.ba6*”, “Casa (= Templo) da (deusa) Baba” (ou Baú, esposa

²⁴⁶ NISSEN, *History*, 130; NISSEN/HEINE, 60-61.

²⁴⁷ NISSEN/HEINE, 57-58.

²⁴⁸ Cf. para o seguinte: ASHER-GREVE, *Frauen*, 150-155; BAUER, *Geschichte*, 433-434.445-493.532-; MIEROOP, Marc van de. Women in the economy of Sumer. In: LESKO, Barbara. Women's earliest records from ancient Egypt and Western Asia: Proceedings of the Conference on Women in the Ancient Near East, Brown University, Providence Rhode Island, November 5-7, 1987. Atlanta: Scholars Press, 1987, 53-66; POLLOCK, *Mesopotamia*, 120-121; SELZ, *Sumerer*, 55-57.

de Ninĝirsu, o deus da cidade de Lagaš), mas a administração permaneceu com a *nin*, neste caso, com Šagšag, que provavelmente continuou recebendo a maioria dos benefícios gerados por essa *oikos*.

Um texto que faz parte dos chamados “Textos de Reforma de Urukagina” o expressa assim:

Na *oikos* do Soberano (*é.ensí*), nos campos do Soberano, Ninĝirsu é instalado como senhor (*lugal*).

Na *oikos* da Casa da Mulher (*é.É.Mí*), nos campos da Casa da Mulher, Baba é instalada como sua senhora (*nin*).

Na *oikos* das Crianças (*é.nam.dumu*), nos campos das Crianças, Šulšagana [filho de Ninĝirsu e Baba] é instalado como senhor (*lugal*).²⁴⁹

Esses textos “de reforma” alegam a intenção de pôr um fim aos abusos de altos funcionários do palácio e dos templos, mas Pollock sugere que essa parte de sua “reforma” visava, antes, “desviar a atenção dos benefícios econômicos que a família real tirava de suas propriedades, embrulhando-os no manto da piedade religiosa.” Especialmente interessante é sua próxima observação, remetendo a Marc van de Mieroop e Kazuya Maekawa: “Em sua nova encarnação piedosa, o número de trabalhadores/as dependentes foi expandido consideravelmente.”²⁵⁰

Além disso, Nissen observa que certas passagens nos “Textos de Reforma” foram tradicionalmente interpretadas no sentido de que as unidades econômicas em questão teriam originalmente pertencido às divindades, teriam sido usurpadas pela família real e seriam agora devolvidas aos seus donos originais pelo soberano piedoso, Urukagina, na tentativa de restaurar a ordem antiga. Hoje existem dados que levam a supor que o contrário seja certo. Nessa última fase do PDI, PDI III, houve tentativas de fortalecer o particularismo de certas cidades-estado fortes, e é nessa conjuntura que se enfatiza a idéia de que cada cidade era a propriedade de uma divindade específica. Nessa base, Nissen levanta a seguinte proposta:

Olhando desde esse ponto de vista, essa forma de estado seria a última tentativa de reunir todas as suas forças contra a centralização e dar-lhes uma estrutura. Essa interpretação significaria que poderíamos definir precisamente o lugar histórico no qual foi criada essa forma rígida, a “cidade-templo”, e que poderíamos interpretá-la como uma reação a tentativas crescentes de centralização e também fixar seu quadro cronológico para a última fase do Período Dinástico Inicial III. Quando os “textos de reforma” de Urukagina produzem a impressão de descreverem a restauração de uma ordem antiga, isso corresponde provavelmente exatamente à sua intenção original. Nesse caso, o texto pode ser encaixado na categoria de tentativas de legitimar conceituações pessoais ou novas idéias, remetendo a uma “tradição” fictícia. A forma rígida de cidades-templo foi freqüentemente considerada o protótipo da constituição política e econômica do país todo e de todo o período inicial, o que é uma generalização inadmissível. Mais corretamente, representa a contrapartida do conceito do estado centralizado que é muito claramente limitado no tempo e possivelmente também no espaço.²⁵¹

²⁴⁹ Ukg. 4,9,7-21 (= 5,8,16-27), em STEIBLE, *Altsumerische Inschriften*, 301-303 (cf. Ukg. 1, 1”-10”, 285).

²⁵⁰ POLLOCK, *Mesopotamia*, 120. A “piedade” frisada por Pollock manifesta-se especialmente na conclusão do texto Ukg. 4,12,13-28 (= 5,11,20-12,4), em STEIBLE, *Altsumerische Inschriften*, 309-311: “Os habitantes de Lagaš que viveram sob usura, sob (...) pesado, falta de cevada, roubo, assassinato - desses [males?] ele os purificou; ele decretou a liberdade disso. Para que a viúva e o órfão não estivessem entregues aos poderosos, Urukagina concluiu uma aliança com Ninĝirsu.”

²⁵¹ NISSEN, *History*, 147-148. Deve-se lembrar que, nas primeiras décadas das análises de textos cuneiformes, esses textos de Lagaš/Ĝirsu eram os únicos (ou ao menos os primeiros) textos econômicos conhecidos, o que levou à citada generalização da estrutura ali alegada com respeito de toda a região da Suméria, inclusive no PU.

Mesmo se esta proposta de Nissen não for pertinente em todos os seus pormenores, por exemplo, na fixação da cidade-templo para apenas a última fase do PDI III, ou seja, para as últimas décadas antes do Império Sargônico, é atualmente a interpretação que mais adequadamente condiz com as fontes disponíveis e especialmente com sua interpretação não ingênua ou fundamentalista.²⁵²

No PDI III, grande parte da agricultura em hortas e pomares estava também planejada e organizada pela administração central. Isso teve, para a elite, também a vantagem de poder combinar a produção de hortaliças e frutas com a produção de madeira (extremamente importante e cara por causa de sua escassez), no chamado sistema de “plantio em andares”. Nesse tempo aparecem os primeiros indícios de uma produção de tâmaras em regime *oikos*. Por exemplo, a maior produção dos cinco pomares pertencentes à *oikos* do templo de Baba de Lagaš era a de tâmaras (seguida por uvas, maçãs e figos).²⁵³ Ainda assim, as rações normais consistiam em cevada, azeite e lã; apenas em ocasiões especiais acontecia a distribuição de farinha, pão, vestimenta, peixe, laticínios, frutas, carne ou cerveja. No entanto, pessoas de posição mais alta podiam regularmente receber produtos preparados (alimentos cozidos, pão, cerveja, tecidos). O fato de que as rações “cotidianas” de gente “comum” ofereciam pouca fartura, pode ser também um aspecto do dito sumério: “O que é graça? Cerveja! O que é desgraça? Guerra!”²⁵⁴

1.3.3.4 Aspectos sócio-econômicos no Período da Dinastia Sargônica (PDS, 2350-2200)

Dispomos de poucos dados econômicos concretos para esse período, devido à limitação dos trabalhos arqueológicos, principalmente por ainda não ter sido encontrado nenhum arquivo administrativo central de um dos soberanos dessa dinastia (tabletes administrativos desse período foram encontrados somente em Susa, em Gasur e em Tell Brak, no norte da Mesopotâmia). Espalhados sobre o Império Sargônico encontram-se, por exemplo, armazéns, postos de controle das vastas rotas comerciais e militares, quartéis de tropas de ocupação (por exemplo, Sargão alega um contingente constante de 5.400 soldados em Ur) etc. São conhecidos também alguns documentos com dados de sua manutenção, e estelas de vitória que oferecem dados e números de interesse econômico. Contudo, desconheço pesquisas que calculassem, por exemplo, os números de soldados e

²⁵² Para o abandono do conceito da cidade-templo como forma básica da organização econômica da Suméria, cf. também LIVERANI, *Uruk*, 60-61 (que aduz o exemplo muito pertinente da caracterização de Veneza do séc. 16 EC como “cidade mercantil” e de Manchester do séc. 19 EC como “cidade industrial”, sem que isso afirmasse que toda a população dessas cidades teria estado envolvida no comércio ou empregada em fábricas); MIEROOP, *City*, 9.

²⁵³ BAUER, *Geschichte*, 536-537; SELZ, *Sumerer*, 57-58; POLLOCK, *Mesopotamia*, 120.

²⁵⁴ ETCSL 6.00.202; 6.1.07.98.

de outras pessoas envolvidas nas grandes campanhas militares e os gastos de sua manutenção (na medida em que estes não eram resolvidos por saques e requisições nas regiões onde passavam).²⁵⁵ Isso está também relacionado com a tendência das fontes de aumentar ou diminuir os números dos próprios exércitos e dos exércitos inimigos, conforme seus interesses e fins de propaganda.

Mecanismos de centralização econômica podem ser verificados já sob Sargão e devem ter prevalecido, na medida em que seus sucessores conseguiam impô-las, durante os 150 anos desse império. Por exemplo, medidas e pesos foram unificados para o império inteiro, e Sargão alega que os navios comerciais que vinham do Golfo Pérsico (de Dilmun = Barain etc. na Costa Árabe e ocasionalmente da região do Indo) continuavam até a cidade de Acad. Seja que isso deve ser entendido literalmente, seja que é uma maneira de dizer que o monopólio desse comércio pertencia a Acad, medidas desse tipo prejudicaram certamente as economias de outras cidades, no caso de Ur e de Lagaš. Embora a maioria das terras da Suméria pareça ter permanecido sob a administração local, gerando para o imperador apenas tributos, sabe-se de militares que recebiam latifúndios confiscados, e há documentos sobre compras de grandes parcelas de terras no norte da Mesopotâmia.²⁵⁶

1.3.3.5 Aspectos sócio-econômicos no Período dos Gutis (PG, 2193-2112)

Entre as pouquíssimas notícias conhecidas desse período encontra-se uma que pode ser considerada sintomática: Urbaba de Lagaš investiu amplamente na reconstrução de templos e do sistema de irrigação. Deve-se supor atividades econômicas semelhantes nas outras cidades-estado, como um dos aspectos de retomar e fortalecer sua independência e de colocar, ao mesmo tempo, as bases para uma posição favorável na nova fase de competição entre elas.²⁵⁷

1.3.3.6 Aspectos sócio-econômicos no Período da Terceira Dinastia de Ur (Ur III, 2112-2004)

Este período é bem documentado devido aos trabalhos arqueológicos em Ur, mas a documentação tem a desvantagem de estar muito concentrada na “capital” desse estado, a cidade de

²⁵⁵ Documentos do PBA (500 anos mais tarde) podem oferecer uma noção de tais números, cf. POZZER, Kátia Maria Paim. *Les archives privées de marchands a Larsa pendant la deuxième moitié du regime de Rim-Sin*. Lille: ANRT, 2003, 425p.

²⁵⁶ LEICK, *Mesopotâmia*, 117-118; MIEROOP, *History*, 61-62; NISSEN, *History*, 168-170; NISSEN/HEINE, 76-77; POSTGATE, *Mesopotâmia*, 40-41; ROAF, *Mesopotâmia 1*, 96-97; SELZ, *Sumerer*, 65-67.

²⁵⁷ LLOYD, 147; SELZ, *Sumerer*, 76.

Ur. Para ela, seu *hinterland* e suas relações econômicas regionais ou nacionais podem-se distinguir quatro tipos diferentes de *household*:

- a) latifúndios (cerca de 50-200 hectares), geralmente administrados pelos templos, no âmbito de um *ma.da* (estado territorial);
- b) oficinas para a produção têxtil, o processamento de cereais ou a produção de bens de prestígio; nos dois primeiros casos em grandes ergasterias;
- c) *households* de distribuição, por exemplo, o grande centro de concentração e distribuição de gado da cidade de Puzriš-Dagan;
- d) *households* funcionais, por exemplo, a *é.sukkal* – a *household* dos mensageiros onde estavam reunidas as tarefas administrativas do Estado inteiro, ou postos na estrada;
- e) as *households* próprias do soberano, dos membros do clã governante e de altos funcionários de estado e culto. Essas *households* estavam vinculadas ao cargo e não eram hereditárias.

Alguns dados concretos podem oferecer uma idéia dos tamanhos que podiam ser alcançados: calcula-se que somente em torno de Ur trabalhavam 13.200 tecelãs e tecelãos. Na região de Lagaš, quase todo o solo arável era cultivado em aproximadamente 15 latifúndios templares, principalmente com cevada que deu anualmente mais de 75 milhões de litros de grãos. Geralmente, dois quartos eram gastos com rações, o terceiro era a taxa do rei, e o último quarto ficava com o sacerdócio que vendia sua maior parte e usava o restante para a próxima seara, para oferendas, outras rações etc.²⁵⁸

As atividades de todas essas *households* estão reunidas sob o teto da grande *household* patrimonial do soberano. Nesse sentido pode-se considerar o sistema econômico de Ur III como economia dominada quase inteiramente pelo Estado, do modo como as teorias antigas o supunham para a alegada “cidade-templo” dos períodos anteriores.²⁵⁹

1.3.4 Aspectos religioso-ideológicos

Optei pela junção de aspectos da religião e da ideologia nesse Item 1.3.4 não somente por motivos práticos, no sentido de apresentar assim organicamente “idéias” que se manifestam nas diferentes culturas. No caso da Suméria, ela é especialmente indicada porque aqui se mostra com

²⁵⁸ JONES, Tom Bard; SNYDER, John William. *Sumerian Economic Texts from the Third Ur Dynasty*. Minneapolis: University of Minnesota, 1961, 41-61.

²⁵⁹ RENGGER, Wirtschaftsgeschichte, 243-244; LIVERANI, *Uruk*, 60-61.

grande clareza o fenômeno que perpassa todas as culturas, mas que poderia ser considerado como tão “natural” que já não é percebido: grande parte das ideologias que sustentam a organização sócio-político-econômica é baseada em idéias religiosas e nos valores éticos correspondentes. Assim, esta opção conecta consciente e deliberadamente duas dimensões muitas vezes separadas, na intenção de tornar essa interdependência visível e interpretável.

1.3.4.1 Aspectos religioso-ideológico no Período Neolítico (PN, 8000-4000)

Desde que existem culturas existem evidências de que os seres humanos que as construíram contavam com e criam em fenômenos e forças que ultrapassam a vida com suas forças e capacidades sensivelmente perceptíveis, aquela vida que se estende entre o nascimento (ou melhor, a geração) e a morte. Essa condição humana, também chamada de consciência espiritual, abertura metafísica ou filosófica, é aqui considerada como “religiosa” e como princípio de tudo que se evidencia na Suméria no culto a forças divinas, especialmente divindades, sejam elas antropomórficas ou não.

As evidências neolíticas dessa condição e disposição religiosa que chegaram até nós manifestam-se em costumes funerários e artefatos que vão desde pequenas estatuetas e instalações cúlticas domésticas até grandes templos e monumentos. No caso de costumes funerários, posições (a posição fetal) ou direções (a vista voltada para o nascer do sol), locais (dentro da casa, debaixo de um “altar doméstico”) e principalmente os enxovais funerários (comida, bebida, objetos de uso cotidiano ou de prestígio, amuletos, estatuetas de divindades etc.) mostram que havia a fé na vida pós-morte e em forças que podiam dar e proteger essa vida ou tirá-la e prejudicá-la. No caso dos artefatos há pinturas rupestres e objetos, como pedras trabalhadas ou cerâmicas, principalmente estatuetas, com detalhes interpretáveis como evidência de religiosidade. Conhecem-se também instalações em casas familiares, grutas ou edifícios específicos que podem ser interpretadas como lugares de culto.

No que diz respeito a estatuetas chama a atenção que, em todas as culturas européias e asiáticas conhecidas do PN, aparecem quase exclusivamente estatuetas femininas que em geral acentuam o triângulo púbico (a vulva) e/ou os seios e que muitas vezes são de estatura gorda, acentuando assim aspectos de vida, fertilidade e fartura. Hoje em dia não são apenas as/os estudiosas/os feministas, mas também boa parte de outras e outros, que interpretam esse fenômeno como evidência de a primeira representação do divino e até da divindade ter sido feminina. O corpo feminino, com seus mistérios de gerar, dar e nutrir a vida, e de derramar (sem violência) sangue

segundo as fases da lua, oferecia-se quase “naturalmente” para tal representação. Somam-se a isso as atribuições culturais às funções e tarefas de mulheres que dizem respeito à administração e preparação de alimentos, e aos cuidados com crianças e pessoas doentes e idosas.²⁶⁰

Verificando esses aspectos na Suméria, percebe-se que todos eles já estão plenamente desenvolvidos na Cultura de Ubaid que se mostra, nesse aspecto, herdeira das culturas anteriores de Halaf e Samarra (até hoje evidenciadas quase exclusivamente no norte da Mesopotâmia). Estatuetas de argila cozida que representam corpos femininos, com destaque para seios, ventre e vulva, foram encontradas em todos os sítios arqueológicos onde se avançou para esta camada antiga (Ubaid, Eridu, Ur e Tell Awayli), em casas e em sepulturas.²⁶¹ Estatuetas masculinas estão quase ausentes.²⁶² Também as sepulturas (principalmente escavadas em Eridu, Ubaid e Ur) mostram todo tipo de oferendas e enxovais funerários.²⁶³

Os primeiros edifícios da Suméria interpretados como templos foram escavados em Eridu²⁶⁴ e em Uruk. Dos dois sucessivos templos de Uruk (Templo I e Templo II), pouco foi preservado, mas é evidente que sua planta era tripartida, com uma sala central onde havia lugares preparados para fogueiras, o que geralmente indica a queima de oferendas e sacrifícios.²⁶⁵

Os templos de Eridu devem ser compreendidos no contexto da situação geográfica especial dessa cidade: estava construída numa laguna, sobre uma colina dentro de uma depressão que ficava cerca de 6 m abaixo do terreno circundante, pantanoso, acumulando assim águas subterrâneas e da superfície em medida variável, conforme as chuvas. Em sumério, “laguna” é *ab.zu*, e essa palavra torna-se, em tempos sumérios posteriores, o nome da residência de Enki, o “deus das águas doces”, e em tempos muito posteriores, através do grego ἀβύσσος (*abyssos*, sem fundo) e do latim, o português “abismo” (e o inglês *abyss* etc.).²⁶⁶

Os primeiros dos 17 templos sucessivos de Eridu estavam construídos sobre uma plataforma de um metro de altura que foi sucessivamente aumentada. No período de Ur III foi finalmente

²⁶⁰ CHARVÁT, 4-5; RUETHER, *Goddesses*, 2005, 13-40; SCHROER/KEEL, 59-62.

²⁶¹ CHARVÁT, 47-48; LLOYD, 45-47; ROAF, *Mesopotâmia 1*, 54; SCHROER/KEEL, 110-111.

²⁶² CHARVÁT, 91; LLOYD, 46-47 (um dos raros exemplos, encontrado em Eridu, é reproduzido como no.16 na p.47); ROAF, *Mesopotâmia 1*, 54; SCHROER/KEEL, 110-111.

²⁶³ CHARVÁT, 47-48.91-92; POLLOCK, *Mesopotamia*, 197-204.

²⁶⁴ Até recentemente, as escavações de Eridu eram praticamente nossa única fonte de informação para o Pub.

²⁶⁵ HEINRICH, *Text*, 27.32-33, e as figuras em HEINRICH, *Abbildungen*, no.71.74; LLOYD, 38; ROAF, *Mesopotâmia 1*, 53.

²⁶⁶ Cf. LEICK, *Mesopotâmia*, 24-25; MAISELS, 139.

construído sobre ela um terraço alto de várias plataformas, um zigurate.²⁶⁷ Na Fase Ubaid I (cerca de 4900), no Nível XIX e XVIII de Eridu, o edifício sobre a plataforma consistia numa única sala de 3 x 3 m, construída de adobe, mas no Nível XVII e XVI foram-lhe acrescentados um nicho (“nicho cúlrico”) e duas pequenas plataformas internas, uma dentro do nicho e outra no centro da sala. A plataforma do nicho era provavelmente o pedestal para a estátua de uma divindade ou seu símbolo. A do centro deve ter sido um altar para sacrifícios e/ou oferendas, pois apresentava traços de fogo e cinzas.²⁶⁸ Nos níveis posteriores, XI-VI, das Fases Ubaid III e IV, os edifícios ficavam sempre maiores, eram tripartidos e com paredes exteriores do tipo “nichos e botaréis”. O plano tripartido corresponde ao plano das casas contemporâneas em geral, mas com a diferença de que a ala central das casas estava descoberta, e a ala central dos templos, coberta.

A sala central, ladeada por compartimentos menores em ambos os lados, era muito comprida (4,50 x 12,20 m), mas não tinha mais nicho. Na extremidade onde os edifícios anteriores tinham o nicho ficava um pedestal debaixo do qual foram encontradas, enterradas, numerosas roscas de barro, aparentando serpentes.²⁶⁹ O altar encontrava-se no Nível IX na parede direita e a partir do Nível VII no centro, na outra extremidade. Nos templos dos Níveis IX e VI foram encontradas cinzas e espinhas de peixes, não *in situ* sobre os altares, mas, como destacam os escavadores, ao menos “depositadas num compartimento adjacente” (em vez de simplesmente jogadas fora). Ali foram queimadas com outros restos de alimentos, o que Leick interpreta como sinal adicional de se tratar de oferendas.²⁷⁰ Charvát, em contraste, designa estes resquícios laconicamente como “*domestic rubbish*” (lixo doméstico), tomando-os, juntamente com pequenos objetos cotidianos, como indício da “natureza profana” do uso do edifício, embora acrescente:

... mas achados acima da média como partes de uma jarra de obsidiana, um selo retratando um inseto (?) e uma escultura de serpente de argila pintada implicam ou a presença de indivíduos da elite ou certas atividades extraordinárias.²⁷¹

Mesmo levando em conta as dificuldades ideológicas de Charvát em admitir a presença de certos aspectos religiosos, o contraste de interpretação é sintomático. Para facilitar a descrição, assumi os termos “templo”, “altar” e “sacrifícios e/ou oferendas”, até recentemente usados com grande

²⁶⁷ Para os templos de Eridu em geral, cf. HEINRICH, *Text*, 24-26.28-29; HEINRICH, *Abbildungen*, no.60-65.

²⁶⁸ Safar, Lloyd e Roaf chamam a plataforma do nicho de “altar”, entendendo-a como suporte de uma estátua ou de um símbolo de uma divindade, e a plataforma central de “mesa de sacrifícios” (*offering table*). Essa terminologia pode causar confusão diante do uso geral de “altar” para mesas de sacrifícios ou oferendas. Ao longo dessa tese será usado o termo “altar” para uma instalação elevada (“mesa” etc.) para sacrifícios e oferendas; suportes de estátuas etc. serão chamados, conforme sua respectiva forma, de pedestal, estrado, andor etc.

²⁶⁹ LEICK, *Mesopotâmia*, 29, comenta: “É possível que tivessem algo a ver com um culto secreto”, e CHARVÁT, 47, que “podem indicar algum uso ritual (cultos cômicos?)”.

²⁷⁰ CHARVÁT, 46-51; LEICK, *Mesopotâmia*, 27-29; LLOYD, 41-43; ROAF, *Mesopotâmia 1*, 50 (com gráfico de reconstrução). 53; SAFAR/LLOYD, 81-93 e fig.37-39.

²⁷¹ CHARVÁT, 47.

naturalidade por assiriólogos e estudiosos de áreas afins, o que levou a uma denominação indiscriminada de muitos edifícios maiores como “templos”, principalmente quando sua planta era tripartida.²⁷² Com as crescentes informações sobre aspectos não cúlticos das respectivas sociedades tem-se hoje geralmente o cuidado de reconhecer os aspectos religiosos presentes, mas de não defender uma separação acentuada entre aspectos públicos “político-administrativos” ou “político-representativos” e aspectos “cúlticos”. Assim surgem caracterizações como “sede de uma liderança religiosa ou política”²⁷³ ou “cenário de atividades também profanas”²⁷⁴.

No entanto, no caso desses edifícios de Eridu, vários elementos unanimemente considerados característicos para templos justificam sua denominação como tal. Trata-se principalmente das paredes de nichos e botaréus, do nicho – e posteriormente do estrado – da sala central, e de suas “mesas” de tijolos de adobe ou de pedra (altares)²⁷⁵, elementos reforçados pelos achados das “roscas”, do selo e da serpente. No entanto, é crucial compreender que esse termo não exclui necessariamente o uso desse edifício para fins político-administrativos, pelo menos não nos períodos sumérios mais antigos. Uma solução poderia ser uma terminologia inspirada no antigo termo grego *temenos* (derivado do verbo τεμνω, [temno] cortar, separar), um “distrito” separado (geralmente murado) para o uso estatal ou religioso, em alemão *Tempelbezirk* e em inglês *temple precinct*, usando “recinto templar” o “distrito templar” (ou apenas “templo”) para o complexo inteiro que inclui templos (santuários), pátios, edifícios para fins de armazenamento, administração política e econômica, reuniões, instrução etc.

Não há evidências acerca do culto que acontecia nesses templos, de detalhes de seus ritos, oferendas e sacrifícios, que fossem além dos famosos e muito discutidos ossos de peixes. Muito menos pode-se dizer a qual divindade(s) este culto se dirigia e quem o ministrava. Sabe-se apenas que o último desses templos caiu em declínio no fim do PUb.²⁷⁶

²⁷² Cf. nota 102.

²⁷³ NISSEN/HEINE, 30.

²⁷⁴ LEICK, *Mesopotâmia*, 30; a palavra portuguesa “mundano” não é a tradução mais feliz do original inglês “mundane” que significa principalmente “cotidiano”.

²⁷⁵ Ibidem, 28-29; LLOYD, 41-43; POLLOCK, *Mesopotamia*, 87.

²⁷⁶ LLOYD, 43; ROAF, *Mesopotâmia 1*, 53; SAFAR/LLOYD, 93.

1.3.4.2 Aspectos religioso-ideológicos no Período de Uruk (PU, 4000-2900)

O PU oferece amplo material para que se aborde um dado já evidenciado no PUb, através da existência de templos, e manifestado agora em toda a sua abrangência: a religião institucionalizada. Ainda estamos lidando com o problema de que a limitação das fontes (ou nossa capacidade limitada de lê-las e interpretá-las) permite apenas uma demonstração restrita da relação entre aspectos religiosos vinculados à condição religiosa dos seres humanos sumérios em geral, e aspectos vinculados à cooptação e instrumentalização dessa dimensão por algum interesse particular. Esse interesse é geralmente das elites e evidencia-se na interseção entre “tributos” e “sacrifícios”.²⁷⁷

As primeiras manifestações de atos religiosos da humanidade mostram que é um elemento constante da condição humana destacar lugares particulares para se relacionar com forças divinas, fazer algo (inclusive “dar presentes”) para aplacar e agradar essas forças ou para demonstrar sua gratidão a elas, e representar essas forças em alguma forma material, inclusive para ter poder sobre elas. Nesse sentido podemos interpretar religiões institucionalizadas como a forma coletiva de organizar também este aspecto da vida humana, como se organizavam os outros. Mas a crescente presença de desigualdades econômicas e sociais, ou seja, de poder material e poder simbólico, mostra que os templos com seus sistemas cada vez mais sofisticados de ritos e sacrifícios podem ter estado a serviço das boas relações com as divindades, mas certamente estavam em grande medida (ou principalmente) a serviço das boas condições de vida da elite. É sobre esse pano de fundo que devem ser compreendidas as descrições, interpretações e avaliações que seguem.

É preciso lembrar ainda que há poucas evidências acerca da esfera privada e popular da religião da Suméria, ou seja: quase não sabemos como pessoas simples em sua vida cotidiana se relacionavam com as divindades, em que medida preservavam ou desenvolviam elementos religiosos que resistiam à religião institucionalizada e modelada pela elite, e em que medida a integravam em suas convicções e atuações pessoais. Oppenheim alertou já em 1964 sobre o fato de que os templos representavam principalmente espaços da elite e que o “povo comum” tinha contato com as divindades

²⁷⁷ Cf. para isso as considerações de René Girard sobre a relação entre violência, opressão e sacrifícios (GIRARD, *Violence*; IDEM, *Des choses cachées*), e a breve apresentação em meu ensaio: OTTERMANN, Monika. “Tuas mãos deixaram o cesto: clamaste na opressão, e te libertei”: *Escravidão e Libertação em Mitos Mesopotâmicos da Criação*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2005, 14-17.

que moravam neles apenas na ocasião de festas (sobre as quais se tinha pouquíssimos dados), e desde aquela época não se verificou uma maior mudança da situação das fontes.²⁷⁸

A maneira como os sumérios representaram suas divindades em sinais proto-cuneiformes e depois escreveram sobre elas, usando sua escrita cuneiforme, apresenta algumas particularidades que recomendam uma breve visão do desenvolvimento dessa escrita cujas fases subseqüentes estão registradas sem lacunas. Como já mencionado entre os aspectos econômicos, no PUM apareceram os primeiros sistemas simbólicos para representar objetos reais e objetos e termos abstratos (“idéias” ou “conceitos”), inclusive números. A presença de símbolos para itens abstratos mostra que já não pode ser mantida a compreensão muito divulgada de que a escrita teria se desenvolvido simplesmente a partir de uma imagem pictórica, de um sinal retrativo (pictograma), por exemplo, de que o desenho simplificado de uma ovelha teria representado pictograficamente a idéia “ovelha”. Desde o início, quase todos os sinais eram ideogramas²⁷⁹ que em sua grande maioria não podem ser “reconhecidos por analogia”, e a forma de uma parte deles (por exemplo, do sinal redondo para “ovelha”) se explica pelo material usado nas primeiras fases. Isso significa que o sistema exigia indispensavelmente o conhecimento e a aceitação das convenções estabelecidas pelo grupo que as desenvolveu. Dada a íntima ligação entre aspectos religiosos, políticos e econômicos, e a imediata presença de um único sistema, sem “concorrência”, devemos pressupor que foram “funcionários/as” dos líderes político-religiosos de Uruk que realizaram a façanha da criação desse sistema, façanha essa que também lhes conferia um enorme poder sobre a sociedade em geral.²⁸⁰

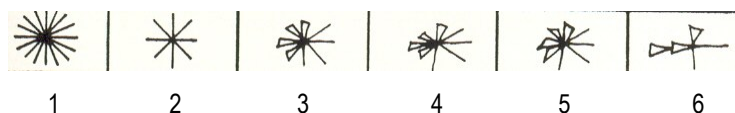
Nesse sistema encontra-se desde o início o ideograma que significa “divindade”: a sobreposição de “+” e “x”, ou seja, o resultado de quatro linhas traçadas (ocasionalmente também de oito linhas) que se cruzam da forma geométrica mais fácil que existe. Na escrita cuneiforme plenamente desenvolvida, o mesmo sinal foi formado por quatro impressões do estilete com ponta em forma de cunha²⁸¹, o que o deixava com os pequenos triângulos típicos em quatro das extremidades.

²⁷⁸ Cf. para esta constatação o comentário breve de POLLOCK, *Mesopotamia*, 192-193, e principalmente OPPENHEIM, Adolf Leo. *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1977, 171-183.

²⁷⁹ Por causa da problemática aqui descrita, optei por usar o termo mais atual “ideograma” em vez do termo antigo “pictograma” ou “sinal pictográfico” que se encontra em muitas publicações. Atualmente são conhecidos (mas não necessariamente compreendidos) 60 sinais numéricos e quase 1900 ideogramas. Cf. ENGLUND, *Texts*, 65-71.

²⁸⁰ Cf. JAKOB-ROST, *Museum*, 40-42; LEICK, *Mesopotâmia*, 89-90; LIVERANI, *Uruk*, 53-55; LLOYD, 55-56; MIEROOP, *History*, 29-32; POLLOCK, *Mesopotamia*, 162-166, e especialmente 169-171 a discussão sobre o aspecto do poder; RÖMER, *Sumerologie*, SELZ, *Sumerer*, 23-26. Cinquenta anos atrás, toda essa descrição teria cabido na frase: “A escrita foi inventada pelos sacerdotes que eram também os chefes econômicos”. As circunscrições usadas aqui são uma tentativa de romper com tais estereótipos.

²⁸¹ A escrita “cuneiforme” recebe seu nome do latim *cuneus*, “cunha”, ou seja, “em forma de cunha”.

Desenvolvimento do ideograma AN²⁸²

A sumerologia costuma chamar esse sinal de “estrela” ou, procurando indicar sua forma concreta, de “estrela de oito pontas”, e ainda, referindo-se à sua pronúncia posterior, de sinal *dingir*²⁸³. Essa estrela podia significar também “céu” (o que não apresentava problemas, porque quase não havia ligação com a língua falada), e inserida num quadrado, 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 da escrita, a estrela de oito pontas e sua variante, a roseta de oito (ou seis) pétalas, era o símbolo da deusa Inana, desde os primeiros tempos sumérios até o fim de sua “existência”. Essa mistura intrigante entre os significados “Inana”, “divindade” e “céu” será discutida no Capítulo 2.²⁸⁴

Os exemplos conhecidos dos lugares considerados locais da presença física das divindades, os templos, aumentaram consideravelmente do PUB para o PU: incluem agora, além dos templos de Eridu, diversos templos de Uruk. O templo de Eridu estava no PUI rodeado de pequenos prédios, formando um complexo templar maior, mas em algum momento desse período, tudo foi abandonado e os edifícios se encheram de areia flutuante. No PUT, o complexo foi encerrado num muro de contenção e nivelado, e foi erguido um terraço sobre o qual foi construído o grandioso “Templo I”.²⁸⁵

No Complexo Ocidental de Uruk havia neste período sete templos sucessivos, o último deles sendo o chamado Templo Branco. Embora construído no PGN, ou seja, no fim do período aqui

²⁸² Desenvolvimento do ideograma AN: 1. Ideograma numa das formas mais antigas. 2. Outra forma antiga (nos outros sinais: aspecto depois da rotação por 90°). 3. Sinal cuneiforme em meados do 3º milênio. 4. No fim do 3º milênio. 5. Babilônico antigo. 6. Neo-assírio. Cf. JAKOB-ROST, *Museum*, 41.

²⁸³ A etimologia dessa palavra é obscura; supõe-se que seja uma palavra emprestada de uma língua substrata, cf. BAUER, *Geschichte*, 498. Na sumerologia convencionou-se a transliteração com “ng” (*dingir*) em vez de “g”, por motivos práticos, mas especialmente a literatura estritamente científica e os dicionários usam “g”.

²⁸⁴ Cf. BAUER, *Geschichte*, 497-499; BOTTÉRO, *Religion*, 58; JAKOB-ROST, *Museum*, 40-41.204 (com outros exemplos de desenvolvimentos dos sinais); LEICK, *Mesopotâmia*, 89; MIEROOP, *History*, 31; NISSEN/HEINE, 56-57 (com gráfico que mostra os desenvolvimentos dos estiletos e dos sinais); POLLOCK, *Mesopotâmia*, 167-169; ROAF, *Mesopotâmia 1*, 66-68; RÖMER, *Sumerologie*, SELZ, *Sumerer*, 23-26.

²⁸⁵ LLOYD, 39-40 (com gráfico de reconstrução); ROAF, *Mesopotâmia 1*, 53; SAFAR/LLOYD, 46. Esse terraço com seu templo não deve ser confundido com o posterior zigurate, construído por Urnammu.

discutido, preserva todas as características de templos do PUB. Apenas dispõe de uma plataforma ampliada, com uma grande escada, mas não é um zigurate, como pensaram os primeiros escavadores. Sua importância arqueológica reside justamente no fato de ser o exemplar mais tardio existente do tipo “templo de plataforma” que é considerado protótipo do zigurate. Em nenhuma camada arqueológica do Complexo Ocidental foi encontrado qualquer documento iconográfico com símbolos divinos ou qualquer documento filológico, de modo que não há indicações da divindade nele cultuada.²⁸⁶

A Eana era, nos 400 anos desde o PUM até o fim do PGN, o complexo enorme de arquitetura monumental descrito no Item 1.3.3.2 que foi quatro vezes totalmente reconstruído, abrangendo em cada novo “Conjunto” edifícios de maior caráter cúltico e outros de maior caráter administrativo.

A existência de um edifício chamado Ĝipar²⁸⁷, originalmente, ao que tudo indique, o armazém central do templo ou parte da residência do *EN* e posteriormente a residência da sumo sacerdotisa, tão importante no rito do *hieros gamos* a partir de Ur III, não pode ser provada em Uruk antes do PDS. No entanto, isso não significa que não havia, dentro do distrito templar da Eana, um edifício assim chamado ou que não havia armazéns e residências de governantes político-sacerdotais. Acerca de sua função de armazém deve-se lembrar que a Eana tinha não apenas funções diretamente cúlticas, mas também de arrecadação e redistribuição de tributos, e para isso, os armazéns eram indispensáveis.²⁸⁸ O que Charvát discute como possível Ĝipar (no Edifício de Pedras frente ao Complexo Ocidental) é uma *cela* com uma construção elevada central sobre esteiras de junco, com sinais de libações. Ele se aproveita da esteira de junco (nos alicerces!) para amarrar sua teoria do *hieros gamos* entre *EN* e *NIN*, uma idéia criativa, mas sem base em dados comprovados e até em contradição com eles.²⁸⁹

A diferença fundamental entre o Templo Branco e os edifícios monumentais da Eana passa pelo tamanho, e com isso pelo número de pessoas que podiam participar de eventos religiosos e/ou profanos que aconteceram neles. No Templo Branco cabiam ao máximo entre 10 a 14 pessoas. Na sala central do Templo C da Eana cabiam mais de 300 pessoas sentadas, e no Palácio (Sala) E, mais

²⁸⁶ Cf. HEINRICH, *Text*, 35. Nos poucos selos encontrados são representadas plantas (tamareiras? espigas?) e feixes de junco do tipo *URI*₃, mas diferentes do *MUŠ*, o símbolo de Inana; cf. abaixo, Item 2.1.

²⁸⁷ A palavra *ĝi.par* pode significar, posteriormente, uma parte da residência do *en* (acádico *enu* ou feminino: *en.tu*), a parte de uma casa privada, um pasto ou gramado ou simplesmente “tabu”. Supõe-se que seu sentido original era “esteira de junco”. Cf. JACOBSEN, *Development*, 1957, 137, nota 32.

²⁸⁸ Cf. WEADOCK, Penelope N. *The Giparu at Ur*. In: *Iraq*, 37. Londres: British School of Archaeology in Iraq, 1975, 124.

²⁸⁹ Cf. o resumo das evidências arqueológicas em STEINKELLER, *Rulers*, 109-111. A opinião defendida em CHARVÁT, 101-102, mostra mais uma vez que a coleção de dados arqueológicos de Charvát tem pontos positivos (um ponto negativo nesse caso concreto, porém, é o fato de ele não mencionar evidências literárias do Ĝipar, provavelmente porque sua pertença a tempos posteriores não se encaixa em sua teoria do *hieros gamos* de *EN* e *NIN*), mas que as interpretações desses dados são geralmente pouco úteis.

de 1000. Isso indica caracteres muito diferentes das atividades que aconteceram em cada um deles e é um dos indícios de que o Templo Branco nunca tinha uma função pública, ou pelos menos nunca uma função no interesse de toda a comunidade de Uruk. Contudo, a especulação de que os prédios grandes da Eana não teriam sido templos e armazéns ou prédios vinculados à sua organização, mas “edifícios cerimoniais para refeições ou outros fins comuns semelhantes”²⁹⁰, carece de fundamento. Está baseada em observações etnográficas modernas e não nos dados sumérios: os textos econômico-administrativos achados neles, e a continuidade comprovada de suas funções no PDI.²⁹¹

Nossos conhecimentos sobre a religião propriamente dita são extremamente limitados, pois os tablets conhecidos mencionam freqüentemente nomes de divindades (quase sempre inclusive de Inana), mas não oferecem os contextos necessários para maiores compreensões. Por exemplo, em textos administrativos, especialmente nos primeiros esboços de “calendários” agrícolas (ou em parte cúlticos?), aparecem termos que podem ser interpretados como nomes de festas cúlticas: *EZEN_b U₄ AN MUŠ_{3a}* (festa da Inana “da manhã”), *EZEN_b SIG AN MUŠ_{3a}* (festa da Inana “da noite”)²⁹², *GIBIL NUN_a* (novo crescimento de Enki[?]). No entanto, ignoramos quaisquer detalhes dessas festas.²⁹³ Embora nenhum de tais textos declarasse Inana explicitamente como deusa da cidade de Uruk e “Senhora” da Eana, as listas de oferendas feitas a ela e a presença dos seus símbolos não permitem outra conclusão. Além disso, a tradição de cultos locais (vinculados a determinadas cidades) das divindades sumérias é tão essencial que não pode haver dúvida disso, e que é impossível formular alguma hipótese diferente.²⁹⁴

Constata-se também que não há outras divindades cuja tradição cúltica fosse tão bem atestada como a de Inana. Ainda assim, para Enki, o deus da cidade de Eridu, pode-se supor uma tradição tão antiga como a dela. Mas no caso de An, que teve grande importância em Uruk – provavelmente maior do que Inana – a partir do Período Babilônico Antigo, não há evidências de tradições antigas, e a denominação do “Complexo Ocidental” como “Complexo de Anu” está baseada num mal-entendido.²⁹⁵ Contudo, estes são assuntos centrais desta tese que serão desenvolvidos nos Capítulos 2 e 3.

²⁹⁰ Essa teoria foi defendida por alguns estudiosos franceses; sua expressão mais clara encontra-se em: FORREST, Jean D. La grande architecture obeidienne: sa forme e sa fonction. In: HUOT, Jean-Louis (org.) *Préhistoire de la Mésopotamie: la Mésopotamie préhistorique et l'exploration récente du Djebel Hamrin; colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 17-19 décembre 1984*. Paris: CNRS, 1987, 385-423.

²⁹¹ LIVERANI, *Uruk*, 60-61; NISSEN/HEINE, 35-36.

²⁹² Para as manifestações de Inana como Vênus, a Estrela Vespertina e Estrela d'Alva, cf. abaixo, Item 2.2.1.

²⁹³ ENGLUND, *Texts*, 127-128.

²⁹⁴ LLOYD, 39-40; NISSEN, *History*, 100; ROAF, *Mesopotâmia 1*, 53.

²⁹⁵ Cf. acima, Item 1.3.2.2.2.

Para obter informações sobre o pessoal cúltico da Eana é preciso cruzar dados de textos administrativos e da iconografia, especialmente de selos cilíndricos. Os últimos representam sacerdotes e sacerdotisas (figuras que ministram algum ato cúltico em posição ou lugar de destaque, não pertencendo a um grupo), além de pessoas que realizam funções secundárias como assistir ao sacerdote ou à sacerdotisa, carregar objetos (sem serem pessoas que trazem oferendas votivas ou sacrifícios), tocar instrumentos ou cantar (sem serem representadas no ato de rezar), tudo isso em postura parada ou em procissões a pé ou de barco. A existência de hierarquias entre essas pessoas manifesta-se, por exemplo, nos diferentes artefatos sobre os quais estão sentadas: tamboretas com pés de acabamento artístico (somente para sacerdotes e sacerdotisas), tamboretas sem pés, banquinhos, almofadas no chão, esteiras no chão ou chão nu. Isso condiz com evidências do PDI durante o qual abundam os dados sobre classes de sacerdotes e sacerdotisas e sobre outras categorias do pessoal cúltico. Para o PUb temos, até agora, tão-somente duas atestações do título *EN.MÍ* (*EN* = “rei sacerdote” + *MÍ* = mulher) que, em tempos posteriores, é o título da sumo sacerdotisa (da sacerdotisa *en*), e esta deve ser a figura representada repetidas vezes junto com o *EN*. A suposição geral de que, principalmente em tempos posteriores, um *EN* servia a uma deusa e uma *EN.MÍ* a um deus, ou não vale para Uruk no PUb (é documentada a atuação de um *EN* no culto do Templo Branco, tradicionalmente – mas sem indícios concretos – atribuído ao deus An), ou o Templo Branco não estava dedicado a uma divindade masculina.²⁹⁶ Além da Eana sabe-se de templos de Inana, nesse período, em Lagaš (em forma oval, achados ainda não publicados).²⁹⁷

A ideologia das elites (ignoramos características da ideologia das camadas populares), principalmente de detentores do poder público supremo, mostra de maneira especialmente clara a interseção entre a religião e a política. Na falta de textos com auto-apresentações é precisa recorrer à iconografia. Nela, o *EN* é a figura central em quase todas as cenas preservadas: é ele que se relaciona diretamente com a deusa da cidade, ele é o “bom pastor” de seu povo, o herói que mata leões e submete inimigos (não caracterizados como estrangeiros!)²⁹⁸, e o “boêmio” que, junto com uma figura feminina, desfruta de banquetes na presença da divindade²⁹⁹. Essa mistura de piedade e bondade,

²⁹⁶ Cf. ASHER-GREVE, *Frauen*, 9.18.34-38.58.

²⁹⁷ HANSEN, Donald. Al-Hiba, 1970-1971: a preliminary report. In: *Artibus Asiae*, 35,1-2. Zurique: Museum Rietberg, 1973, 72-75; POLLOCK, *Mesopotamia*, 138-139.

²⁹⁸ Cf. o Vaso de Uruk e selos que representam o *EN* alimentando ovelhas, caçando leões e supervisionando espancamentos, descritos e discutidos abaixo, Itens 1.3.5.2 e 2.1.

²⁹⁹ Cf. a discussão das cenas de banquete, abaixo, Item 2.1.4.2.

bravura, violência e riqueza parece caracterizar a imagem que a propaganda pública procurava criar ou consagrar para a figura no topo de uma hierarquia que, nesse período, apenas estava se formando.³⁰⁰

Também no caso de homens e mulheres hierarquicamente abaixo do *EN* observa-se um respeito para com o cargo que Gebhard J. Selz chama de “sacralização”, apontando para o fato de que, em listas de divindades, aparecem ao lado de poderes naturais e corpos celestiais muitos cargos e profissões divinizadas. Isso corresponde também ao fenômeno de considerar as divindades amplamente responsáveis pela atribuição de cargos e ofícios aos seres humanos. Por outro lado, não é claro se os selos do PU são pessoais (personalizados) ou institucionais. Também na iconografia faltam traços individuais e nos textos, nomes de governantes. Tudo isso pode ser interpretado como indício de que a importância principal residia ainda na função e no cargo em si, e não no portador ou na portadora individual dele.³⁰¹

1.3.4.3 Aspectos religioso-ideológicos no Período Dinástico Inicial (PDI, 2900-2350)

O grande número de divindades conhecidas da Suméria desse período (que é muito maior ainda quando se olha para além de suas fronteiras de espaço e tempo³⁰²) e a extrema flexibilidade com a qual podiam aparecer e desaparecer, na medida em que aumentou ou diminuiu sua popularidade, torna impossível qualquer tentativa cientificamente séria de sistematização, de organização de todas elas num sistema coeso de “panteão” ou de “famílias e gerações”. Tais tentativas foram feitas (*com* seriedade científica) em tempos em que se dispunham de menos dados, mas quando são feitas hoje, carecem dessa seriedade.³⁰³

³⁰⁰ Cf. KRAMER, *Sumerians*, 38; NISSEN/HEINE, *Mesopotamien*, 44-46. Cf. também as considerações sobre aspectos da ideologia do Estado, no exemplo da Mesopotâmia na época neo-assíria: MARCUS, Michelle I. Art and ideology in Ancient Western Asia. In: SASSON, Jack M. (org.). *Civilizations of the Ancient Near East: vol. 4*. Nova Iorque: Scribner, 1995, 2487-2505. A interpretação de CHARVÁT, 142, de que os agentes de tais “atos memoráveis individuais” seriam “antes representantes de grupos etários do que individuais” é uma tentativa de negar a existência da hierarquia político-religiosa e do supremo soberano, passando por cima do fato de que a iconografia não diferencia segundo a faixa etária, e sim segundo a posição hierárquica, através das vestimentas retratadas (ou da falta delas).

³⁰¹ SELZ, *Sumerer*, 39-40.

³⁰² Por exemplo, Falkenstein contou somente nos primeiros tablets descobertos em Uruk 114 nomes divinos, alguns deles conhecidos de uma única menção; cf. os sinais elencados na 2ª parte (“*Zeichenliste*”, lista de sinais, 1-216) de: FALKENSTEIN, Adam. *Archaische Texte aus Uruk*. Berlim: Mann, 1936, 377+216p. Deimel conta em torno de 3300 (DEIMEL, Anton. *Liste der archaischen Keilschriftzeichen*. Osnabrück: Zeller, 1922, 15+79p), e Tallqvist, aplicando critérios mais rigorosos, aproximadamente 2400 (TALLQVIST, Knut Leonard. *Akkadische Götterepitheta*. Helsinki: Akat. Kirjakauppa, 1938, 521p). Também Jacobsen, avaliando 30 anos mais tarde o total do material conhecido, fala de 3000 a 4000 divindades: JACOBSEN, Thorkild. Mesopotamian Gods and Pantheons. In: JACOBSEN, *Tammuz*, 21.

³⁰³ As chamadas “Listas de Divindades Sumérias”, embora de tempos posteriores, oferecem certa ajuda, especialmente para perceber tendências da hierarquização e patriarcalização que se estenderam por vários séculos, cf. a discussão abaixo, Item 2.5.

Isso se deve primeiramente à situação extremamente aleatória das escavações e dos achados em geral, mas também ao fato de que, ainda no PDI, não consta entre os documentos filológicos nenhum texto literário maior. As listas (lexicográficas) de divindades que aparecem nesse período pela primeira vez são certamente documentos teológicos no sentido de revelar nomes de divindades em ordem hierárquica, mas não fornecem maiores informações.³⁰⁴ Os outros textos evidenciam frequentemente atribuições das divindades, aspectos materiais de seus cultos, mas não detalhes e contextos, e as “inscrições reais” mais antigas conhecidas são do reinado de Urnanše de Lagaš, do PDI IIIb, em torno de 2550.³⁰⁵ Nessa situação ganha uma extrema importância a cultura material, mas, infelizmente, nenhuma estátua suméria de divindades chegou até nós. Muitas delas eram de ouro que foi fundido e usado de novo, e as estátuas de madeira não sobreviveram os incêndios ou os milênios. Resta a iconografia, especialmente em selos cilíndricos, e também em alguns tipos de artefatos maiores. As informações que podem ser apuradas com alguma certeza a respeito das principais divindades sumérias, exceto Inana, sempre conforme suas principais tradições, são as seguintes:³⁰⁶

An, geralmente caracterizado como o deus (do) céu, não teve nenhum templo e não recebeu sacrifícios, antes do PDS. Também não pode ser comprovado, para antes dessa época, como deus supremo, e somente pouquíssimos documentos o consideram o pai de duas deusas, Gatumdug e Baba. Além disso, fica extremamente difícil julgar quando o sinal cuneiforme *an* significa “céu” e quando significa o nome pessoal do deus (do) céu, An, pois esse nome não é escrito com o determinativo *dingir* (o que resultaria numa duplicação que precisaria ser lido como “*nab*”). Black resume o problema da caracterização de An, do “deus mais anoso”, como segue: “...mal definido e, sendo que ele raramente (se jamais) está representado na arte, sua iconografia e seus atributos específicos são obscuros”³⁰⁷. Ainda assim, An não pode ser caracterizado como um “deus ocioso” ou um “deus velho” (em decadência), ao contrário: sua presença e importância são crescentes e têm seu auge a partir do período de Ur III. Esse crescimento é documentado no único hino conhecido dedicado a An, proveniente de Uruk e evidenciado numa cópia do século 3. Na verdade, trata-se de um poema

³⁰⁴ A “Lista de Divindades” conhecida mais antiga, e por isso considerada a mais importante para reflexões acerca da “hierarquia” entre as divindades, foi chamada por seu escavador, Deimel, de “Grande Lista de Divindades de Fara” (“*Große Götterliste aus Fāra*”) e identificada com a sigla VAT 12760. Ela inicia com os nomes: An, Enlil, Inana, Enki, Nana, Utu..., e a possível interpretação teológica dessa seqüência, também em comparação com listas posteriores, será discutida no Capítulo 2. Cf. KREBERNIK, Manfred. Die Götterlisten aus Fāra. In: *Zeitschrift für Assyriologie*, 76. Berlin: de Gruyter, 1986, 161-204; KREBERNIK, Texte, 315-317; ENGLUND, Texts, 89-90. Se o grande número de nomes divinos formados com *nin* (senhora) aponta para um grande número de divindades femininas que, em parte, mudaram posteriormente de sexo, é uma discussão muito controversa que não pode ser aprofundada aqui (cf. BAUER, Geschichte, 500-501).

³⁰⁵ NISSEN, *History*, 137.

³⁰⁶ Para esse assunto em geral, cf., por exemplo: BOTTÉRO/KRAMER, *passim*; GRONEBERG, Brigitte. *Die Götter des Zweistromlandes: Kulte, Mythen, Epen*. Düsseldorf: Artemis & Winkler, 2004, 290p; KREBERNIK, Manfred. Göttersymbole und -attribute. In: SODEN, Wolfram Freiherr von (org.). *Reallexikon der Assyriologie*, 3. Berlin: de Gruyter, 1971, 495-498.

³⁰⁷ BLACK/GREEN, 30.

de louvor a Ištar como deusa suprema legítima ao lado de An³⁰⁸ que não apresenta atribuições específicas desse deus, como no caso de todas as outras divindades, mas apenas capacidades genéricas e vinculadas com sua transcendência. Uma esposa de nome Antu (em assírio, a forma feminina de An) é cultuada somente a partir do primeiro milênio, e uma esposa de nome Ki (“terra”) é mencionada muito raramente. Tardia é também a tradição de An como pai de Inana (Ištar) ou como seu marido; ela é vinculada à sucessiva dominância de An em Uruk, em tempos sumérios tardios e sobretudo pós-sumérios (neo-babilônicos e helenistas).³⁰⁹

Ninmah (“Senhora exaltada”), chamada também de Ninhursag, é a representação de uma deusa-mãe, às vezes identificada com Nintur, a deusa do parto, e em algumas fontes, principalmente posteriores, com Ki, a mãe-terra, e nessa versão ocasionalmente descrita como consorte de An. Seu culto não pode ser vinculado com alguma cidade em especial, mas soberanos de várias cidades afirmam terem sido alimentados por ela. Há várias evidências que ela tenha tido originalmente uma posição de destaque entre as divindades sumérias que sucessivamente foi “usurpada” por Enki.³¹⁰

Enlil, o deus da cidade de Nipur³¹¹ (portanto, de uma cidade fora da Suméria propriamente dita), era tido como deus (da) tempestade (uma qualidade partilhada com Iškur [posteriormente Hadad], o deus [da] tempestade e [do] trovão). Seu templo em Nipur era a Ekur (é.kur, Casa da Montanha), e ele mesmo é freqüentemente chamado de “Grande Montanha”, “Senhor do País” (da Suméria), “Rei dos Países Estrangeiros”³¹² e “Rei do Céu e da Terra”. A partir do PDS, ele é mencionado por todos os imperadores como deus supremo, e alguns se autodesignam como “filho de Enlil”. Sua esposa era Ninlil (ocasionalmente chamada de Sud), e entre seus filhos e filhas são mencionados Iškur, Nana, Utu, Ninurta e Inana.³¹³

³⁰⁸ Cf. para esse poema (“Exaltação de Inana”): HRUŠKA, Blahoslav. Das spätbabylonische Lehrgedicht “Inannas Erhöhung”. In: *Archiv Orientalní*, 37. Praga: 1969, 473-521, e a discussão abaixo, Item 3.2.

³⁰⁹ Cf. para An em geral: Bauer, *Geschichte*, 514-515; BLACK/GREEN, 30; GRONEBERG, *Götter*, 49-57; JACOBSEN, Thorkild. *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. New Haven: Yale University Press, 1976, 95-98; KRAMER, *Sumerians*, 118. Cf. a discussão do desenvolvimento da figura de An, especialmente em relação com Inana, abaixo nos Capítulos 2 e 3, especialmente nos Itens 2.1.2.2 e 3.2.

³¹⁰ Cf. para Ninmah em geral: BLACK/GREEN, 141; GRONEBERG, *Götter*, 132-138; KRAMER, *Sumerians*, 122. Para a “usurpação” de seu lugar por Enki (ou também por Enlil), cf. IDEM. *From the Poetry of Sumer: Creation, Glorification, Adoration*. Berkeley: University of California Press, 1979, 27; IDEM. Enki and his inferiority complex. In: *Orientalia*, 39. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1970, 103-110.

³¹¹ É importante lembrar que a supremacia de uma divindade (ou melhor, de um casal de divindades, eventualmente com seus filhos e filhas) numa determinada cidade não significava que não havia nela templos dedicados a outras.

³¹² Para os significados de *kur* – montanha, país, países estrangeiros, inframundo – cf. abaixo, Item 3.4.1.

³¹³ Cf. para Enlil em geral: BLACK/GREEN, 78; GRONEBERG, *Götter*, 58-72; JACOBSEN, *Treasures*, 98-103; KRAMER, *Sumerians*, 119-122; POLLOCK, *Mesopotamia*, 187. Cf. também abaixo, Item 3.3, a discussão de Enlil no contexto dos *Me* (“poderes divinos”).

Enki (forma mais correta, mas menos convencional do nome: Enkig), o deus da cidade de Eridu, era o deus das águas doces subterrâneas, do *ab.zu*.³¹⁴ É possível que seu nome original tenha sido Ea e que “*en.ki*”, “Senhor Terra”, tenha sido apenas um epíteto. Na época de Ur III, seu culto foi reavivado e causou conflitos com o culto de Enlil e de Inana, e em tempos babilônicos criou-se um antagonismo entre este deus do oceano de águas doce e a deusa do oceano de águas salgadas, Tiamat. Em vários mitos, e com o decorrer do tempo sempre mais freqüentemente sob o nome acádico Ea, ele é tido como o deus da criação, da sabedoria e da magia. Não deve ser confundido com outro Enki (“Senhor Terra”), o ancestral de Enlil em outras correntes de tradições menos divulgadas.³¹⁵

Nana (também Nana-Suen ou Suen, acádico: Sin), o deus (da) lua, era cultuado especialmente em Ur, no templo Ekišnugal (é.*kiš.nu.ĝal₂*). Embora um dos deuses mais importantes e mais populares da Suméria (especialmente em ritos que acompanharam momentos especiais da vida, por exemplo, nascimento e casamento), nunca tinha uma posição alta no panteão. A partir de Ur III era considerado como “filho herdeiro” de Enlil, uma forma de subordiná-lo a esse deus de crescente renome. Sua esposa era Ningal (“Grande Senhora”), uma figura divina muito divulgada no Antigo Oriente, mas sem mitos ou atribuições próprias: é um caso típico de esposas divinas que “vivem” das tradições e cultos de seu cônjuge.³¹⁶ Utu e Inana eram considerados filhos (ocasionalmente gêmeos) desse casal.³¹⁷

Utu, o deus (do) sol (nome acádico: Šamaš), era conhecido e cultuado na Suméria desde os tempos mais antigos. São-lhe atribuídos a alegria e o “calor” (positivo!) da vida, e também o ofício de juiz e fiscal do universo (deus da justiça). É freqüentemente representado na iconografia e mencionado em mitos e hinos. No entanto, o auge de seu culto começou somente no PBA, especialmente nas cidades de Larsa e Sipar (na Acádia). Tido como filho de Nana e Ningal, é conseqüentemente tido

³¹⁴ Cf. a descrição da geografia de Eridu acima, Item 1.3.4.1.

³¹⁵ Cf. para Enki em geral: BLACK/GREEN, 75-77; GALTER, Hannes D. *Der Gott Ea/Enki in der akkadischen Überlieferung: Eine Bestandsaufnahme des vorhandenen Materials*. Graz: dbv-Verlag für die Technische Universität, 1983, 360p (concentração no material pós-sumério); GRONEBERG, *Götter*, 130-149; JACOBSEN, *Treasures*, 110-120; KRAMER, Enki; KRAMER, Samuel Noah; MAIER, John. *Myths of Enki, the Crafty God*. Oxford: Oxford University Press, 1989, 272p; POLLOCK, *Mesopotamia*, 186-189.

³¹⁶ Ainda assim, mitos onde Ningal desempenha algum papel são tardios (do PBA) ou de outras culturas (Ugarit, e principalmente Haran na Síria setentrional, onde ela chegou a ter um culto independente sob o nome de Nikkal); cf. GRONEBERG, *Götter*, 226-227; BLACK/GREEN, 138.

³¹⁷ Cf. para Nana em geral: BLACK/GREEN, 135; COLBOW, Gudrun. More insights into Representations of the Moon God in the Third and Second Millenium B. C. In: FINKEL, Irving L.; GELLER, Markham J. (org.). *Sumerian Gods and their Representations*. Leiden: Brill, 1997, 19-31; COLLON, Dominique. Mondgott. In: EDZARD, Dietz Otto (org.). *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, 8. Berlim: de Gruyter, 1997, 371-376; GRONEBERG, *Götter*, 223-231; JACOBSEN, *Treasures*, 121-127; POLLOCK, *Mesopotamia*, 187-188; SJÖBERG, Åke W. *Der Mondgott Nanna-Suen in der sumerischen Überlieferung. Teil 1: Texte*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 1960, 193p.

como irmão (gêmeo) de Inana.³¹⁸ Ocasionalmente, Šerida (acádico: Aya), a “Aurora”, é mencionada como sua esposa. Também ela, embora uma divindade antiga, é uma das deusas cuja função principal é ser a “esposa” de algum deus. No caso concreto de Šerida, isso envolveu a intercessão junto a Utu, uma função que – ao lado de cuidados com o amor sexual e a fertilidade – a tornou muito popular.³¹⁹

Ninurta, também de culto muito antigo, confunde-se amplamente com Ninĝirsu, o deus principal de Lagaš/Ĝirsu. Seu caráter belicoso é tema de vários mitos e hinos, mas ele apresenta também traços de um deus de agricultura. Quando identificado com Ninĝirsu, sua esposa era Baba, cultuada exclusivamente em Lagaš.³²⁰

Nisaba (Nidaba), uma deusa cultuada principalmente em Lagaš e Umma, deve ter sido originalmente uma deusa muito poderosa dos cereais e juncos, mas rapidamente foi divulgada como deusa da arte da escrita e do conhecimento dos escribas (um tipo de deusa de sabedoria, talvez por causa dos estiletos confeccionados de talos de junco). Algumas tradições a consideram como uma das filhas de Enlil, uma outra, como sua sogra.³²¹

Dumuzi (acádico: Tamuz), também (con)fundido com o deus Damu, ocupa uma posição especial entre divindade e herói. Na Lista dos Reis Sumérios, ele figura, à semelhança de outros heróis semi-míticos, como um dos primeiros reis de Uruk. No entanto, já textos do PDI o mencionam como divindade, e na posterior literatura mítica e hínica abundam suas menções, mas quase exclusivamente em relação com Inana, sendo tido como seu parceiro (amado, noivo, esposo). Predominam três gêneros literários: poemas de amor que cantam o prazer dos amores de Inana e Dumuzi e que pertencem à literatura erótica mais bela do Antigo Oriente, e mitos e lamentações que choram sua morte prematura, mas que surpreendentemente culpam, em parte, a própria Inana por essa morte. Aspectos dessa relação ambivalente com Inana serão discutidos nos Capítulos 2 e 3 desta tese.³²²

³¹⁸ Cf. para Utu em geral: BLACK/GREEN, 182-184; GRONEBERG, *Götter*, 209-211; JACOBSEN, *Treasures*, 134; POLLOCK, *Mesopotamia*, 187.

³¹⁹ Cf. para Šerida em geral: BLACK/GREEN, 182-184; GRONEBERG, *Götter*, 211-212.

³²⁰ Cf. para Ninurta e Baba em geral: BLACK/GREEN, 39.142-143; BRAUN-HOLZINGER, Eva Andrea. Ninurta/Ninĝirsu. In: EDZARD, Dietz Otto (org.). *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, 9. Berlim: de Gruyter, 1990, 522-524; GRONEBERG, *Götter*, 73-95; KRAMER, *Sumerians*, 151-153; POLLOCK, *Mesopotamia*, 187; STRECK, Michael P. Ninurta/Ninĝirsu. In: EDZARD, Dietz Otto (org.). *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, 7. Berlim: de Gruyter, 2001, 512-522. Cf. também abaixo, Item 3.3, a discussão de suas atribuições em comparação com Inana.

³²¹ Cf. para Nisaba em geral: BLACK/GREEN, 143; GRONEBERG, *Götter*, 65-66; JACOBSEN, *Treasures*, 10-11; POLLOCK, *Mesopotamia*, 187. Cf. também abaixo, Item 3.3, a discussão dos poderes de Nisaba nas tradições preservadas no mito “Enlil e Sud”.

³²² Cf. para Dumuzi em geral: BLACK/GREEN, 72-73; GRONEBERG, *Götter*, 176-180 (subsumido no capítulo sobre Inana); JACOBSEN, Thorkild. Toward the image of Tammuz. In: IDEM, *Tammuz*, 73-103, e especialmente a obra abrangente e

A existência de uma hierarquia entre as divindades manifesta-se na existência de classes ou categorias de seres divinos ou semi-divinos. Há os grupos das grandes divindades (freqüentemente chamadas de *anuna* ou *anunaki* e ocasionalmente dando destaque a um grupo de sete que “decretam os destinos”), das divindades *igigi* (divindades menores ou do inframundo, também tidas como demônios), e dos demônios/as e monstros em geral. A distinção entre *anuna* e *igigi* tem sido interpretada como contraste entre divindades maiores e menores, mais velhas e mais jovens, “seniores” e “juniores”, superiores e inferiores, mas sendo que até o PBA não existia nenhuma tentativa de sistematizar esse aspecto da religião, tais classificações correspondem mais a necessidades modernas do que sumérias. Na categoria dos demônios/as encontram-se com maior freqüência as demônias Lamaštu e Lilit (a Senhora do Deserto), os demônios (em parte teriomórficos) Pazuzu e Huwawa (Humbaba), os *galla*, a ave Anzu (uma espécie de águia com cabeça de leão, posteriormente chamada Imdugud) e serpentes de nomes e atribuições desconhecidas.³²³

Os cultos templares dessas divindades, ou seja, os cultos oficiais e/ou públicos³²⁴, tinham traços básicos tão comuns que é possível falar de “culto” no singular. Nesse sentido é também impossível julgar se os próprios sumérios consideraram ter “uma” religião ou “várias”. Desconhecemos qualquer tentativa de formular um conceito genérico, uma teologia abstrato-formal, mas tudo que sabemos mostra um consenso que indica a existência de um conceito comum na experiência e no trato com o mundo das divindades.³²⁵ Representadas por suas estátuas (imagens de corpos femininos ou masculinos completos, com todos os seus órgãos), as divindades eram tratadas como se fossem seres vivos. Isso abrangia o rito único de dar-lhes seus nomes, e ritos diários de abrir seus olhos (de pedras semi-preciosas) e suas bocas, lavá-las (pelo menos a boca), vesti-las com roupas luxuosas conforme a estação, inclusive roupas de baixo, adorná-las com todo tipo de jóias e acessórios³²⁶, levá-las ao santuário interior do templo (a *cela*) e colocá-las sobre seus pedestais. Lá foram generosamente alimentadas com oferendas (por exemplo, pão, tâmaras, carne, peixe, manteiga, queijo, leite, cerveja

atual de FRITZ, Michael Mario. “... und weinten um Tammuz”: die Götter Dumuzi-Ama’usumgal’anna und Damu. Münster: Ugarit-Verlag, 2003, 430p.

³²³ Cf. para esses temas: BRAUN-HOLZINGER, Eva Andrea. Löwenadler. In: EDZARD, Dietz Otto (org.). *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, 7. Berlim: de Gruyter, 1990, 94-97; BUSCEMI, Maria Soave. Lilit, a deusa do escuro. In: *Mandrágora 11: O Imaginário Feminino da Divindade*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2005, 9-15; FALKENSTEIN, Adam. Die Anunna in der sumerischen Überlieferung. In: GÜTERBOCK, Hans G. (org.). *Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-Fifth Birthday April 21, 1965*. Chicago: University of Chicago Press, 1965, 127-140; HRUŠKA, Blahoslav. *Der Mythenadler Anzu in Literatur und Vorstellung des alten Mesopotamien*. Budapeste: Tudományegyetem, 1975, 260p; KRAMER, Samuel Noah. BM 29616: The Fashioning of the Gala. In: *Acta Sumerologica*, 3. Tóquio: Middle Eastern Center in Japan, 1981, 1-11.

³²⁴ Quase não dispomos de informações – textuais ou materiais – sobre a religiosidade pessoal ou “popular” dessa época, cf. BAUER, Geschichte, 495-496.

³²⁵ Cf. GRONEBERG, *Götter*, 35-37.

³²⁶ Há autores que entendem a descrição das vestes e dos adornos de Inana ao viajar para o inframundo (ETCSL 1.4.1, cf. Item 3.4 desta tese) como reflexo das vestes e adornos das estátuas; cf. GRONEBERG, 183.

etc.).³²⁷ De noite foram levadas de volta a seus aposentos noturnos, “para dormir”. Não há informações sobre ritos relacionados com sua vida sexual, e dada a grande naturalidade com a qual as fontes sumérias tratam tais assuntos, isso pode indicar que, nesta época, não existiam. A presença cotidiana das estátuas na *cela* era interrompida de tempos em tempos, especialmente em tempos festivos, quando eram levadas em procissões pela cidade ou por regiões maiores. Infelizmente, não há notícias concretas sobre tais festas, e sabe-se pouco acerca de nomes ou datas. Textos do PU evidenciam festas de Inana, e em textos do PDS é destacada a estação da fabricação dos tijolos, no mês de Simanu (maio-junho), mas ignoramos os ritos concretos e a idade dessa festa. Também o *akitu*, a festa do Ano Novo, posteriormente de suma importância, não pode ser comprovado antes do PBA.³²⁸

Essas evidências mostram que, no PDI, as divindades já eram definitivamente antropomórficas e devidamente domesticadas dentro de seus respectivos templos, mas é difícil ter maior clareza sobre o desenvolvimento que levou a esse estágio. Thorkild Jacobsen esboçou um conceito, até hoje não desacreditado em suas linhas básicas, que conta com um desenvolvimento em cujo início estavam “forças numinosas”, “espíritos e forças residindo em muitos fenômenos e situações”³²⁹. A estas podia (mas não precisava) ser atribuído um corpo não antropomórfico, como no caso das divindades astrais (Sol, Vênus, Lua), iconograficamente representado por um símbolo. Consumada a passagem para a representação antropomórfica, com todas as suas conseqüências de atuação conforme a atuação de seres humanos, esses símbolos continuavam representando a divindade, em lugar ou ao lado de sua representação antropomórfica. Em última instância são eles que nos permitem identificar divindades e suas atribuições na iconografia.³³⁰

³²⁷ Sendo biblista, não consigo resistir à tentação de lembrar aqui da sátira preservada no cap.14 do Livro de Daniel (não na Bíblia Hebraica, mas na Septuaginta, por seu original ser grego). Ela ridiculariza justamente essa característica da religião babilônica: Daniel prova que as divindades (os “ídolos”) são “cachorros mortos” porque não são eles que comem as oferendas, e sim os sacerdotes (devidamente acompanhados por todas as suas mulheres e filhos e filhas) que entram noite após noite, por uma porta secreta, e se banqueteam com todo esse luxo com o qual as pessoas comuns, nessa hora, apenas podiam sonhar (isto é, se estivessem conseguindo dormir de estômago vazio). No entanto, não se sabe se as oferendas sumérias realmente eram distribuídas entre o pessoal cúltico dos templos ou se eram queimadas.

³²⁸ BAHANI, *Women*, 58-59; BERLEJUNG, Angelika. *Die Theologie der Bilder: Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*. Friburgo (Suíça) e Göttingen: Universitätsverlag e Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, 547p, especialmente 324-336; BOTTÉRO, Jean. *Writing, reasoning, and the gods*. Chicago: University of Chicago Press, 1992, 273-274; GRONEBERG, *Götter*, 37-39; MATSUSHIMA, Eiko. *Divine Statues in Ancient Mesopotamia: their Fashioning and Clothing and their Interaction with the Society*. In: MATSUSHIMA, Eiko (org.). *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1993, 209-219; MIEROOP, *City*, 58; POLLOCK, *Mesopotamia*, 186-187; WINTER, Irene J. “Idols of the King”: royal images as recipients of ritual action in ancient Mesopotamia. In: *Journal of Ritual Studies*, 6. Pittsburgh: University of Pittsburgh, 13-42.

³²⁹ JACOBSEN, *Treasures*, 1976, 11-12.

³³⁰ JACOBSEN, Thorkild. *Formative Tendencies in Sumerian Religion*. In: IDEM. *Toward the image of Tammuz and other essays on Mesopotamian history and culture*. Cambridge: Harvard University Press, 1970, 1-15; também BAUER, *Geschichte*, 498-500; MIEROOP, *City*, 216-217.

Não obstante, esta designação de “forças numinosas” apresenta o problema de não incluir a força numinosa inerente à primeira representação da divindade conhecida na história da humanidade: o corpo feminino. Por outro lado, condiz muito bem com a presença de um grande número de deuses e deusas de atribuições diferentes (“deus [do] céu”, “deusa [da] terra”, “deus das águas doces”, “deusa dos cereais”). Contudo, há o problema de justamente a divindade mais bem atestada do PU e PDI, Inana, não se encaixar claramente nesse sistema: como mostrarei nos Capítulos 2 e 3, a estereotipada atribuição “deusa do amor e da guerra” é um anacronismo e uma redução, mesmo considerando sua qualidade de “Vênus”, subentendida no aspecto do “amor”. Percebe-se uma vez mais que uma sistematização “da religião” suméria é impossível e que é preciso evitar reducionismos dogmáticos, empregados em religiões monoteístas para definir com salvífica exatidão quem e como é “Deus”.

As pessoas responsáveis pelo grande leque dos cuidados cotidianos e especiais dispensados às divindades são aqui chamadas sumariamente de “pessoal cúltico”, para não enfatizar unilateralmente o papel de sacerdotes e sacerdotisas. Os muitos títulos e ofícios diferentes do pessoal sacerdotal mostram que este provavelmente pode ser agrupado em três classes básicas.³³¹ Mas provavelmente não convém imaginar que foram eles ou elas que pessoalmente executaram os trabalhos mais humildes de limpeza e higiene relacionados com as divindades: as listas de rações para o pessoal que trabalhava diretamente na manutenção cotidiana dos templos, inclusive sua limpeza etc., mostram o emprego de um grande número de pessoas pouco ou não especializadas.

As tarefas mais prestigiadas e de maior visibilidade pública eram realizadas por um sumo sacerdote ou uma sumo sacerdotisa (*nin.dingir*; nos textos conhecidos do PDI falta o termo *en.MÍ*, e posteriormente, o título da sumo sacerdotisa, por exemplo, de Ur, é somente *en*, em acádico: *en.tu*) cujo ofício estava no topo da pirâmide dos ofícios e funções vinculados ao templo. Também aqui não se confirma o costume posterior de atribuir a divindades masculinas uma sumo sacerdotisa, e a divindades femininas, um sumo sacerdote.³³²

Na esfera das ideologias políticas existem novamente apenas certas informações acerca das elites. O *en* ou *ensí* apresenta-se como soberano, “entronizada, instituído, investido” como tal, por escolha ou apoio de alguma divindade (frequentemente a de sua cidade), ou pelo menos por apoio do sacerdócio dela. Também qualquer sucesso dele, especialmente militar, era atribuído ao favorecimento (até à predileção) do soberano da parte de uma divindade, e a destruição bélica de um templo era a

³³¹ ASHER-GREVE, *Frauen*, 9.157.

³³² KRAMER, *Sumerians*, 141-142; ASHER-GREVE, *Frauen*, 157.

prova suprema da superioridade do rei (e de sua divindade) que a realizou, sobre o rei (e sua divindade) derrotado. Isso se manifesta, por exemplo, nos textos de Lagaš/Girsu.³³³ Desconhece-se qualquer afirmação parecida para a *dam.ensí* (esposa do rei) ou a *nin* (senhora, rainha) e qualquer texto que a incluísse junto ao seu marido, nessa relação com alguma divindade.

Nesse contexto, uma característica importante da religião mesopotâmica – que é documentada explicitamente apenas em textos (cópias de textos) posteriores, mas que condiz com dados arqueológicos e inscrições do PDI – é a ideologia da relação entre seres humanos e divinos como relação entre escravos e donos / servos e senhores. Textos posteriores (mitos de criação) mostram com quase irônica clareza que as divindades inferiores um belo dia se revoltaram contra o trabalho pesado que estavam exercendo em prol do sustento das divindades superiores, e que essa revolta resultou na criação dos seres humanos como “escravos”, com a finalidade de “libertar as mãos dos deuses da enxada e do cesto de carga”.³³⁴ Liverani resume essa ideologia assim:

Como foi a situação em muitos outros casos, a formação do estado na Baixa Mesopotâmia aconteceu juntamente com uma ideologia religiosa. A razão básica é óbvia: a extração de recursos era menos dolorosa quando acontecia pelo bem de uma entidade supra-humana, dotada de poderes superiores e de funções que eram essenciais para a sobrevivência da comunidade, do que quando acontecia para o benefício direto de um chefe do qual todos podiam ver que era humano como todos os outros. Essa ideologia religiosa encontra sua concretização em enormes e prestigiosos edifícios de templos que são arqueologicamente visíveis. Basta mencionar aqui o recinto sagrado da Eana em Uruk. (...) Devemos notar como a revolução urbana, com sua crescente especialização de trabalho, refletiu-se na emergência de uma religião politeísta. Religiosidade que enfoca o problema singular da reprodução, seja ela de seres humanos, animais ou plantas, combina melhor com uma sociedade neolítica. Com a revolução urbana foi conceitualizado todo um panteão estruturado internamente conforme as linhas de relações humanas de parentesco, hierarquia e especialização funcional. Havia uma divindade para supervisionar cada tipo de atividade: uma para a agricultura, uma para o pastoreio, uma para a escrita, uma para a medicina, e assim por diante. (...) O conceito básico de ‘sacrifícios’ ou oferendas tinha, sem dúvida, na mente da população em geral a idéia da reciprocidade, cujo retorno aumentava segundo a posição. As pessoas ofereciam vários exemplares de seus produtos às divindades, para induzi-las, encorajá-las, poderíamos até dizer para ‘obrigá-las’ a reagir de modo recíproco com colheitas e procriação abundantes, segundo as regras da troca. O mecanismo de oferendas funcionava como uma sublimação simbólica do mecanismo mais generalizado da redistribuição central. É possível que as contribuições em trabalho tivessem originalmente um caráter festivo ou que, pelo menos, estivessem inseridas conceitualmente em costumes estabelecidos de troca de trabalho entre unidades familiares. Havia, porém, um óbvio desequilíbrio, porque a “casa da divindade” tinha uma posição mais alta do que a casa ordinária. No caso de produtos, o desequilíbrio de papéis e posições parece confirmar a idéia do retorno aumentado (*noblesse oblige*). No caso de trabalho, porém, parece mostrar a idéia de não-reciprocidade (*droit du seigneur*), a não ser que a reciprocidade acontecesse em outros níveis e de formas diferentes, como proteção, saúde, benevolência e outros.³³⁵

Essa ideologia de servos e senhores perpassa a sociedade: um *ensí* ou *lugal* é servo das divindades; seus altos oficiais são os servos deles, mas os senhores de seus subordinados, e assim por diante. E por mais piedoso que possa parecer quando um *ensí* se autodenomina como “servo” de uma divindade, ele diz com isso simultaneamente que não “responde” a mais ninguém, muito menos a

³³³ De Entemena: Selz, *Sumerer*, 53-54; NISSEN/HEINE, *Mesopotamien*, 75.

³³⁴ Cf. OTTERMANN, *Mitos de Criação*.

³³⁵ LIVERANI, *Uruk*, 63-64.

algum ser humano ou grupo de seres humanos. Além dessa desigualdade entre camadas ou “classes” manifesta-se em numerosos detalhes a desigualdade dos sexos, discutida abaixo, no Item 1.3.5.

Entre os dados sobre templos concretos do PDI convém frisar que, em Uruk, o Templo Branco foi fechado e enterrado dentro do complexo central único da Eana (“Conjunto 5”), o que deve ter repercutido da forma comentada acima, no Item 1.3.2.3.

Em Ur estava sendo construído gradativamente o grande complexo templar de Nana, posteriormente o templo mais importante da Suméria. No Cemitério Real de Ur (em torno de 2550), quatro dos 16 túmulos do PDI III evidenciam o que é chamado de *Gefolgschaftsbestattung*, um funeral “nacional” no qual são mortos membros da família e da corte da pessoa falecida. No caso concreto de Ur, eram até 75 pessoas que acompanharam os corpos de dois reis e uma rainha (e de uma quarta pessoa não identificada, provavelmente feminina): dos *lugal* Aüngdu = Akalamdu e Mesungdu = Meskalamdu, e da *nin* Puabum = Puabi. Tomaram veneno (copos com restos dele foram encontrados *in situ*) e deitaram em torno do corpo ou no pátio exterior de seu túmulo, para morrer também. Gebhard J. Selz interpreta esse evento como transposição extrema do ritual conhecido do banquete funerário e enfatiza que o caso de Ur é o único caso conhecido da Suméria. Também aponta para o interesse público desse “enorme desperdício de vidas humanas e de material”, de “valorizar, garantir e preservar, de modo publicamente eficiente, as instituições político-religiosas”.³³⁶ Outro aspecto de sua interpretação, de considerar a possibilidade do caráter voluntário desse “auto-homicídio”³³⁷, parece-me muito ingênuo e até de mau gosto, mas mostra como até estudiosos contemporâneos, que avaliam fenômenos ideológicos com grande capacidade crítica, podem cair nas armadilhas da naturalização da violência. Em contraste, Pollock não hesita em usar o termo denunciador “sacrifício humano” e em destacar que isso atesta que pessoas da elite (e de ambos os sexos!) tinham “direitos ou poder sobre as vidas de seus subordinados”.³³⁸ Além desse aspecto de dominação violenta, também as riquezas extremadas de alguns enxovais funerários testemunham o alto desenvolvimento de uma sociedade estratificada e dividida.

³³⁶ SELZ, *Sumerer*, 45-47. Um caso paralelo latino-americano onde, no entanto, foram mortas menos pessoas, é a morte do “Senhor de Sipán”, cf. acima, nota 163. Para a descrição geral, cf. também LEICK, *Mesopotâmia*, 134-139; LLOYD, 99-103; NISSEN, *History*, 151-153; NISSEN/HEINE, 67-69; POLLOCK, *Mesopotâmia*, 210-212; ROAF, *Mesopotâmia 1*, 90-91.

³³⁷ SELZ, *Sumerer*, 47.

³³⁸ POLLOCK, Susan M. *Women in a Men's World: Images of Sumerian Women*. In: GERO, Joan M. e CONKEY, Margret W. *Engendering Archaeology: Women and Prehistory*. Oxford: Oxford University Press, 1991, 378.

1.3.4.4 Aspectos religioso-ideológicos no Período da Dinastia Sargônica (PDS, 2350-2200)

A profunda mudança no sistema político que adveio com as sucessivas invasões e conquistas de Sargão nas terras da Suméria e com sua inclusão no Império Sargônico por 150 anos recomenda tratar, nesse item, a ideologia desse império em primeiro lugar e mostrar como as modificações de aspectos religiosos serviam a essa ideologia. Esse procedimento não pretende insinuar que os períodos anteriores tivessem estado isentos desse mecanismo; apenas aproveita da vantagem de as fontes desse período mostrarem esse aspecto com mais clareza.

Não há notícias confiáveis de que as atividades políticas de Sargão e seus sucessores, bélicas ou não, tivessem implicado na destruição de templos, e também não há notícias de que ele ou algum de seus sucessores tivesse “destituído” divindades locais. Ao contrário, há indícios de que, basicamente, persistiam as características religiosas do PDI.³³⁹ Mas temos uma abundância de notícias sobre uma destituição que deve ter tido o efeito mais impactoso possível: a destituição da sumo sacerdotisa do templo mais importante da Suméria, em sua cidade mais poderosa: do templo de Nana em Ur. O fato de a nova sumo sacerdotisa (sacerdotisa *en*³⁴⁰) ter sido Enheduana, a própria filha do imperador, aguça mais ainda o impacto dessa medida que tinha o alcance mais amplo que se possa imaginar. Numa situação em que Sargão, pessoalmente, vivia viajando em campanhas (principalmente militares) ou estava em sua nova capital Acad, Enheduana era sua “vigária” ou “lugar-tenente” que vivia permanentemente (pelo menos enquanto o poder local lhe permitia) no coração dessa parte mais importante do império de sua família. Certamente não se pode atribuir somente a Enheduana o grande avanço da mesclagem entre a Inana suméria e a Ištar acádica, e a divulgação dessa figura como protetora ciumenta e belicosa do Império Sargônico, para a qual a guerra é uma “dança”³⁴¹, como certas linhas feministas pouco críticas costumam fazer. Mas a influência de seus escritos (e certamente

³³⁹ A notícia de que Naramsin teria destruído o templo de Enlil em Nipur é forjada devido a interesses ideológicos: a narração “Maldição de Acad” (ETCSL 2.1.5) alega esse motivo para justificar a destruição de Acad atribuída a Enlil. Os dados arqueológicos comprovam que o contrário é correto: Naramsin mandou executar trabalhos de restauração no complexo desse templo, cf. LLOYD, 139-140; NISSEN, *History*, 174-175; ROAF, *Mesopotâmia 1*, 94; SELZ, *Sumerer*, 69.

³⁴⁰ Com Enheduana aparece pela primeira vez comprovadamente a palavra *en* para o cargo de sumo sacerdotisas. Mas,, como mostrou Irene Winter, as evidências iconográficas permitem identificar sacerdotisas anteriores como portadoras desse cargo. Cf. WINTER, Irene J. Women in Public: The Disk of Enheduanna. The Beginning of the Office of En-Priestess, the Weight of the Visual Evidence. In: DURAND, Jean-Marie (org). *La femme dans le Proche-Orient Antique*. Paris: Recherches sur les Civilisations, 1987, 195-196. Não consegui verificar a veracidade da afirmação em HALL, Mark Glenn. *A Study of the Moon-God, Nanna/Suen*. Philadelphia: University of Philadelphia, 56, de que tabletes não publicados do Nível III da Eana de Uruk (PĜN) contivessem o termo *en.LAK32.na* = *en* de Nana. Cf. também WESTENHOLZ, Joan Goodnick. Enheduanna, En-priestess, hen of Nanna, spouse of Nanna. In: BEHRENS, Hermann; LODING, Darlene; ROTH, Martha Tobi (org.). *DUMU-E2-DUB-BA-A: Studies in Honor of Ake W. Sjöberg*. Philadelphia: University Museum, 1989, 539-556.

³⁴¹ A invenção desse “eufemismo” parece-me simbolizar bem a perversidade de ideologias imperialistas e belicosas, cf., por exemplo, seu uso em “Inana e Ebiḫ”, da autoria de Enheduana: ETCSL 1.3.2.39.98; Anexo Item 2.3.10.

de toda a sua atuação da qual não se tem outras notícias) deve ter sido crucial na propagação da ideologia do Império Sargônico que sempre incluía o elemento da eleição do imperador por Inana-Ištar que protegia a ele e a seu império.³⁴² Nesse sentido, não havia uma “destituição” palpável de divindades sumérias, mas uma manipulação e mescla muito sutil de uma delas, Inana, que talvez surtisse um efeito muito maior. Devido à falta de fontes não se pode dizer o que aconteceu nesse período com os templos de Inana em Uruk e em outras cidades sumérias. Pode-se supor que sua importância aumentou, mas pode-se supor também que o sacerdócio local não aceitou passivamente mudanças de perfil e culto da divindade, impostas a partir de cima, e, pior ainda, a partir de fora.

A ideologia de Sargão e seus dois filhos que lhe seguiram ao trono ainda não difere essencialmente da ideologia dos reis de cidades-estado que se propagavam como escolhidos e entronizados pelas divindades de suas cidades que, nesse aspecto, já assumem o caráter de “divindades pessoais”. Ela é apenas aplicada de forma mais conseqüente e mais ampliada: os imperadores eram os “escolhidos” de Inana-Ištar, não somente em sua cidade de Acad (e inicialmente de Kiš) com seu *hinterland*, mas em todo o seu império. Nesse aspecto chama a atenção de que não há notícias de reis sumérios que tivessem *escolhido* sua divindade pessoal, no sentido de adotar uma divindade de sua escolha que fosse diferente da divindade tradicional da cidade onde reinavam. Com Sargão, porém, isso aconteceu de modo inédito: a divindade da cidade de Kiš era tradicionalmente não Inana, e sim Nin_hursag, a “Mãe Terra”. Inana era apenas a deusa da cidade de Acad, ou seja, a “padroeira”, escolhida pelo imperador, da cidade que o imperador “construiu para si”. Sendo que a propaganda sargônica afirma que foi Inana que “escolheu por amor” a Sargão, a leitura crítica deve compreender que foi Sargão que “por ‘amor’ escolheu” a Inana. Foi Sargão que fez essa opção, apostando, por exemplo, na esperança de que a grande popularidade de Inana na Suméria facilitasse a sua própria aceitação e popularidade.³⁴³

O segundo aspecto ideológico-religioso novo é a divinização de Naramsin (2254-2218), neto de Sargão, que foi declarada depois de ele ter subjugado cruelmente a “Grande Revolta” contra seu império. Assim, Naramsin é o primeiro soberano mesopotâmico do qual temos notícias confiáveis de ter reclamado para si a condição divina, em vez de apenas declarar-se “escolhido” por uma divindade para

³⁴² Cf. especialmente a versão acadica da Lenda de Sargão. Existem várias edições críticas dela, com comentários etc. A mais recente, que tomei por base, é: ASHER-GREVE, Julia. *Legends of the kings of Akkade: the texts*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1997, 36-50; COOPER, Jerrold S. e HEIMPEL, Wolfgang. The Sumerian Sargon Legend. In: *Journal of the American Oriental Society*, 103,1. Baltimore: American Oriental Society, 1983, 67-82. Cf. também SELZ, *Sumerer*, 65-69, WINTER, *Women*, 201.

³⁴³ À medida que aspectos aqui levantados atingirem a discussão dos conflitos entre Inana e outras divindades sumérias, serão discutidos nos Capítulos 2 e 3.

reinar em nome dela. A famosa Estela de Vitória de Naramsin caracteriza-o como deus, através do atributo da coroa chifrada e da inscrição “Deus de Acad”. Outras divindades estão representadas por estrelas acima dele, para indicar o apoio que recebeu delas, e sua figura é desproporcionalmente maior do que a figura do líder militar do inimigo vencido, de segmentos étnicos gutis.

Também em outros documentos volta a designação “Deus de Acad”, e seu nome é doravante escrito com anteposição do determinativo *dingir* (divindade). Outro texto afirma:

“Porque Naramsin fortaleceu nesse perigo os fundamentos de sua cidade, sua cidade o pediu junto a Ištar da Eana, Enlil de Nipur, Dagan de Tulul, Ninḫursag de Kiš, Enki de Eridu, Sin de Ur, Šamak de Sipar e Nergal de Cuta como deus da cidade deles, e construíram para ele em meio a Acad o templo dele.”³⁴⁴

Essa equiparação *de facto et de jure* com as outras divindades sumérias e acádicas deu-lhe não apenas direito a todo tipo de homenagens particulares, mas especialmente sobre todas as posses (latifúndios, ergasterias etc.) do templo central da cidade, o templo de Ištar. Provavelmente foi o conflito com o sacerdócio desse templo que levou depois à composição da “Maldição de Acad” que chega ao ponto de mostrar Ištar rejubilando-se sobre a destruição de “sua” cidade.³⁴⁵

1.3.4.5 Aspectos religioso-ideológicos no Período dos Gutis (PG, 2193-2112)

No âmbito do “renascimento sumério”, que caminhava junto com o refortalecimento das estruturas das maiores cidades-estado da Suméria, reencontram-se quase todos os traços anteriores da religião e da ideologia do Estado, mas sempre mais perpassados pelos elementos novos trazidos pela cultura e religião acádica e pela ideologia do Império à qual se acrescentou, em sua fase final, o conceito do rei-deus.

Destaca-se aqui Gudea de Lagaš (2122-2101), cuja imagem, que chegou até nós em textos, inscrições, estátuas, selos e obras arquitetônicas, é nitidamente a de um piedoso “príncipe da paz”³⁴⁶ que é nada mais do que o fiel lugar-tenente do deus de sua cidade. Por exemplo, o clichê da falta de

³⁴⁴ FRANKE, Sabine. *Königsinschriften und Königsideologie. Die Könige von Akkade zwischen Tradition und Neuerung*. Münster: LIT, 1995, 275p; FRAYNE, Douglas. *The Royal Inscriptions of Mesopotamia: Early Periods Vol.2: Sargonic and Gutian Periods (2334-2113 BC)*. Toronto: University of Toronto Press, 1993, 151.

³⁴⁵ LEICK, *Mesopotâmia*, 121-122; LLOYD, 142-144; MIEROOP, *History*, 64-66; NISSEN, *History*, 170.172-175; NISSEN/HEINE, 79-81; POLLOCK, *Mesopotamia*, 181.183; ROAF, *Mesopotâmia 1*, 96-97; SELZ, *Sumerer*, 71-72 (exceto Leick e Roaf, todos com foto).

³⁴⁶ Assim o título do respectivo capítulo em SELZ, *Sumerer*, 76 – com sinal de interrogação.

pai terrestre, pela primeira vez comprovável para Sargão³⁴⁷, é repetido por Gudea, e reforçado pela “falta da mãe”, como um teologúmeno que afirma sua filiação divina: Gudea é filho de Gatamdu, a tradicional deusa da cidade de Lagaš, uma das representações da deusa-mãe. Outra inscrição chama de sua “mãe” Nanše, a deusa principal de Ninasiraran (cidade pequena ao sul de Lagaš; sabe-se dela principalmente por causa das procissões de barcos que aconteceram em alguma festa). É curioso que nenhum texto alegue sua filiação de Baba (Baú), a esposa do deus da cidade de Ĝirsu, Ninĝirsu.³⁴⁸ Gudea aproveitou das amplas obras de construção religiosa que mandou exercer para divulgar sua auto-apresentação como “construtor”, ou pelo menos “patrão da construção” (um ideologúmeno padrão no Antigo Oriente), em estátuas (por exemplo, sentado com a planta ao colo³⁴⁹) e textos (principalmente o famoso “Hino da Construção do Templo”, no “Cilindro e Gudea”³⁵⁰) que louvam a reconstrução do complexo templar do Eninu (“Casa da Senhora”) do deus Ninĝirsu em Ĝirsu. Nesses textos mostram-se (além do conceito da “cidade-templo”, projetado sobre períodos anteriores de forma tão infeliz) também pela primeira vez especulações teológicas explícitas sobre as funções das distintas divindades e sobre as relações e hierarquias existentes entre elas. Isso deve ser considerado um reflexo da crescente necessidade de definir esses aspectos no âmbito sócio-político. Também outros textos mitológicos sobre as divindades vinculadas a Lagaš e Ĝirsu devem ter recebido sua forma escrita nessa época. Cruzam-se aqui os aspectos do serviço divino e da sabedoria que são bem conhecidos de muitos outros reis e imperadores do Antigo Oriente.³⁵¹

Outro aspecto desse serviço divino é a consagração e integração de todos os despojos de guerras (embora, segundo os documentos, as “guerras declaradas” fossem poucas) ao templo de Ninĝirsu, e também a importação de materiais preciosos, realizada por meios violentos (o que se chama comumente de “guerras não declaradas”). Considerando todos esses dados, Gebhard J. Selz oferece a seguinte avaliação da imagem e do reinado de Gudea, que compartilho plenamente:

Ele [Gudea] procura claramente distanciar-se da política impregnada de guerras de seus antecessores – dos príncipes gutis e dos reis acádico-antigos. Não obstante, até a imagem mesopotâmica do pastor que “faz descansar como ovelhas no pasto, em paz” seus povos, sempre também os ameaça de meios violentos; o idílio aponta uma autoridade estatal e uma paz baseada em meios violentos estatais. (...) O mito “Ninurta e as pedras” confirma implicitamente a tese defendida acima, no contexto da origem dos diversos materiais importados por Gudea, de que também isso requeria expedições militares.

³⁴⁷ A única cópia da versão suméria da Lenda de Sargão preservada é lacunosa no trecho em questão, mas a seqüência não indica que a menção do pai (verdadeiro) desconhecido fosse perdida: “Depois Sargão, sua cidade era a cidade de (...), seu pai era Laibum, sua mãe (...), Sargão...”, cf. ETCSL 2.14, 10-12. Isso sugere que este ideologúmeno entrou na literatura apenas posteriormente, mas não impede sua circulação oral ou seu registro em fontes contemporâneas perdias.

³⁴⁸ Cf. STEIBLE, Horst. *Die neusumerischen Bau- und Weihinschriften, Teil II: Kommentar zu den Gudea-Statuen. Inschriften der III. Dynastie von Ur [u.a.]*. Stuttgart: Steiner, 1991, 23-168; SELZ, *Sumerer*, 77.

³⁴⁹ Cf. para essa e outras estátuas de Gudea: LLOYD, 149-150; NISSEN, *History*, 189-190; ROAF, *Mesopotâmia 1*, 98; STEIBLE, *Neusumerische Inschriften II*, 134-140; SELZ, *Sumerer*, 78.80 (foto). Convém destacar que a outra estátua muito conhecida, de Gudea em pé, segurando um vaso transbordando de água, é dedicada ao templo de Geštinana.

³⁵⁰ Cf. ETCSL 2.1.7.

³⁵¹ LLOYD, 149-150; NISSEN, *History*, 186-187; NISSEN/HEINE, 83-84; SELZ, *Sumerer*, 78-85.

Portanto, temos bons motivos para não confiar na auto-estilização de Gudea como príncipe da paz. Por que o soberano, diferentemente dos acádicos orgulhosos de suas guerras, silencia quase completamente suas ações militares, não fica claro. Provavelmente queria sugerir a restauração dos 'bons tempos antigos' e se distanciar deliberadamente do conceito de dominação acádico-antigo.³⁵²

Depois da morte de Gudea, uma das suas estátuas mencionadas acima, encontrada entre muitas outras “estátuas votivas” (estátuas de oradores) no templo Eninu onde fora instalada em tempos de sua vida, se tornou objeto do culto aos falecidos, na divinização póstuma desse rei.

1.3.4.6 Aspectos religioso-ideológicos no Período da Terceira Dinastia de Ur (Ur III, 2112-2004)

As guerras de Utuḫegal de Uruk contra os gutis são consideradas decisivas para aquilo que sua propaganda chama de “libertação da Suméria” (“devolução da realeza”), destacando o apoio explícito de Ištar-Inana, a “deusa da guerra”, mas também de Gilgameš, “filho de Ninsuna”, e, falando mais profanamente, do sacerdócio de Nipur. Essa é a primeira evidência de uma aliança suméria que incluísse essa cidade que não pertencia à Suméria (embora localizada, ao lado de Larsa, próxima de seu limite tradicional setentrional), e a primeira evidência maior datável de os próprios sumérios terem considerado Inana nessa qualidade.³⁵³

Urnammu, filho de Utuḫegal, que através de guerras locais tornou Ur uma força centralizadora que controlou um segundo “império” em solo sumério, expandiu e consolidou seu poder também através de medidas religiosas. O elemento mais famoso e ostensivo disso são os cinco zigurates que mandou erguer em Nipur, Uruk, Larsa, Ur³⁵⁴ e Eridu, com templos construídos em seus topos (dos quais nenhum foi preservado). Na planície suméria, essas “torres” que chegaram a ter até 70 m de altura eram visíveis a muitos quilômetros de distância, um efeito bem planejado presente também nos zigurates pré-colombianos e comparável ao efeito de torres de catedrais góticas. Na ocasião de sua entronização foi também instalada sua filha Enirgalana como sumo sacerdotisa *en* de Nana em Ur, e

³⁵² SELZ, *Sumerer*, 79-80.

³⁵³ NISSEN/HEINE, 84; SELZ, *Sumerer*, 86-87. As grandes evidências anteriores são de pessoas acádicas, principalmente de Enheduana.

³⁵⁴ O “Zigurate de Urnammu” de Ur é tido mundialmente como ilustração da “Torre de Babel”, de Gn 9. Em certos círculos acadêmicos brasileiros é conhecido principalmente na forma que lhe foi conferida na pintura de Pieter Brueghel, pois essa se tornou o emblema do I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica, sendo exposta também na capa da publicação de contribuições a esse congresso, cf. REIMER/SILVA. No fim da década dos anos 70 do séc. 20, o governo iraquiano providenciou a restauração parcial desse zigurate, uma medida que aumentou sua atratividade turística, cf. LEICK, *Mesopotâmia*, 133, e fotos e/ou reconstruções do zigurate (restaurado ou não) em LLOYD, *Archaeology*, 152; NISSEN, *History*, 192; NISSEN/HEINE, 85; ROAF, *Mesopotâmia* 1, 99.103-104; SELZ, *Sumerer*, 89.

depois da vitória sobre Utu_{he}gal, um de seus filhos foi instalado como sacerdote *en* de Inana em Uruk, organizando assim o controle sobre os sacerdócios das duas cidades mais importantes da Suméria. Urnammu mandou restaurar e ampliar muitos outros complexos templares, e essa atividade junto com outras (por exemplo, a elaboração de um abrangente código legal) conferiu também a esse rei a imagem de “pastor e construtor”, ou seja, de servo fiel das divindades. Não obstante, essa auto-apresentação não o impediu de reivindicar a divindade também para si mesmo, um elemento que pode ter influenciado a tendência da “Maldição de Acad”, no sentido de ser uma admoestação sacerdotal dirigida a esse rei ou a algum outro do mesmo tipo, de respeitar as esferas (inclusive econômicas) das divindades tradicionais (e de seus sacerdócios). O evento mais contraprodutivo da vida de Urnammu, sua morte numa expedição militar contra os gutis, possivelmente pela mão de um inimigo, mobilizou a produção de textos apologéticos, principalmente a lamentação “Morte de Urnammu”, na qual Inana mostra sua indignação e ira frente às outras divindades que permitiram essa morte.³⁵⁵

Šulgi (2094-2047), cujo nome é sempre escrito com anteposição do determinativo divino e cujo estado divino foi completado por sua “ascensão ao céu”, concentrou a administração de posses de templos sob seu poder imediato. Simultaneamente financiou muitas obras de construção em templos e muitos objetos cultuais, e as fontes preservadas não permitem dizer se isso servia para aplacar conflitos com os sacerdócios locais ou apenas para ostentar seu poder nesse setor. Essa mesma política foi continuada por Amarsin, Šusín e Ibbisin, mas o último já dispunha de menos finanças para esses fins, devido aos grandes conflitos bélicos que enfrentou. Da época de Šulgi provêm os primeiros “Hinos Reais”, o que pode indicar que as “escolas” por ele fundadas eram escolas palacianas, no sentido do treinamento – também ideológico – de sacerdotes e sacerdotisas e escribas (masculinas e femininas), ou seja, dos “teólogos” e “teólogas” de sua época. É nesses hinos que se encontra pela primeira vez uma evidência do chamado “*hieros gamos*”, do matrimônio sagrado, entre o rei e a deusa, talvez representada por uma sacerdotisa.³⁵⁶ A afirmação de Nissen e Peter Heine, de que o tempo de

³⁵⁵ Cf. especialmente: FLÜCKIGER-HAWKER, Esther. *Urnammu of Ur in Sumerian Literary Tradition*. Friburgo (Suíça) e Göttingen: University Press e Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, 383p. Cf. também LEICK, *Mesopotâmia*, 147-150; LLOYD, 151-156; NISSEN, *History*, 190-192; NISSEN/HEINE, 85-86; ROAF, *Mesopotâmia 1*, 98; SELZ, *Sumerer*, 89-93. Cf., para os aspectos teológicos, ETCSL 2.4.1.1 e as discussões abaixo, Item 3.4.3.

³⁵⁶ Cf. LAPINKIVI, Pirjo. *The Sumerian Sacred Marriage in the Light of comparative evidence*. Helsinki: University of Helsinki, 2004, 309p; SEFATI, Yishaq. *Love songs in Sumerian literature: critical edition of the Dumuzi-Inanna songs*. Ramat Gan: Bar Ilan University Press, 1998, 445p, especialmente 30-47; e os panoramas em COOPER, Jerrold S. *Heilige Hochzeit*. In: EDZARD, Dietz Otto (org.). *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, 4. Berlim: de Gruyter, 1973, 260-269; e IDEM, *Sacred Marriage and Popular Cult in Early Mesopotamia*. In: MATSUSHIMA, Eiko (org.). *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1993, 81-96. Cf. também a ausência dessa temática constatada nos documentos discutidos no Cap. 2.

Ur III era “a fase alfabetizada” da história do Antigo Oriente, deve ser compreendida no sentido da grande divulgação dessa capacidade entre pessoas envolvidas em funções administrativas.³⁵⁷

Inscrições em nome de Amarsin e Šusin (e de Sinkašid e Anam, do PBA) foram encontradas num complexo de salas intramurais da muralha que cercava o zigurate de Inana em Uruk. Esta sala foi chamada pelos escavadores de “Ĝipar” porque os achados mencionam a construção de um Ĝipar e oferendas dedicadas a ele. Contudo, é claro que não estavam *in situ*, e simples salinhas dentro de uma muralha não combinam com a planta da residência sumo-sacerdotal ampla no centro do distrito templar que conhecemos de Ur. Desse modo, as inscrições atestam apenas a existência de um Ĝipar em Uruk, nesse período de Ur III, sem oferecer indicações sobre sua localização e suas características.³⁵⁸

Depois da destruição da Suméria, a “Lamentação por Ur”, dedicada à destruição dessa cidade e, com ela, ao fim do “Império Sumério” e da Suméria como unidade distinta, lamenta (num estilo conhecido amplamente através das Lamentações da Bíblia Hebraica que são herdeiras tardias desse gênero literário), não somente os sofrimentos dos seres humanos, mas também dos seres divinos: Inana, como muitos seres femininos em época de guerra, tornou-se “escrava”.³⁵⁹

1.3.5 Aspectos de gênero

O caráter de mosaico dos aspectos apresentados neste Item, cuja evidência é ainda maior do que nos Itens anteriores, deve-se primeiramente ao fato de que, como sempre, as próprias fontes são desse caráter. Mas principalmente deve-se à grande escassez de análises dessas fontes sob aspectos de gênero. Ainda assim, permitem mais do que mostrar tão-somente aspectos desconexos da história de mulheres na Suméria: permitem analisar as construções de masculinidades e feminilidades e as relações de poder entre mulheres e homens no âmbito da crítica à dominação quiriarcial. Este é também o espaço para colocar em evidência dados sobre mulheres em geral, na procura de tornar suas experiências o elemento central na interpretação da figura e do culto de Inana.³⁶⁰ Apenas questões de construção de divindades femininas ou masculinas e as relações entre elas serão adiadas para os Capítulos 2 e 3.

³⁵⁷ LEICK, *Mesopotâmia*, 152-157; NISSEN, *History*, 193; ROAF, *Mesopotâmia 1*, 100; SELZ, *Sumerer*, 93-102.

³⁵⁸ STEINKELLER, *Rulers*, 109-111; WEADOCK, 124-125; esse artigo (e LEICK, *Mesopotâmia*, 150-152) oferece também a descrição exaustiva do Ĝipar de Ur.

³⁵⁹ LEICK, *Mesopotâmia*, 158-160; SELZ, *Sumerer*, 102-106; cf. ETCSL 2.2.1.

³⁶⁰ Cf. ASHER-GREVE, *Feminist Research*, 231.

É necessário esclarecer aqui algumas condições especiais para a aplicação dos conceitos de “patriarcado”, “quiriarcado” e “gênero”, usados nesta tese, à cultura suméria. Concordo com Julia M. Asher-Greve quando ela afirma que é preciso ter cuidado ao aplicar o conceito de “patriarcado” para a Suméria, enquanto compreendido como sistema baseado na autoridade do pai, cuja paternidade seria a fonte primária dessa autoridade. Ela lembra que nem Jesus Cristo nem o papa dependem da paternidade para estabelecer autoridade e remete ainda a uma pesquisa de Clarissa Atkinson sobre mudanças no conceito da autoridade real na Europa, entre a Idade Média e a Modernidade. Ela lembra também que o epíteto por excelência do soberano sumério era “pastor”, uma imagem que inclui aspectos de nutrição geralmente considerados femininos³⁶¹, tudo isso para alertar sobre o perigo de uma aplicação simplista de conceitos modernos para a Antiga Mesopotâmia. Faço minha essa cautela ao aplicar conceitos modernos para culturas antigas, mas parece-me que a compreensão geral de “patriarcado” não indica necessariamente a derivação da autoridade (ou melhor, do poder) de um homem somente de sua qualidade de ser pai. É um termo que se convencionou para indicar um conjunto de poder masculino, a modelo do poder do *pater familias*. Por outro lado, também eu prefiro a opção de Fiorenza, de usar o termo “quiriarcado” para enfatizar a noção da dominação “dos senhores” em contraste a uma mera noção da paternidade e principalmente da dominação por qualquer homem (desde que seja pai), ou seja, uma abordagem que não considera apenas o aspecto de gênero, mas todos os demais aspectos indispensáveis numa análise feminista libertadora.

1.3.5.1 Aspectos de gênero no Período Neolítico (PN, 8000-4000)

A pesquisa feminista acerca de aspectos de gênero neste período enfrenta graves problemas de fontes e de sua interpretação adequada.³⁶² Em geral dispõe, para tempos arcaicos, de estudos de *households* e da divisão do trabalho conforme os gêneros, mas enfrenta grandes problemas em elaborar conceitos científico-críticos para a sua interpretação. O máximo que pode se afirmar é que *households* são quase sempre o lugar primário do trabalho feminino. No entanto, isso não significa que fossem “meramente” lugares onde acontecessem somente trabalhos domésticos subvalorizados, enquanto atividades econômicas ou políticas importantes acontecessem na esfera pública.³⁶³

³⁶¹ Segundo ASHER-GREVE, Research, 232, essa pesquisa (Clarissa W. Atkinson. *The Oldest Vocation: Christian Motherhood in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 1991, 90.198-199) mostrou que, na Alta Idade Média na França, o poder real estava baseado na força e coragem física do rei, em suas posses familiares, seus tesouros e sua capacidade de atrair e pagar guerreiros, e que esse conceito mudou apenas no séc. 16 EC, apresentando a autoridade real em termos de patriarcado. Para o tema do “Bom Pastor”, cf. abaixo, Item 2.1.

³⁶² Cf. em RUETHER, *Goddesses*, 13-40, o capítulo “Gender and the Problem of Prehistory”.

³⁶³ Cf. POLLOCK, *Mesopotamia*, 24-25.

Pesquisas sobre a divisão de trabalho na Suméria desse período parecem pressupor a divisão de trabalho dentro da família segundo o sexo, mas não tematizam ou comentam aspectos de gênero. Pesquisas que o incluem existem somente para épocas posteriores: as de Asher-Greve iniciam com o PU, e as de Pollock, que incluem o PN, não abordam o aspecto nesse período específico, por falta de dados disponíveis. Com certa generalização pode-se dizer que freqüentemente assiriólogos excluem o aspecto de gênero, e pesquisas feministas excluem a Suméria, o que deixa um grande vácuo. Por exemplo, comentários ocasionais sobre as casas tripartidas, que supõem que uma ala seja para homens e outra para mulheres, não analisam ou comentam essa suposição, e nem descrevem os dados em que ela se baseia.³⁶⁴

Nessa situação ocorre ocasionalmente o fenômeno de pesquisas feministas recorrerem a dados de outras regiões do Antigo Oriente ou do Mediterrâneo e os aplicarem para a Suméria sem o cuidado necessário de verificar em qual medida as duas situações correspondem. Uma das poucas exceções são as pesquisas de Schroer e Keel, mas como não são especialistas em assiriologia e analisam os dados com interesses principalmente religiosos e a partir da iconografia de Palestina / Israel, também têm seus limites acerca de aspectos da Suméria.

Por isso, considero mais prudente limitar-me aqui a remeter àquilo que já foi dito no Item 1.3.4.1: as estatuetas femininas provenientes da Cultura de Ubaid, que é, nesse aspecto, herdeira das culturas anteriores de Halaf e Samarra, são um forte indício de a representação do divino e da divindade, nesse período, ter sido o corpo feminino com seus mistérios de gerar, dar e nutrir a vida, e de derramar (sem violência) sangue segundo as fases da lua.

1.3.5.2 Aspectos de gênero no Período de Uruk (PU, 4000-2900)

1.3.5.2.1 “Mulher” e “Homem” na escrita suméria

Um primeiro fenômeno altamente interessante e instrutivo acerca de questões de corpo, sexo e gênero na Suméria dos tempos seguintes é revelado pela própria escrita e se refere aos ideogramas *LU*₂, *GIŠ*₃ e *SAL* (posteriormente lidos *lú*, *nita* ou *ĝiš*_{2.3} ou *uš*, e *mí* / *munus*):³⁶⁵

³⁶⁴ ROAF, *Mesopotâmia 1*, 54 e a figura de reconstrução 52/53.

³⁶⁵ Cf. ASHER-GREVE, Julia M. The Essential Body: Mesopotamian Conceptions of the Gendered Body. In: *Gender and History*, 9,3. Oxford: Blackwell, 1997, figuras na p. 432; cf. também GREEN/NISSEN, ZATU 332.443.604.

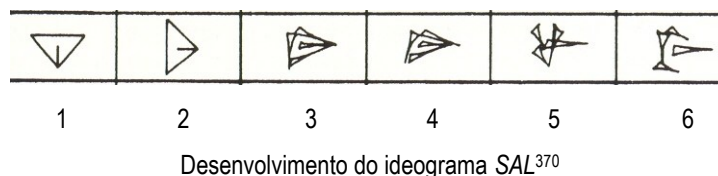


O ideograma LU_2 (que continua tendo o valor *lú* na posterior escrita cuneiforme) é tradicionalmente traduzido por “homem” ou “ser humano, pessoa”.



Em seu artigo “*The Essential Body: Mesopotamian Conceptions of the Gendered Body*” (O corpo essencial: conceituações mesopotâmicas do corpo dotado de gênero), de 1997,³⁶⁷ Asher-Greve incluiu este ideograma pela primeira vez³⁶⁸ em suas interpretações de ideogramas relacionados com sexo e gênero, afirmando que é a representação do corpo humano ambíguo. Ela entende este fenômeno como indicação de que, para os sumérios, o ser humano e seu corpo não estavam diferenciados segundo o sexo (e muito menos segundo o gênero) – daí sua expressão “corpo essencial”. Para ela, a tradução de *lú* com “homem” é apenas um problema da linguagem androcêntrica moderna, provocado pelo fato de a língua suméria não possuir um gênero gramatical e freqüentemente não deixar claro o gênero/sexo da pessoa em questão. Ela reforça esta interpretação com suas observações de que certos selos de padrão simples diferenciam a representação de homens e mulheres, enquanto outros não o fazem, sempre em casos que ocupações representadas não eram atribuídas a um gênero específico, e acrescenta que o mesmo vale para cenas de banquete.³⁶⁹

O ideograma para mulher, SAL (na escrita cuneiforme lido como *mí* e *munus*), é formado por um triângulo, virado de ponta para baixo e perpassado por uma linha vertical: é a representação do triângulo púbico, da vulva.



³⁶⁶ Desenvolvimento do ideograma LU_2 : 1. Ideograma numa das formas mais antigas; 2. Girado por 90°; 3. Sinal cuneiforme em meados do 3º milênio; 4. No fim do 3º milênio; 5. Babilônico antigo; 6. Neo-assírio; cf. JAKOB-ROST, *Museum*, 41.

³⁶⁷ ASHER-GREVE, *Body*, 432-461.

³⁶⁸ Cf. para sua interpretação anterior: ASHER-GREVE, *Frauen*, 171-172.

³⁶⁹ ASHER-GREVE, *Body*, 434-435.

³⁷⁰ Desenvolvimento do ideograma SAL : 1. Ideograma numa das formas mais antigas; 2. Girado por 90°; 3. Sinal cuneiforme em meados do 3º milênio; 4. No fim do 3º milênio; 5. Babilônico antigo; 6. Neo-assírio; cf. JAKOB-ROST, *Museum*, 41.

Seu significado original e básico é, de fato, “vulva” (posteriormente a palavra *gal₄*).³⁷¹ Quando usado como determinativo (*MÍ*), indica a derivação feminina das palavras mais variadas: nomes, profissões (o famoso caso da rainha Kubaba cujo “passado” era de *ílú.kurun.na*, “dono mulher de barzinho”), fêmeas de animais, uma fala particular de mulheres, etc. Também na formação das palavras relativas às duas camadas sociais mais importantes entre as mulheres, “dama” (“mulher livre”) e “escrava” é utilizado *MÍ*: *MÍ.LAGAR* (posteriormente: *mu.rúb*) e *MÍ.KUR* (posteriormente: *êe.mé*). O título traduzido como “sumo sacerdotisa” é *EN.MÍ*, enquanto o “sumo sacerdote” (ou o “rei-sacerdote”) era simplesmente o *EN*, posteriormente *en*. Algo parecido acontece no caso de *é*, casa: enquanto o palácio em si é a *é.gal* (“casa grande”), e a *oikos* do rei é a *é.ensí* (“economia do rei”), a *oikos* da rainha não era a *é.nin*, a “economia da rainha” ou, ao menos, a *é.dam.ensí*, a “economia da esposa do rei”, mas a *é.é.mí*, a “economia da casa da mulher”. É verdade que a rainha Baranamtara foi ocasionalmente designada também como “*mí*”, mas é duvidoso se a eventual interpretação “a (primeira) mulher (do País)”, considerada por Asher-Greve, tem fundamento. Nomes pessoais de seres humanos ou divinos, no entanto, não levaram o determinativo do feminino (os de divindades levaram apenas o determinativo divino *dingir* que é “unissex”) e também não tiveram outros padrões de formação. Por isso há, na ausência de outros critérios, certa dificuldade em identificar se uma pessoa é feminina ou masculina. Nem o elemento *nin*, extremamente freqüente em nomes divinos, indica sempre uma divindade feminina, mas esse fato pode ser explicado pela crescente patriarcalização da religião.

De modo semelhante, o ideograma para pênis, *GIŠ*, em sua versão cuneiforme, continua sendo usado para expressar “pênis” (*giš₂* e *uš*), mas também chega a significar *nita*, “masculino, macho, homem”. Asher-Greve, em seu artigo de 1997, tira disso a conclusão de que pênis e vulva são as representações sexuadas para homem e mulher, enquanto a representação geral do corpo e do ser humano, *LU₂*, não é sexuada.³⁷² Em suas conclusões tiradas vinte anos mais cedo, ela tinha defendido uma visão diferente³⁷³: que, em contraste ao ideograma *único* para os três significados “mulher”, “vulva” e “feminino” (ou seja, um único sinal gráfico que cobre quase todo o imaginário de “mulher”), existem vários ideogramas para “homem”, “masculino” e “pênis”, sendo que a palavra mais comum para “homem”, “*gu.ruš*”, não tem origem nem conotação sexual, pois é escrita com o ideograma para “forte”.³⁷⁴ Ela continuou comentando:

³⁷¹ Cf. ASHER-GREVE, *Frauen*, 171; BAHRANI, *Women*, 44.

³⁷² ASHER-GREVE, *Body*, 434-435.

³⁷³ ASHER-GREVE, *Frauen*, 171-172.

³⁷⁴ Está em sintonia com este fato um outro que me chamou atenção no contexto das pesquisas para elaborar este item: para o ideograma “pênis” não existe nenhum gráfico que mostre seu desenvolvimento, o que se deve provavelmente a este uso parcial no âmbito de conceitos masculinos.

Isso significa que os sumérios consideraram o símbolo da força como atributo do homem, e homem e força, como sinônimos. Como sinal gráfico para mulher, em contraste, não escolheram um termo abstrato, mas um dado anatômico e talvez a capacidade implícita nele de concepção e parto. Isso expressa o peso dos sexos no âmbito da sociedade: a atitude dos sumérios com relação à mulher parece ter sido fundamentalmente relacionada com o sexo, isto é, o valor dela foi percebido principalmente em suas capacidades sexuais e de procriação. Conseqüentemente, todas as outras funções seriam secundárias.³⁷⁵

Embora não possa haver dúvida de que as pesquisas de Asher-Greve, ao longo de 20 anos, tenham chegado a resultados mais refinados e mais acertados, há alguns detalhes que me fazem preferir esta interpretação e de duvidar da validade geral de sua interpretação de 1997. Primeiro, *nita* nunca é o termo mais freqüente para “homem” em textos administrativos e econômicos, nem o termo usado de forma genérica em textos literários. É um termo muito específico para aspectos viris de homens que combina muito bem com a conotação do pênis, como a própria Asher-Greve indica no contexto da ideologia do rei-herói.³⁷⁶ Segundo, *lú* é tantas vezes usado em contextos que indicam claramente homens e tão poucas vezes em contextos que poderiam eventualmente indicar mulheres que sua leitura “pessoa” me parece duvidosa, pelo menos na prática concreta dos textos aqui analisados.³⁷⁷ Terceiro, como mostra o exemplo de Kubaba, quando *lú* é usado para indicar exclusivamente uma mulher, é preciso antepor o determinativo *mi*, e nada comparável acontece quando *lú* é usado para indicar exclusivamente um homem. Isso significa que o uso concreto mostra um forte caráter androcêntrico: o *lú* “normal” é o homem, a pessoa masculina, e a mulher, a pessoa feminina, é uma exceção (uma “anormalidade”, por assim dizer) que deve ser indicada especialmente.

Estes três aspectos serão verificados, sempre que convier, no Capítulo 2 desta tese, mas desde já deve ser mencionado outro fenômeno que reforça a interpretação por mim preferida: a palavra *munus*, que chegou a ser o termo mais freqüente para “mulher”, é escrita com “*mi + nus*”, sendo que o significado básico de *nus* é “ovo”.³⁷⁸ Desconheço qualquer discussão desse fato, mas, a meu ver, ele pode indicar mais um aspecto da caracterização da mulher segundo um “dado anatômico” e a faculdade de “concepção e parto”, mencionados por Asher-Greve.

1.3.5.2.2 A construção e representação do “corpo”

Esse aspecto particular é discutido de modo mais abrangente por Zainab Bahrani, em sua discussão de gênero, representação e corpo nu na Mesopotâmia. Ela afirma que, na Antigüidade, o

³⁷⁵ ASHER-GREVE, *Frauen*, 171-172.

³⁷⁶ ASHER-GREVE, *Body*, 444.

³⁷⁷ Cf. os casos concretos nos textos discutidos no Capítulo 2.

³⁷⁸ Cf. o verbete em HALLORAN, *Lexicon*.

corpo, partes do corpo e até órgãos individuais passam a ser dotados de simbolismo (*become symbolised*) e entram na ordem simbólica, tendo assim o poder de significação. Desse modo, exibir o desenho de uma vulva tinha as conotações que pode ter hoje e que podem chegar a qualidades pornográficas, mas era também simplesmente equiparado com “mulher”. Ela frisa que, na Suméria, isso acontecia tanto em imagens visuais como literárias. Em comparação, a masculinidade, especialmente em termos visuais, não era equiparada com “pênis”. Em vez disso, eram destacadas a musculatura de partes específicas do corpo masculino, ou repetidas prioritariamente certas atividades e posições desse corpo. Bahrani conclui essa reflexão, passando para outro aspecto de representações na arte suméria:

Controversa e ironicamente, os mesopotâmios foram os primeiros a formular a visão de que é o corpo *adornado* que é civilizado. Nesse aspecto, porém, insisto que o corpo adornado é, de fato, o corpo sexualizado, que os dois conceitos estão conectados no conceito mesopotâmico do corpo civilizado. Corpos sexuais adornados não eram limitados a imagens de feminilidade, mas incluíam também o corpo erótico viril masculino. Portanto, a masculinidade era tão sujeita a um sistema de produção corporal como a feminilidade, e não podemos pensar que ela estivesse fora da ideologia de gênero. É um erro pensar... que imagens femininas fossem ideológicas e mulheres (reais/históricas) submetidas ao controle, enquanto homens estivessem fora da ideologia porque são eles que presumivelmente têm o controle da ordem hegemônica.³⁷⁹

Ainda nas questões do corpo deve-se destacar que convenções da tradição filosófica Ocidental, baseada na dicotomia helenística de “mente x corpo” e seu uso de duas categorias de gênero, de “masculino x feminino”, não são tão universais como se tem alegado freqüentemente. Isso vale especialmente para a compreensão de um dos elementos como negativo, provocado pelo dualismo da tradição filosófica Ocidental que, inspirando-se em Platão e Descartes, sempre tem incluído a misoginia e o desprezo ao corpo e negado ao corpo uma função na razão e um significado espiritual. Natureza, corpo, emoção e o particular têm sido equiparados com “mulher” e com valores negativos; cultura, mente, razão e o universal têm sido equiparadas com “homem” e com valores positivos. Uma pesquisa sobre o uso da palavra “corpo” na literatura recente sobre “o corpo” mostrou que, ainda em nossos dias, “corpo” é usado como sinônimo para sentidos, sexo, gênero, sexualidade, gestos, funções corporais, doença, atividade física, cadáver, ou até para a pessoa e o *self*.³⁸⁰ Em grande contraste com essa tradição Ocidental de muitos séculos e ainda contemporânea, existiam na Antiga Mesopotâmia estruturas de compreensão muito diferentes: corpo e mente eram inseparáveis, significado e compreensão eram “dotados de corpo” (*embodied*), não havia o dualismo “mente x corpo”, “mente x matéria”, “espiritual x material”, e não havia uma visão depreciativa da mulher.

Também esta particularidade foi mostrada por Asher-Greve, novamente partindo da língua suméria.³⁸¹ Nela são conhecidas três palavras para “corpo”, usadas em contextos específicos, mas

³⁷⁹ BAHRANI, *Women*, 42; itálicos meus.

³⁸⁰ BYNUM, Caroline. Why All the Fuss About the Body? A Medievalist's Perspective. *Critical Inquiry*, n.22, 1995, 1-33, citado conforme ASHER-GREVE, *Body*, 432.

³⁸¹ ASHER-GREVE, *Body*, 432.

apenas duas delas são atualmente compreendidas. *su* ou *su.bar* (acádico: *zumru*) refere-se ao corpo exterior e é usado freqüentemente para se referir a pessoas, grupos e à sociedade como tal. É usado em expressões como “corpo de uma divindade”, “corpo do rei”, “corpo de uma cidade”, “corpo da Suméria”, “corpo do país”. Também é sinônimo para “imagem” e pode significar “nu”. Diferentemente disso, *ša₃* (acádico: *karšu* e *libbu* – o último sendo *βελ* [*leb*] em hebraico) significa originalmente “coração” e abrange o corpo interior e exterior.

É justamente “coração” que chegou a significar o corpo inteiro – e não somente com seus órgãos individuais, mas com sua mente, seus planos e desejos –, e isso indica que o coração era concebido como o âmago da pessoa e que saber e sentir eram localizados no corpo. O termo também pode ser usado para designar o “centro sagrado” (por exemplo, de uma cidade, ou seja, para seu templo principal), mas ainda assim significa “coração, mente e corpo” dessa cidade.³⁸² Lembremos que também no Antigo Israel e no Antigo Egito, o coração era considerado a sede da vontade, dos pensamentos e dos sentimentos de seres humanos e divinos; e tanto nessas culturas como na Antiga Mesopotâmia, uma divindade escolhia o rei por meio de seu coração.³⁸³ Desse modo, o coração não é apenas o âmago do corpo, mas “coração-corpo-mente”, sendo uma palavra só, evidencia um conceito holístico. Não há um dualismo de mente e corpo, e sim um holismo, uma síntese, uma fusão do físico e do psíquico (na qual órgãos e membros do corpo têm atributos psíquicos), uma psicologia fisiológica.³⁸⁴

A terceira palavra, *(me.)dím* (acádico: *binatu* e *binutu*), é escrita com um sinal abstrato de significado desconhecido. Significa primariamente os membros corporais, mas também “criação” e “criatura”. O verbo *dím* (acádico: *banu* – o correspondente do hebraico *בִּנָּה*, *bet-nun-he*, “construir”) refere-se à forma e à figura do corpo e significa “criar, formar, confeccionar”. É usado também para a confecção de objetos, como estátuas e estelas. Em mitos de criação, a palavra é empregada para a criação de seres humanos por divindades, ao lado e mais freqüentemente do que *tud*, “parir, dar à luz”.³⁸⁵ Essa criação é um processo único, completo, confirmando o conceito holístico. As deusas-mãe e deusas do nascimento são as garantes da perfeição e completitude dos seres criados; uma criação imperfeita, defeituosa ou deficiente seria inconcebível.³⁸⁶ Antes, a perfeição ou imperfeição físico-psíquica de uma pessoa depende de sua posição social, sendo o rei o ser mais perfeito (e certas

³⁸² ASHER-GREVE, Body, 434.

³⁸³ Cf. SCHROER, Silvia; STAUBLI, Thomas. *O simbolismo do corpo na Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 2006, 59-61.

³⁸⁴ HALLPIKE, Christopher R. *The Foundations of Primitive Thought*. Oxford: Clarendon Press, 1979, 408.

³⁸⁵ ASHER-GREVE, Body, 433.

³⁸⁶ ASHER-GREVE, Body, 455.456, insiste que esta é a razão para o uso do verbo *dím* e não *tud* em casos de criaturas imperfeitas que são descritos na polêmica do mito “Enki e Ninmah”; cf. também OTTERMANN, *Mitos de Criação*, 9.

atribuições de esposas de governantes indicam que isso valha, analogamente, também para posições sociais diferenciadas entre mulheres).

Outro aspecto que completa e confirma estas reflexões é o fato de a língua suméria não possuir um termo específico para mente ou cérebro humano. Desconhece-se qualquer caso que estabelecesse um vínculo entre “cérebro” e “pensar”. A palavra para “inteligência, entendimento, compreensão, razão” é *geštug₂*, “ouvido”, o que indica que essas faculdades são adquiridas ao ouvir. “Ter ouvido” é mencionada freqüentemente como qualidade de reis, mas sem qualquer insinuação de que estivesse em oposição ao corpo como tal.³⁸⁷ Outras pesquisas mostram que o mesmo é o caso em outras culturas, antigas e contemporâneas, inclusive a hebraica.³⁸⁸

Verificando estes aspectos em imagens pictográficas, Asher-Greve afirma que nelas se encontram três modalidades de representar o corpo:

- sexuado, com marcadores de sexo anatômicos e fisiológicos como genitais, seios ou barbas;
- dotado de gênero, marcado por elementos sócio-culturais como vestimenta, penteado masculino ou feminino (ou calvície para homens) ou acessórios, atributos, contexto e ocupação;
- ambíguo e assexuado, mostrando nem marcadores anatômicos de sexo inequívocos, nem marcadores específicos de gênero.³⁸⁹

1.3.5.2.3 Construção e representação de “gêneros”

Estas e outras observações levaram Asher-Greve a afirmar, para a Suméria, a existência de um sistema múltiplo de gênero. Embora ela afirme ainda recentemente que faltam maiores pesquisas acerca da definição de masculinidade e feminilidade na Suméria e do modo como essas definições se traduziam em normas, estruturas e ideologia da sociedade,³⁹⁰ ela rejeita firmemente nossas noções modernas dualistas, as categorizações de “e – ou”, que levaram a uma teoria bipolar de gênero: o que não é masculino, é feminino. Somente depois de ter usado o modelo dualista em sua pesquisa de doutoramento, *Frauen in altsumerischer Zeit*, ela percebeu que o sistema que supõe dois gêneros não faz jus à situação das fontes: leva a passar por cima de características obviamente ambíguas (em

³⁸⁷ ASHER-GREVE, Body, 434.

³⁸⁸ HALLPIKE, 404-407.

³⁸⁹ ASHER-GREVE, Body, 434-435, na p. 435, mostra uma tabela com imagens tipológicas em selos do PUT.

³⁹⁰ ASHER-GREVE, Research, 232-233. Essa alerta visa prevenir, por exemplo, a suposição acrítica de que, na sociedade “patriarcal” da Suméria, a “paternidade” e a “maternidade” teriam necessariamente sido fundamentais para uma definição do gênero. Este ponto é de especial interesse nesta tese sobre uma deusa que nunca era mãe e (quase nunca) era esposa.

vestimentas e feições de pessoas), ou a declarar que estas são indícios de uma qualidade artística inferior. Mais correto seria considerar a possibilidade de os nossos conceitos dualistas serem inferiores aos conceitos sumérios e levar em conta que os artistas podem ter sido “cegos em questões de gênero” (*gender blind*), de que a ambigüidade de gênero pode ser intencional.³⁹¹

Lembrando a existência de ambigüidades de gênero e representações andróginas também na arte figurativa européia,³⁹² ela afirma que a definição como “ambíguo” ou “andrógino” pode também depender do conhecimento do espectador e/ou de textos ou títulos acompanhantes. Nesse sentido, a decodificação do gênero na cultura suméria enfrenta o problema de não todos os códigos serem auto-evidentes ou compreendidos por pesquisadores/as modernos/as. Isso se mostra em exemplos nos quais o gênero de uma pessoa histórica representada pode ser definido somente através de evidências circunstanciais³⁹³, ou nos quais se misturam marcadores masculinos e femininos³⁹⁴. Embora o último caso possa indicar, por exemplo, um homem castrado, deve-se levar em conta que a castração é comprovada na Mesopotâmia somente a partir de Ur III.

Por outro lado, figuras claramente femininas apresentam freqüentemente um peito achatado, e figuras claramente masculinas (especialmente figuras “de fundação”, de reis), um peito efeminado. De modo geral, seios não parecem ter sido uma distinção primária entre os sexos. São enfatizados em figuras de mulheres nuas, mas não sempre são indicados em mulheres vestidas. Muitas mulheres vestidas são representadas com peito achatado, tornando difícil sua distinção de homens. Na literatura, a ênfase reside na vulva e no ventre, não nos seios. Talvez por causa do desenvolvimento dos seios na adolescência, não sendo considerados órgãos sexuais primários, mulheres eram essencialmente definidas pela vulva e pelo ventre. Asher-Greve sugere que esta pode ser a razão pela qual mulheres representam, no imaginário narrativo, uma categoria dotada de gênero (vestimenta e penteado), enquanto homens são geralmente caracterizados por marcadores de sexo, como barba ou nudez.³⁹⁵

Mas mesmo desconsiderando a questão da representação de seios, dispomos de outras fontes que mostram que, na Mesopotâmia, pelo menos no Ur III, havia mais de duas categorias de gênero. Vários textos mencionam homens castrados (*amar.TUD*, usando o mesmo termo que é usado para

³⁹¹ ASHER-GREVE, Research, 233-234.

³⁹² ASHER-GREVE, Body, 435.

³⁹³ Este é o caso de Abda, filha do rei Urnanše, no “Relevo da família de Urnanše” representada em função de sumo sacerdotisa, cf. ASHER-GREVE, Body, 436-438.

³⁹⁴ Este é o caso da Estátua de Urnanše o Cantor, provavelmente um homem castrado (para preservar sua voz aguda?), cf. ASHER-GREVE, Body, 438-439; BAHRANI, *Women*, 101-103.

³⁹⁵ ASHER-GREVE, Body, 438.

animais castrados) que eram filhos de tecelãs e de outras mulheres de *status* baixo. Sua castração aconteceu na primeira infância; eles trabalharam em grupos e são freqüentemente mencionados em listas de fugitivos. No Ur III, seu *status* era o mais baixo de toda a sociedade.³⁹⁶

Podemos supor ainda um quarto gênero, conforme o mito de criação “Enki e Ninmah”. A deusa Ninmah forma (*dím*) um ser humano que não é masculino nem feminino (não tem vulva nem pênis, ou seja, está sem sexo), e o deus Enki encontra para essa criatura um papel social na corte real.³⁹⁷ Asher-Greve especula se esse detalhe poderia ser uma etimologia dos eunucos atestados posteriormente no serviço real, uma prática provavelmente baseada no fato de eles não poderem procriar e assim não estabelecer uma nova dinastia.³⁹⁸

Mesmo não concordando com todas as interpretações de Asher-Greve acerca do “corpo essencial”, gostaria de apresentar suas conclusões finais, pois as considero de grande validade para compreender a construção do corpo na cultura suméria e, com as ressalvas já feitas, também para a construção dos gêneros:

Na Mesopotâmia Primitiva, a dicotomia mente/corpo estava ausente. Os antigos mesopotâmios não desenvolveram um sistema de gênero binário, equiparando masculino com valores positivos e feminino, com negativos. O conceito holístico mesopotâmico do ser humano estava baseado num sistema físico com o corpo como ponto de referência fundamental. O corpo era o *self* total, a essência da humanidade, igualmente matéria e espírito, emoção e razão, tanto temporal quanto eterno. Gênero era a interpretação de diferenças e imperfeições anatômicas. A inscrição de gênero no corpo era uma das opções para estruturar a sociedade.

O corpo humano era uma criação divina e sem gênero. Sendo que a humanidade foi criada num processo único, anterior a sexo ou gênero, podemos presumir que o corpo, como metáfora para humanidade, continha em si todos os gêneros possíveis. Isso é confirmado pelo sinal arcaico para pessoa (o plural significa também humanidade), um corpo sem gênero. A criação secundária de dois sexos “normativos” masculino e feminino, no Mito de Atrahasis, era compreendida como precisando de uma anatomia complementária para a procriação sobre a qual era imposto o gênero social. Mas categorias de gênero iam além do conceito binário, para *status* múltiplos sociais e de gênero, para pessoas de sexo ambíguo, sem sexo e homens castrados. A diferenciação do gênero seguia a natureza das diferenças físicas: pessoas nascidas com anomalias sexuais (certos cantores e cortesãos) eram integradas na sociedade; aquelas, porém, cujo sexo era alterado artificialmente (castrados), eram marginalizados. Embora em períodos históricos (iniciando em torno de 2600 aEC) homens mantinham geralmente um *status* social mais alto que mulheres e outros gêneros, nem o gênero feminino nem pessoas sem sexo ou de sexo naturalmente ambíguo eram denegridas (*sic – peço desculpas pela tradução fiel*) ou tidas como possuindo menos cultura, mente e razão, pois eram consideradas criações divinas.

A arte visual fornece evidências do modo pelo qual o gênero era inscrito nos corpos: a anatomia significa a imagem ideal do masculino e do feminino. A presença ou ausência de marcadores de sexo juntamente com várias combinações e tipos de vestimentas e penteados é empregada para significar diferentes grupos de gênero. No entanto, esses códigos nem sempre são suficientes para uma identificação inequívoca do gênero. Isso significa que não dispomos das informações necessárias para decifrar todos os códigos e todas as combinações, ou que as divisas entre grupos de gênero são fluidas. A coexistência de imagens femininas e masculinas com imagens de gênero ambíguas, nos mesmos gêneros artísticos (esculturas, relevos, selos), ocasionalmente justapostas em imagens narrativas, pode ser explicada pela existência de categorias múltiplas e fluidas de gênero.

³⁹⁶ ASHER-GREVE, Body, 438; BAHRAANI, *Women*, 101.

³⁹⁷ Cf. ETCSL 1.1.2,75-78. A tradução de Benito difere da de Jacobsen, em: JACOBSEN, Thorkild. *The Harps that once.... Sumerian poetry in translation*. New Haven: Yale University Press, 1987, 151-166; LEICK, Gwendolyn. *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature*. Londres: Routledge, 1994, 157-162.

³⁹⁸ ASHER-GREVE, Body, 458.

Num sistema dentro do qual o corpo é concebido como uma fusão do espiritual, emocional e físico, diferenças anatômicas têm outro significado do que na ontologia dualista Ocidental, porque qualidades espirituais e emocionais estão presentes igual e equilibradamente em todos os gêneros. Desse modo, no panteão sumério mais antigo dominam as deusas. Deusas e mulheres e certas pessoas de gênero ambíguo ainda mantinham posições proeminentes no PDI. O rebaixamento de deusas e a deterioração do *status* de mulheres em períodos posteriores têm seu paralelo numa crescente ênfase em proporções anatômicas de corpos femininos e masculinos (imagens de heróis e mulheres nus), em maternidade e força masculina. As raízes desse desenvolvimento remontam ao PDI quando a ideologia real estava mudando e guerras se tornavam mais freqüentes, fazendo com que a sociedade mesopotâmica se tornasse mais militarista. De acordo com Amélie Kuhrt, a exclusão de mulheres da guerra é refletida em sua marginalização social. A crescente militarização da Mesopotâmia é provavelmente a maior razão para a mudança no *status* de gênero, refletido nas regulamentações do corpo feminino em códigos legais, mas também nas numerosas representações de mulheres nuas na arte de Ur III e PBA (2150-1600 aEC).³⁹⁹

1.3.5.2.4 O corpo nu

Convém integrar aqui também a discussão da representação do corpo nu, porque as primeiras fontes são do PU e têm relevância para a compreensão dessa época. É preciso levar em conta que há pouquíssimas pesquisas que não estejam marcadas por visões patriarcais, androcêntricas ou até sexistas, de pouca utilidade na presente discussão. No âmbito da pesquisa feminista destacam-se novamente Asher-Greve e Bahrani cujos resultados mostram que, na arte suméria, o corpo é o lugar onde o gênero é diferenciado visualmente, mas sem que possam ser observadas distinções entre arte erótica e pornografia – estas estão presentes em conceitos modernos, mas não na Suméria.⁴⁰⁰

Começando novamente pela própria língua, vale sublinhar a inexistência, constatada por Bahrani, de palavras sumérias (e acádicas) que correspondessem mais exatamente às palavras “nu” e “nudez”. Vale sublinhar também o grande número de palavras para órgãos sexuais femininos e masculinos e seu uso freqüente e direto, não eufêmico e não pejorativo-vulgar (pênis, vulva, pêlos púbicos etc.), e a existência (pelo menos na língua acádica) de um termo que designa a atração sexual, tanto feminina quanto masculina: *kuzbu*.⁴⁰¹

Na arte visual destacam-se dois tipos principais de representações de nudez feminina. Há muitas pequenas figuras ou plaquetas de *terracotta* (uma das formas populares da arte) de mulheres nuas em posição frontal, com destaque para seios, vulva e eventualmente quadris (geralmente

³⁹⁹ ASHER-GREVE, 453-454; KUHRT, Amélie. Women and war in the Ancient World. Conferência no Simpósio Gender Studies in den Altorientalischen Wissenschaften, Basileia, 15 de junho de 1996; resumo na 40ème lettre circulaire, Schweizer Gesellschaft für Orientalische Altertumskunde, Friburgo, 1997, 6-7. Deve-se lembrar, porém, que mulheres eram apenas excluídas do serviço armado, não de serviços no âmbito da guerra em geral.

⁴⁰⁰ Cf. a introdução ao capítulo “Nudez e a linguagem do sexo”, nas p.43-69 de BAHRANI, *Women*; aqui: 43.

⁴⁰¹ BAHRANI, *Women*, 44-45. A língua original de suas pesquisas permite a Bahrani (uma iraquiana que vive nos Estados Unidos) ainda diferenciar entre “*nude*” e “*naked*”, e é interessante sua observação de que o termo sumério que mais se aproxima da nossa idéia de “nu”, (*mug₂*, cf. HALLORAN, *Lexicon*) significa “de mãos vazias”, no sentido de “destituído”.

interpretadas como representações de deusas). Outras *terracottas*, menos numerosas, mostram mulheres em cenas de cópula com homens, de corpos erguidos ou deitados (frequentemente interpretadas como prostitutas ou participantes de ritos de fertilidade). Há ainda outro tipo de nudez feminina, muito menos freqüente, o da musicista nua (principalmente em cenas de entretenimento). No entanto, no caso de deusas identificáveis, representações nas quais a deusa aparece nua ou apenas parcialmente vestida existem tão-somente – e em tempos muito tardios – para Inana-Ištar (e deusas associadas com ela).⁴⁰²

Não obstante dessas representações que parecem bastante liberais e às quais correspondem também textos literários que são muito explícitos na descrição do corpo feminino – mas raramente o masculino! – em termos sexuais e eróticos (o prazer erótico era um dos *Me*⁴⁰³, e literatura erótica focaliza particularmente a vulva, o ventre e os quadris⁴⁰⁴), a sexualidade feminina era estritamente controlada pelos homens. Violações do corpo feminino como defloração, estupro, relações sexuais pré-matrimoniais e extra-matrimoniais, aborto natural ou intencional eram tratadas com severidade nas coletâneas legais sumérias e acádicas.⁴⁰⁵ No que diz respeito ao conceito de beleza, ele não é detalhado quando se trata de epítetos como *múnus.ša6.ga*, mulher bela, recorrente em inscrições votivas e textos que se referem a deusas. Onde há descrições mais detalhadas, inclusive dos prazeres corporais, encontram-se frequentemente metáforas provenientes da agricultura⁴⁰⁶, como grão de cereais, tamareira ou vaca.⁴⁰⁷

Os tipos de nudez masculina são muito mais diferenciados, embora seus exemplos sejam menos freqüentes e nunca incluam uma posição frontal. Além dos homens nas cenas de cópula com mulheres (cenas de cópula entre dois homens são extremamente raras), são representados com

⁴⁰² ASHER-GREVE, 446-447; BAHRANI, *Women*, 48-54; BAHRANI, *Iconography*, 12-19; SEIDL, Ursula. Inanna/Ištar (Mesopotamien) B: In der Bildkunst. In: EDZARD, Dietz Otto (org.). *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, 5. Berlim: de Gruyter, 1976, 87-88. Cf. também ASHER-GREVE, Julia M. The Gaze of the Goddesses: on Divinity, gender and Frontality in the late Early Dynastic, Akkadian and Neo-Sumerian Periods. In: *NIN: Journal of Gender Studies in Antiquity*, 4,1. Leiden: Brill, 2003, 1-59.

⁴⁰³ FARBER-FLÜGGE, Gertrud. *Der Mythos "Inanna und Enki" unter besonderer Berücksichtigung der Liste der me*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1973, 107-108.

⁴⁰⁴ ASHER-GREVE, 447. Não consegui descobrir – e ninguém usando esse texto parece ter feito a pergunta – por que a autora não inclui os mesmos temas para o corpo masculino.

⁴⁰⁵ LEICK, *Sex*, 47. Os textos de Urukagina – pelo menos as partes preservadas – ainda não incluem esses temas; as primeiras evidências aparecem em textos de Ur III.

⁴⁰⁶ ASHER-GREVE, 447.

⁴⁰⁷ LEICK, *Sex*, 111-129.

grande frequência homens envolvidos ativamente em outras atividades, muitas vezes no contexto de cenas narrativas.⁴⁰⁸

Em contextos rituais e/ou cerimoniais, homens nus carregando oferendas ou executando sacrifícios são um tema especialmente recorrente. Mais freqüente do que grupos são homens individuais, interpretados como sacerdotes ao realizarem atos cúlticos como libações.⁴⁰⁹ Textos sumérios e acádicos não explicam a nudez masculina cultual, mas a representação sem barba e a designação de alguns participantes de cultos como *guruš.tur* indica que alguns destes homens jovens podem ter sido virgens, indicando assim alguma espécie de noção de pureza. Além disso, vários textos hititas contemporâneos, e outros textos ao longo da história do Antigo Oriente, mostram a crença de uma pessoa nua ser mais receptiva para a influência divina.⁴¹⁰

Fontes um pouco mais tardias evidenciam outro âmbito de nudez masculina de importância crescente: a demonstração de poder, força e heroísmo, especialmente em cenas de combate.⁴¹¹ O motivo do herói nu que combate animais selvagens aparece já durante o PDI e torna-se um motivo extremamente popular no fim do PDI III e especialmente no PDS. O herói é sempre representado com barba, indicando assim um homem adulto. Asher-Greve chama a atenção para o fato de esse motivo começar a surgir quando a ideologia real começa a mudar (do conceito do bom pastor para o conceito do conquistador⁴¹²), indicando assim a incorporação do motivo do herói nu na ideologia real e imperial.⁴¹³ Enquanto Bahrani supõe um vínculo com a tradição de lutas nuas⁴¹⁴, Asher-Greve propõe a interpretação de que a nudez, a falta de qualquer proteção, serve para aumentar a magnitude da façanha que é realizada pela pura superioridade física. Desse modo, o herói nu celebra a força física masculina e torna-se, ao longo de toda a Antigüidade, tanto nas culturas do Oriente Médio como do Mediterrâneo, o ícone da masculinidade baseada em força física. Esta tendência já está presente, em

⁴⁰⁸ Para a definição de “cena narrativa” ou “narrativa visual”, cf. BAHRANI, *Women*, 123-124: são composições pictóricas que representam, através de ações, um evento ou uma série de eventos, sem necessariamente serem ilustrações de “textos” (orais ou literários) previamente existentes, ou seja, tais composições podem ser narrativas originais e autônomas.

⁴⁰⁹ BAHRANI, Zainab. The Iconography of the Nude in Mesopotamia. In: *Source: Notes in the History of Arts*, 12,2. Nova Iorque: Ars Brevis, 1993, 13-14.

⁴¹⁰ BAHRANI, *Women*, 55-56; ASHER-GREVE, 441-442.458-459. O termo *guruš* indica o homem jovem não casado, *tur* (jovem, novo) reforça essa noção no sentido da virgindade; *guruš.tur* é usado somente em contextos rituais para indicar homens virgens.

⁴¹¹ ASHER-GREVE, 443-444; BAHRANI, *Women*, 56-57.

⁴¹² Comentário meu, cf. as considerações acima, Item 1.3.4.2, e as reflexões de Steinkeller: STEINKELLER, Piotr. Early Political Development in Mesopotamia and the Origins of the Sargonic Empire. In: LIVERANI, Mario (org.). *Akkad, the First World Empire: Structure, Ideology, Traditions*. Pádua: Sargon, 1993, 107-130; STEINKELLER, Piotr. On Rulers, Priests and Sacred marriage: Tracing the Evolution of Early Sumerian Kingship. In: WATANABE, Kazuko (org.). *Priests and Officials in the Ancient Near East. Papers of the second Colloquium on the Ancient Near East – The City and its Life, held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo) March 22-24, 1996*. Heidelberg: Winter, 1999, 232-253.

⁴¹³ ASHER-GREVE, *Body*, 443.

⁴¹⁴ BAHRANI, *Women*, 57.

núcleo, na palavra *guruš*, homem jovem, escrita com o sinal *KALA*, forte. Na Suméria, a força física do rei começa a ser frisada nos hinos reais, durante o Ur III. Um dos epítetos mais freqüentes é *nita kala.ga*, “homem forte” (literalmente: macho forte, pênis forte), e o corpo forte do rei torna-se o sinal de sua perfeição, superioridade e até aparência e qualidade divinas.⁴¹⁵ Em representações a partir do PDS, também divindades aparecem nuas no combate entre si, e é importante destacar que este é o único contexto no qual qualquer divindade sumério-acádica é representada nua.⁴¹⁶

A terceira categoria⁴¹⁷ de representações de nudez masculina, igualmente recorrente, mostra, por assim dizer, o outro lado da medalha do heroísmo: é a nudez de inimigos nus, mortos ou feitos prisioneiros. Chama a atenção o fato de que mulheres feitas prisioneiras e levadas para a escravidão são representadas visualmente apenas a partir do Império Neo-assírio (século 8-6).⁴¹⁸ Desse modo, a nudez masculina sinaliza ou pureza e heroísmo, ou escravidão e morte⁴¹⁹, e muito diferentemente de outras culturas do Antigo Oriente, ela nunca inclui a representação do falo⁴²⁰.

A conclusão desses assuntos por Bahrani é tão instrutiva e concisa e corresponde tão plenamente a observações minhas que merece ser incluída na íntegra:

A famosa formulação concisa de John Berger, sobre papéis de gênero na arte visual, “homens atuam e mulheres aparecem” (...) pode parecer um binário simplista e reducionista, mas é uma descrição adequada do uso da nudez nas artes da Mesopotâmia. Enquanto a nudez feminina na Mesopotâmia parece ter sido associada primariamente com atração sexual, *kuszbu*, a figura masculina não vestida tem aparentemente vários significados. Homens são representados sem roupas numa variedade de contextos e ações, mas a nudez feminina é sempre associada com sexualidade. Na maioria das cenas, a figura feminina é representada frontalmente, e isolada dentro da moldura da imagem. A mulher nua frontal é exibida de uma maneira que convida o espectador a perscrutar seus atributos sexuais, e freqüentemente ela aponta ou oferece essas partes de sua anatomia ao espectador, usando suas mãos. Detalhes de segundo plano são raramente usados para completar a cena. Sendo que geralmente não há nenhuma indicação de um espaço ou contexto físico na qual se encontra a nua frontal, a figura é mais diretamente acessível ao espectador, mais próxima ao espaço dele, e sem qualquer contexto pessoal dela. Para a nudez masculina não existe nenhuma categoria correspondente; ela é usada para fins iconográficos em cenas narrativas, tanto com conotações negativas de morte ou derrota como com conotações positivas como força viril heróica. O corpo masculino não é exibido num estado de pênis erguido (itifálico) ou apresentado ao espectador frontalmente, como o da mulher. (...)

Na representação do corpo nu, o imaginário mesopotâmico confirma uma divisão binária comum e simplista na qual a mulher é o sinal do gênero – o outro sexualizado – enquanto o homem transcende seu sexo para representar a humanidade. A mulher representa o sexo feminino, a sexualidade em geral ou o erotismo. Por isso, é exatamente essa diferença sexual que estrutura a posição social de mulheres em representações estéticas. A ordem naturalizada é retratada como uma divisão heterossexual na qual a mulher se torna o sinal ou a metáfora da sexualidade em si, e o sujeito (humano) é masculino, uma idéia que é, além disso, mantida e objetivada por normas acadêmicas atuais. Dessa maneira, há uma oposição binária que estrutura as representações mesopotâmicas (...). Os significadores homem e mulher inscrevem

⁴¹⁵ ASHER-GREVE, Body, 443-444.

⁴¹⁶ ASHER-GREVE, Body, 443. Isso inclui a figura de Inana-Ištar, naquela época já dotada de traços belicosos tradicionalmente considerados masculinos, ou seja: ela se torna uma espécie de herói feminino. Cf. abaixo, no Item Conclusão, o comentário de tais desenvolvimentos.

⁴¹⁷ Um caso à parte são alguns poucos músicos nus representados como anões ou desfigurados, uma categoria não comentada por Asher-Greve, mas interpretada por Bahrani como “não-homens”, cf. BAHRANI, *Women*, 59.

⁴¹⁸ ASHER-GREVE, Body, 444.

⁴¹⁹ ASHER-GREVE, Body, 444; BAHRANI, *Women*, 50-63.

⁴²⁰ BAHRANI, *Women*, 65-66.

valores social e culturalmente determinados naquilo que é diferenciado por meio deles. Mulher é equiparada com passividade e natureza, com o corpo como tal, enquanto homem é um ser socialmente ativo com agência própria. Estas distinções, porém, não são as mesmas como na cultura patriarcal Ocidental, pois a mãe, por exemplo, não tem as mesmas conotações dessexualizadas e tipo madona [*madonna-like*] de períodos posteriores. O “corpo maternal” como descrito por autoras feministas contemporâneas (...) não concerne à cultura mesopotâmica, e nisso podemos observar o perigo de um conceito universalizante como “o patriarcado”. Além disso, é importante notar que, na Mesopotâmia tanto quanto em outros tempos e lugares, a classe está em interseção com representações dotadas de gênero. Quando mulheres (históricas) da elite são retratadas, sexualidade, feminilidade erotizada, sedução e sua fisicalidade não são frisadas. Esta natureza física é empática no nu como um gênero separado, do mesmo modo como a musculosidade de corpos masculinos da elite que enfatiza virilidade e potência. (...) Estes corpos masculinos configurados sexualmente sempre são poderosos.⁴²¹

1.3.5.2.5 Condições de vida de mulheres no PU

Perguntando agora por informações sobre experiências de mulheres sumérias, sobre suas condições de vida, precisa-se levar em conta a enorme limitação das fontes e também (ainda) a grande limitação de sua análise e interpretação com interesses feministas. A obra pioneira, a tese de doutoramento de Asher-Greve, aborda todo o material iconográfico (análises aprofundadas) e textual (sem discussão abrangente) sobre mulheres, disponível até 1979, acerca de “papel e função da mulher” na “Suméria antiga”, ou seja, nos 900 anos desde o PU IV até o fim do PDI III.⁴²² Esta não somente foi a primeira “pesquisa acadêmica geral abrangente”⁴²³, ela *continua sendo-a*: até hoje, não existe nenhuma obra comparável para os períodos seguintes, e também nenhuma obra abrangente que abordasse o material que se tornou acessível ou inteligível depois de 1979. Não obstante essa abrangência da pesquisa de Asher-Greve, a própria situação das fontes fez com que não pudesse resultar numa imagem igualmente abrangente da vida de mulheres na antiga Suméria: as fontes existentes documentam quase exclusivamente o âmbito cúltico e econômico, com suas instituições de “palácio” e de “templo”, ou seja, o âmbito público onde a mulher está documentada como fator social e econômico.⁴²⁴ Além disso, raramente indicam alguma ligação com a vida rural, são quase exclusivamente inseridas na situação urbana. Todo o âmbito privado pode ser acessado e analisado somente muito raramente e sempre apenas de forma indireta.⁴²⁵

Dentro desses limites, porém, desdobra-se já para a situação proto-literária do PU uma rica gama de informações sobre mulheres, descrita por Asher-Greve em muitos detalhes que são mencionados em seus devidos lugares desta presente tese. Aqui convém apresentar apenas suas

⁴²¹ BAHRANI, *Women*, 67-68.

⁴²² ASHER-GREVE, *Frauen*, xi.

⁴²³ Ibidem: “*umfassende wissenschaftliche Gesamtuntersuchung*”.

⁴²⁴ Estou ciente da problemática de seguir Asher-Greve em sua distinção “público x privado”, que pode transferir uma noção patriarcal moderna e um tanto burguesa para uma época e cultura que poderia não ser afetada por esse aspecto patriarcal e androcêntrico. Contudo, sua especificação “a mulher como fator social e econômico” deixa claro o sentido da afirmação.

⁴²⁵ Ibidem, xii.

considerações finais acerca dos PU e PGN. O dado mais importante que nos acompanhará ao longo de todas as pesquisas e interpretações é que a vida privada de mulheres (e também de homens) nos permanece inteiramente escondida.⁴²⁶ No entanto, isso não significa que não soubéssemos absolutamente nada sobre a vida *cotidiana* de mulheres sumérias: traços dessa vida que se enquadram em atividades econômicas (e talvez também em cúlticas) são relativamente bem documentadas. Asher-Greve o resume assim⁴²⁷:

Tanto as fontes arqueológicas como as fontes escritas do tempo de Uruk e de Gêmdet Nasr não informam nada sobre família, nascimento, infância, educação, matrimônio, gravidez, maternidade, vida emocional, fé pessoal e morte, ou seja, sobre a vida cotidiana, os pensamentos e sentimentos próprios de mulheres. Também os nomes próprios de mulheres ainda não foram decifrados. Portanto, a mulher como pessoa privada permanece desconhecida.

Deve-se acrescentar que também representações de mulheres nuas e da área erótico-sexual não oferecem tais informações: mostram apenas que questões da sexualidade eram tratadas de modo aberto e descomplicado, provavelmente tanto no âmbito cultural como privado e econômico (no âmbito econômico inclusive a prostituição).

Para a vida “oficial” é possível afirmar que mulheres ocupavam funções importantes na vida cúltica e econômica e que, em muitas áreas, elas não eram mera mão de obra, mas ocupavam também posições elevadas e, em casos isolados, muito elevadas. Desde o PUT existiam três grupos de posição social diferente, em termos profissionais e cúlticos. A maior parte do material arqueológico é de aspecto religioso-cúltico, ou seja, diz respeito à instituição do templo, e até a época da conclusão da pesquisa de Asher-Greve não existiam documentos para mulheres em funções “seculares” da vida pública do PU.⁴²⁸ Esse material permite a conclusão de que profissões femininas no templo estavam estruturadas numa hierarquia que, até certo ponto, provavelmente pode ser considerada também um reflexo de sua posição na sociedade. Por exemplo, mulheres que são sacerdotisas podem ocupar um lugar proeminente ao lado do EN e podem ser “destinatárias” ou diretoras do culto (como, por exemplo, no “Vaso de Uruk”). Abaixo dessa “camada de liderança” feminina estavam grupos de pessoal auxiliar feminino que cumpriam as mais variadas tarefas, tanto de caráter cúltico como artesanal (*handwerklich*) ou de prestação de serviços. Os documentos arqueológicos não permitem perceber se essas mulheres eram escravas ou se pertenciam à camada média “livre” de uma cidade, mas há textos que indicam que tal diferença existia.

⁴²⁶ Representações de cenas da vida cotidiana, como são frequentemente encontradas, por exemplo, nas pinturas em sepulturas egípcias, são inexistentes na Suméria.

⁴²⁷ Todas as citações e paráfrases que seguem constam: ibidem, 60-61.

⁴²⁸ Esse fato não mudou até hoje, segundo meu conhecimento, e pode ser interpretado como mais um indício de que o governo e a administração da comunidade aconteciam em grande parte sob a responsabilidade dos templos.

No que diz respeito à área econômica, o material disponível não permite uma resposta clara à pergunta se mulheres que trabalhavam em funções cúlticas trabalhavam também na economia. Podem ter existido grupos separados, e sendo que mulheres são retratadas quase exclusivamente em selos, deve-se considerar a função, o uso e as portadoras (ou portadores) deles. Partindo do pressuposto de que não eram apenas selos individuais, mas em sua maior parte selos institucionais, é imperativo que portadoras e portadores de selos fossem pessoas selecionadas e dotadas de determinadas competências. Nesse sentido, o fato de que, no PUT, existem muito mais selos com representações de mulheres do que de homens pode significar que não somente mais mulheres estavam trabalhando nas respectivas instituições, mas que também mais mulheres do que em períodos anteriores tinham a autoridade de usar selos.

Conforme os selos existentes, Asher-Greve propõe as seguintes classificações de cargos e profissões de mulheres que os *portavam* (não das mulheres *representadas*):

1. Selos de estilo individual (naturalista): sacerdotisas de cargos altos (“sumo sacerdotisas”)
2. Selos de estilo esquemático com retratações singulares: sacerdotisas
3. Selos de estilo esquemático com “mulheres de rabo de cavalo (*pigtailed*), agachadas”:
 - a) capatazes sobre mulheres trabalhando no culto
 - b) capatazes sobre trabalhadoras ou sobre unidades de produção
 - c) mulheres com tarefas de grandes responsabilidades ou competências em culto e economia
4. Selos de impressão com mulheres nuas e com cenas de coito:
 - a) sacerdotisas no contexto do *hieros gamos*
 - b) prostitutas do templo.

As mulheres representadas nos selos do tipo “3” eram provavelmente escravas ou assalariadas, mas não tinham o direito de portar um selo. Os setores de seu trabalho envolvem, por exemplo, lã, tecidos, cereais, frutas (principalmente tâmaras), laticínios e cerâmica. Não sabemos nada sobre suas condições de trabalho e sua remuneração, nem em comparação com os homens.

O reexame do material aqui analisado, feito pela própria autora depois de aproximadamente dez anos, mostrou que existe uma divisão de trabalhos e tarefas segundo o gênero (de dois elementos, masculino e feminino) e que essa divisão era, em alguns casos, tão clara que a simples indicação do trabalho (tecer, pastorear ou pescar) era suficiente para indicar o gênero associado a ele. Mas mostra também que, em outros casos, uma mulher podia fazer um trabalho masculino (como pastorear ou supervisionar um grupo), e que ocasionalmente trabalhos ou tarefas de grupos podiam ser mais importantes do que a diferenciação de gênero.⁴²⁹

⁴²⁹ ASHER-GREVE, Julia M.; STERN, Wilma B. A New Analytical Method and its Application to Cylinder Seals. In: *Iraq*, 45. Londres: British School of Archaeology in Iraq, 1986, 157-162.

Tendo apresentado até aqui as pesquisas de Asher-Greve, resta ainda destacar que não foram contestadas até hoje, em sua documentação ou interpretação, salvo acerca das mulheres dos selos tipo “4” e sua função ou atuação. Ao longo dos últimos vinte anos houve uma revisão do conceito do *hieros gamos* e da chamada prostituição templar que já não permite manter as interpretações de Asher-Greve (apresentadas especialmente nesse ponto como uma “interpretação possível”), pelo menos não para períodos antes de Ur III.⁴³⁰

Também se deve considerar a pergunta levantada por Pollock, até que ponto selos na posse de mulheres podem ter sido antes “jóias” do que meios de exercício de autoridade. Há certas discrepâncias na proporção entre o número de selos encontrados e o número de impressões encontradas, o que poderia significar que mulheres possuíam selos, mas tinham menos oportunidade de usá-los do que homens. Além disso, mulheres freqüentemente possuíam selos que representam cenas cúlticas com a participação tanto de homens como de mulheres, enquanto homens possuíam muitos selos que representam somente homens e em cenas de atividades, em parte violentas. Isso significa que homens participavam com mulheres em atividades cúlticas, mas que tinham outros domínios que eram exclusivamente deles, algo que não acontece, vice-versa, com mulheres.⁴³¹

Maiores informações sobre a situação econômica de mulheres nessa época, especialmente sobre o impacto da crescente tributação, são oferecidas numa pesquisa especializada de Pollock, num estudo de caso sobre a produção em *households* familiares e/ou institucionalizadas. Novamente, selos cilíndricos são a única fonte de informação. Pollock os analisou segundo as três categorias de pessoas que mostram: homens (identificados por barbas ou genitálias), mulheres (identificadas pelo penteado de rabo de cavalo) e figuras humanas nuas, sem cabelo e sem características sexuais. Essa terceira categoria pode representar tanto homens como mulheres, ou uma terceira categoria de gênero que em 1999 ainda não podia ser identificada. Uma diferenciação segundo a idade (entre adultos e crianças) não pode ser observada nessas representações, embora exista em outras. Entre os resultados consta: a grande maioria das pessoas que trabalham em grupos e executam tarefas repetitivas são mulheres, e a maioria dessas tarefas é vinculada à produção têxtil e a atividades que incluem recipientes de alimentos (vinculadas em textos com a produção de cerveja ou de laticínios). Mulheres são também a maioria das pessoas que participam de uma procissão. Trabalhar com animais é quase exclusivamente tarefa de homens. Atividades prestigiosas (caçar ou dominar animais, liderar uma procissão, fazer uma oferenda ritual) ou violentas (matar pessoas ou supervisionar quem mata) nunca são tarefas de

⁴³⁰ Cf. a discussão abaixo, nos Cap. 2 e 3.

⁴³¹ POLLOCK, Women, 380-381.

mulheres. As figuras “sem gênero” são representadas como cativas ou trabalhando na agricultura, mas também com tarefas de “homens” (tudo que se refere a: lidar com animais, fazer oferendas rituais e matar pessoas), mas igualmente com tarefas de “mulheres” (participar de procissões, estocar e preparar alimentos, trabalhar com recipientes). Dada a grande importância da produção têxtil para o pagamento de tributos, juntamente com evidências do aumento dessa produção ao longo do PUb, isso significa que houve um aumento da carga de trabalho especialmente para mulheres.⁴³²

Comprometida com um dos interesses e objetivos mais fundamentais da pesquisa feminista crítica e libertadora, de tornar “visíveis” mulheres, especialmente mulheres em situação de múltipla opressão ou discriminação, apresento aqui, para finalizar este Item e em homenagem a milhares de mulheres trabalhadoras sumérias sem nome e sem rosto, representações delas, aduzidas por Pollock para documentar o tipo de trabalho exercido majoritariamente por mulheres:⁴³³



Selo cilíndrico: mulheres na “esteira de produção”



Selo cilíndrico: mulheres trabalhando juntas, provavelmente num tear

1.3.5.3 Aspectos de gênero no Período Dinástico Inicial (PDI, 2900-2350)

1.3.5.3.1 Condições de vida de mulheres no PDI em geral

Perguntando novamente pelas experiências e condições de vida de mulheres sumérias, contamos agora com um maior número de fontes filológicas (cuja escrita é plenamente decifrada), ao lado das fontes iconográficas, analisadas por Asher-Greve na obra descrita acima. Ela avalia a situação dessas fontes como segue:

Na pesquisa acerca de mulheres do tempo dinástico primitivo chama a atenção a abundância e a diversidade do material. Em nenhum outro período existem tantas representações de mulheres na arte plástica e em relevos, mosaicos, na glíptica ou em vasilhas. Além disso, o PDI é rico em inscrições de mulheres bem como em inscrições que mencionam mulheres (inscrições votivas, econômicas e em selos). Acerca de suas fontes arqueológicas e filológicas, o PDI é muito proveitoso em relação a mulheres e permite um conhecimento muito maior do que outras épocas da posição social e econômica das mulheres, suas funções, e em parte até da sua vida privada (...). Pela primeira vez na história da Mesopotâmia são atestadas pessoas históricas femininas. Em comparação com a época de Uruk/Gemdet Nasr, as áreas temáticas têm uma

⁴³² POLLOCK, *Mesopotamia*, 102-104.116.

⁴³³ Ibidem, 96-97; cf. também AMIET, Pierre. *La glyptique mésopotamienne archaïque: 2nd edition revue et corrigée avec un supplément*. Paris: Cerf, 1980, t.11 no.203B e t.19, no.319.

distribuição totalmente diferente: a representação artística limita-se quase exclusivamente a cenas do âmbito cúltico e religioso, enquanto os numerosos textos e inscrições oferecem principalmente certos conhecimentos nas áreas da economia e do direito.⁴³⁴

Reorganizando os resultados⁴³⁵ apresentados por Asher-Greve, resumirei os que mais interessam aqui, conforme a posição ou situação social das mulheres, pois o caráter das fontes tornaria artificial uma distinção segundo as áreas sócio-política, econômica, religioso-ideológica e vida privada.

Mulheres de *status* extremamente alto (rainhas = esposas de soberanos, princesas, sumo sacerdotisas) aparecem em estátuas e representações cênicas que podem ou não exibir seus nomes, e através de inscrições em selos (Menbara.abzu, Ninusu, Abda, Puabi, Nugig, Ninbabda, Dimtur, Baranamtara – todas elas “rainhas” ou “princesas”⁴³⁶). São representadas como participantes de cultos e banquetes⁴³⁷, ofertantes de estátuas votivas e de oferendas, e ocasionalmente também como adoradoras. Em textos, que neste período já fornecem informações sobre funções e cargos de mulheres individuais e grupos de mulheres na economia e no governo, aparecem esposas de soberanos em amplas tarefas cúlticas⁴³⁸ e administrativo-econômicas. Mulheres de *status* alto, da elite, devem ter sido também as esposas de altos “funcionários” da corte mencionadas em inscrições.

Destaca-se aqui a documentação de Lagaš,⁴³⁹ tanto da *é.ensí* (a *oikos* do soberano) quanto da *é.é.mí* (a *oikos* da *dam.ensí*, esposa do soberano [ou da *nin*, rainha]), posteriormente renomeado em *é.ba.ba*, “*oikos* de Baba”. A *é.é.mí*, da qual provém a grande maioria dos textos preservados, estava sempre sob o comando da *dam.ensí*, da esposa do atual soberano. Em seu nome foram realizadas todas as transações comerciais, inclusive do comércio com o exterior. Em termos modernos poderíamos dizer que ela era a presidenta dessa empresa que tinha setores de produção e comércio extremamente ramificados. No caso de Dimtur e de Baranamtara (nora de Dimtur, casada com seu filho Lugaland), a posição cúltica e econômica efetiva da *dam.ensí* era superior à posição do *ensí*, e a *é.é.mí* pode até ter sido a *oikos* por excelência do Estado (*Staatshaushalt*). Isso significaria que Baranamtara teria executado, através da *é.é.mí*, assuntos econômico-políticos do Estado (ao menos

⁴³⁴ ASHER-GREVE, *Frauen*, 65.

⁴³⁵ Os dados sumários que seguem se encontram em ASHER-GREVE, *Frauen*, 168-170. Sua apresentação aqui é interrompida somente pelo exemplo de Lagaš. Cf. também os dados resumidos e em grande parte dependentes de Asher-Greve em: MIEROOP, Marc van de. Women in the Economy of Sumer. In: LESKO, *Women's*, 53-66.

⁴³⁶ Kubaba, a soberana de Kiš, é conhecida somente através da Lista dos Reis Sumérios. Um texto acádico que a vincula com hermafroditismo e desgraça (“Quando um nascido anormal tem órgãos sexuais masculinos e femininos, é o caso do augúrio de Ku-Baú que governou o país: o país do rei se tornará deserto.”) é antes um documento de misoginia do que de memória histórica, cf. HALLO, *Women*, 28.

⁴³⁷ Para cenas de banquete, cf. abaixo, Item 2.1.4.2.

⁴³⁸ Esposas de soberanos de Lagaš portavam também títulos de sacerdotisas.

⁴³⁹ Esse exemplo é documentado detalhadamente em ASHER-GREVE, *Frauen*, 148-151. Cf. também BAHRANI, *Women*, 105-107; BAUER, *Geschichte*, 477-479.

em parte, e ao lado de certas atividades diplomáticas, como mostram suas relações com Ninizkimti, a *dam.ensí* de Adab), enquanto seu marido Lugalanda teria concentrado suas atividades na execução de tarefas político-militares e de construção (áreas nunca documentadas na esfera da *é.é.mí*).

No contexto da antiga pergunta em que medida membros da família real tinham funções como representantes terrestres da divindade (principal) da cidade e administravam também seu templo, Asher-Greve afirma que não se encontram indícios disso, exceto eventualmente para Baranamtara que portava os títulos *ama.uru* (mãe da cidade) e *PAP.PAP* (não decifrado, PAP é possivelmente “supervisor”⁴⁴⁰). De resto, uma *dam.ensí* geralmente não porta o título *en.mí* ou qualquer outro título sacerdotal. Nas representações iconográficas, ela está entre as pessoas que participam do culto, trazendo oferendas, mas ela não as recebe. De modo geral, suas funções são muito mais executivas e “administrativas” do que “cúlticas”. Tudo isso não condiz com uma representação da divindade da cidade que deveria se refletir num título sacerdotal, pelo menos em caráter de honra. No caso particular de Baranamtara, *ama.uru* é um epíteto da deusa Baba, e *PAP.PAP* ocorre também no contexto de seu culto. Isso poderia indicar que Baranamtara simplesmente se autopromoveu com essa apresentação, ou que este era um título efetivo que tinha algum vínculo com sua posição na *é.é.mí*. Desse modo, ela é a única esposa de um rei para a qual poderia se considerar uma eventual “representação” ou um “vicariato” de uma divindade, no caso a deusa Baba.

Voltando para o âmbito dos resultados, deve-se mencionar primeiro que Asher-Greve fez questão de frisar que uma distinção nítida entre mulheres de camada média e de camada baixa, na base de sua profissão, nem sempre foi possível. Ela recomendou supor que mulheres da chamada “camada social inferior”, (escravas, trabalhadoras na agricultura e em oficinas privadas, e trabalhadoras e operárias nas *oikoi* com seus latifúndios, ergasterias etc.), devem ser diferenciadas em mulheres livres, semi-livres e dependentes (= escravas), na esperança de uma maior análise de textos confirmar essa diferenciação, o que de fato aconteceu.

Textos mencionam várias classes de sacerdotisas, profissões femininas como parteira, ama de leite, babá, cabeleireira, fiadora, tecelã, moleira, e muitas mulheres que trabalhavam no palácio, no templo e nos estábulos. No entanto, estas mulheres eram destacadas, em parte, também para serviços cúlticos. Servas, musicistas e dançarinas, que pertenciam provavelmente às funcionárias do culto, são parcialmente mencionadas entre as escravas, mas pelo menos algumas musicistas parecem ter sido portadoras de selos. Os documentos jurídicos mostram que também mulheres que não pertenciam a

⁴⁴⁰ Cf. BAUER, Geschichte, 519; ENGLUND, Texts, 70.

famílias da elite eram juridicamente capazes, tendo posses pessoais e podendo, por exemplo, comprar e vender imóveis, receber e dar heranças, e atuar como testemunhas.⁴⁴¹

Tanto o material filológico como o iconográfico deixa claro que existia um grupo social médio composto por certo número de mulheres que pessoalmente exerciam funções e profissões estimadas, e por um maior número de esposas de homens com profissões estimadas, isto é, de sacerdotes, funcionários, capatazes e administradores. Portanto, nesse grupo, o *status* da maioria das mulheres parece ter dependido não de suas próprias qualidades e desempenhos, mas dos de seu marido, o que se evidencia também no fato de que, ao lado de *ĝe.mé*, escrava, a designação *dam*, esposa (de um homem livre?), é a que mais freqüentemente ocorre em relação com mulheres.

O grupo mais baixo de mulheres era o mencionado acima, de trabalhadoras, “baixas” funcionárias do culto e escravas, e pertenciam a ele também, em certa medida, seus filhos e suas filhas, um fenômeno que não é observado no caso das outras camadas.

Asher-Greve tira a seguinte conclusão acerca da situação de mulheres no PDI:

Ao resumir esses resultados percebemos uma estrutura social piramidal em cujo topo se encontram as mulheres da família governante e as sacerdotisas de posições altas, isto é, uma camada social de elite que se nos manifesta principalmente em função representativa e cúltica. Abaixo segue o grupo de mulheres que eram casadas com sacerdotes e “funcionários”, algumas outras classes de sacerdotisas e provavelmente também de membros de algumas poucas profissões femininas. A camada mais baixa é composta pelos grupos numericamente mais fortes das funcionárias cúlticas e das trabalhadoras com seus filhos e filhas, isto é, estamos aqui diante de um agrupamento social não homogêneo e de muitas camadas.⁴⁴²

1.3.5.3.2 Condições econômicas de mulheres no PDI

Perguntando mais uma vez pelo impacto da situação tributária sobre mulheres, dispomos novamente de análises de Pollock, principalmente baseadas em estudos de Gelb, Mieroop e Hartmut Waetzold⁴⁴³. Graças à existência de fontes filológicas, esses estudos diferenciam não apenas entre homens e mulheres, mas também entre pessoas adultas e crianças. Enquanto não há dados para *households* familiares, sabe-se que tanto as *households* de palácios como as de templos

⁴⁴¹ Cf. também as análises de DIAKONOFF, Igor M. Main Features of the Economy in the Monarchies of Ancient Western Asia. In: *Congress at Colloques*, 10,3. Paris: Sorbonne, 1969, 26-29; IDEM. *The Paths of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 172-184; MAISELS, 150-152.

⁴⁴² ASHER-GREVE, *Frauen*, 170.

⁴⁴³ GELB, Household, 75-77; MIEROOP, Marc van de. Women in the Economy of Sumer. In: LESKO, Barbara. Women's earliest records from ancient Egypt and Western Asia: Proceedings of the Conference on Women in the Ancient Near East, Brown University, Providence Rhode Island, November 5-7, 1987. Atlanta: Scholar Press, 1987, 53-66 (aqui: especialmente 63); WAETZOLDT, Hartmut. Untersuchungen zur neusumerischen Textilindustrie. Roma: Centro per le Antiquità e la Storia dell'Arte del Vicino Oriente, 1972, 279p.

“empregaram” um grande número de mulheres e crianças escravas que, em sua maioria, eram prisioneiros de guerra (homens capturados na guerra eram geralmente mortos, mas há notícias de prisioneiros de guerra “doados” ao templo). Ao lado delas trabalhavam tanto pessoas adultas como crianças de ambos os sexos em regime de escravidão por outros motivos (venda por endividamento etc.), e em outras formas de trabalho dependente ou de corvéia. Especialmente a produção de roupas era quase exclusivamente executada por mulheres e crianças (tosquiar as ovelhas, fiar, tecer, costurar e lavar as roupas), e deve-se lembrar que tecidos e roupas eram um dos principais artigos de exportação.⁴⁴⁴ Pollock conclui suas análises com as seguintes observações:

As mudanças provocadas pela introdução da economia *oikos* reverberaram em toda a sociedade mesopotâmica. Papéis e relações de gênero estavam entre os âmbitos que devem ter sofrido o maior impacto. Vimos que o trabalho de mulheres em empresas como produção de roupas contribuía grandemente com a economia política. Muitas vezes, mulheres tinham uma responsabilidade substancial pela reprodução social, através da criação de filhos e filhas, preparação dos alimentos e uma miríade de outras tarefas domésticas. Com a emergência da *oikos*, o contexto da reprodução social sofreu, para muitas pessoas, uma mudança radical, tirando-as do contexto familiar e doméstico e localizando-as primariamente dentro de uma *oikos*. À primeira vista, a separação da reprodução social de contextos domésticos pode parecer libertador para mulheres, mas um olhar atento sugere algo diferente. Mulheres (e homens) trabalhando para uma *oikos* perderam o controle sobre o uso dos produtos de seu trabalho. Além disso, o contexto social do local de trabalho foi radicalmente alterado. Textos mencionam grupos de trabalho altamente especializados que executavam tarefas altamente repetitivas, em contraste com grupos cuja composição, estrutura e plano de trabalho eram definidos por seus membros. A crescente diferenciação entre formas e contextos de trabalho parece ter aumentado, entre mulheres, as diferenças baseadas em classes. Até crianças foram incluídas na economia *oikos*, como uma componente significativa de mão de obra.⁴⁴⁵

Dispomos ainda de análises de questões de gênero acerca das sepulturas “reais” de Ur, oferecidas também por Pollock que dedicou sua tese de doutoramento a esse assunto. Apresento aqui um resumo atualizado.⁴⁴⁶ Sempre alertando sobre o infeliz fato de que, das escavações nos anos 20 e 30 do século 20, não participaram especialistas que pudessem examinar os esqueletos, ela afirma como dado básico mais comum a forte divisão segundo gênero e classe que se manifesta nos enxovais funerários. Mulheres da elite estavam acompanhadas de brincos e colares, e de jóias para a cabeça (fitas, coroas, grinaldas, toucados e objetos chamados pelos escavadores de “penteados”⁴⁴⁷), tudo feito de metais e pedras preciosos e com altíssima qualidade artística. Homens da elite estavam acompanhados de machados, punhais ou facas, pedras de amolar e fitas para enfeitar a testa, também tudo isso extremamente precioso. Pollock chama a atenção para a enorme diferença no caráter desses conjuntos: mulheres da elite eram “exibidas” em sua riqueza e em seu *status* por jóias, mas de modo passivo. Homens da elite também eram “exibidos” segundo sua riqueza e posição, mas os objetos são

⁴⁴⁴ Cf. POLLOCK, *Mesopotamia*, 119-123; LIVERANI, *Uruk*, 36-40. Liverani chama a atenção especialmente para o caráter “seqüencial” dessa produção que exigia uma administração muito mais complexa do que a produção, armazenamento e redistribuição da cevada.

⁴⁴⁵ POLLOCK, *Mesopotamia*, 147-148.

⁴⁴⁶ POLLOCK, Susan M. *The Symbolism of Prestige: An Archaeological Example from the Royal Cemetery of Ur*. Ann Arbor: University of Michigan, 1983, 408p; POLLOCK, *Women*, 366-387, especialmente 372-379.

⁴⁴⁷ Trata-se, por exemplo, de um “raminho” cuja ponta é composta por três rosetas de oito pontas. Esse tipo de jóias servia para ser preso nos cabelos, semelhante ao modo como se costuma prender flores vivas atrás da orelha ou nos cabelos; cf. o gráfico em POLLOCK, *Women*, 375.

majoritariamente relacionados com uma atitude ativa (ferramentas e armas). Também homens da “não elite” estavam acompanhados de machados ou punhais (de materiais e acabamento inferiores), enquanto mulheres da “não elite” literalmente ficavam invisíveis, (também) na morte: não foram encontrados objetos que as acompanhassem e identificassem em algum papel ou função.

Outra contribuição para questões de gênero vem de Bahrani que analisou as estátuas votivas e chegou ao resultado de que, exceto a estátua de Urnanše, o Cantor, que apresenta características ambíguas ou andróginas⁴⁴⁸, estátuas do PDI são

em geral bem claramente caracterizadas como ou femininas ou masculinas, por meio de inscrições, vestimentas, penteados etc., numa estrita convenção de formas masculinas e femininas, com poucos elementos para diferenciá-las em outros aspectos, como indicações de idade, estatura corporal ou feições faciais.⁴⁴⁹

Depois de demonstrar que a distribuição numérica de estátuas femininas e masculinas preservadas não pode ser utilizada para tirar conclusões acerca da condição econômica de homens ou de mulheres, Bahrani sugere avaliar essas estátuas principalmente como um lugar onde pode ser inscrita a diferença sexual. Sendo que representavam a presença plena da pessoa diante de uma divindade, em oração “perpétua” – de modo muito mais personalizado e duradouro como, por exemplo, uma vela acesa diante da imagem de um santo na tradição católica –, esse sentido de “durabilidade fixada” é esculpida na imagem. Além disso, a imagem não é destinada a pessoas vivas que realizassem através dela um culto de ancestrais ou de um ser humano divinizado. É destinada a “agradar a divindade” diante de cuja face será instalada, e é diante dela que a “essência” da pessoa está sendo tornada presente. Sendo que essa essência é sempre dotada de construções de sexo e de gênero, essas construções precisam estar codificadas nessas estátuas. Bahrani afirma a esse respeito:

...certos aspectos da imagem precisam ser distintivamente femininos, para que ela possa funcionar como uma imagem votiva válida: objetos de vestimenta e de jóias, proporções do corpo com uma leve modelação dos seios, o penteado, e também o tipo da inscrição votiva. Estas são as características visíveis que podemos elencar como características que marcam uma estátua votiva como feminina. Não há nenhum indício de que esses corpos femininos estivessem mais imperfeitos ou desregrados do que os corpos de estátuas votivas masculinas. Também não há nenhuma ênfase nas capacidades reprodutivas, nenhuma zona especificamente erotizada, nenhum indício de falta que é geralmente associada com representações de mulheres. Examinando outras imagens de mulheres da mesma época, podemos ver que estas últimas observações são válidas somente para esse gênero de imagens votivas femininas. Em outras áreas das práticas representacionais da Mesopotâmia, corpos femininos são altamente sexualizados e erotizados. Até que ponto essa diferença se deve à patronagem ou à função da imagem votiva como *doublé* é inseguro, mas não podemos dizer desses retratos que são primariamente objetos de um discurso masculino que se apropriasse da imagem feminina para seus próprios fins, e nem podemos definir essas estátuas votivas em termos de objetos do Olhar masculino. Nesse sentido, permanecem um exemplo de um gênero mesopotâmico único, específico para seu próprio contexto sócio-histórico.⁴⁵⁰

⁴⁴⁸ Cf. acima, a discussão dos dados levantados por Asher-Greve.

⁴⁴⁹ BAHRANI, *Women*, 101.

⁴⁵⁰ *Ibidem*, 119-120; o maiúsculo de “Olhar” reproduz a opção da autora de usar “Gaze”.

1.3.5.3.3 Condições da vida social de mulheres no PDI

Percebemos que no fim do PDI III aparecem, juntamente com os primeiros inícios de dinastias que passavam a realeza de pai para filhos, as primeiras menções de nomes femininos históricos, de esposas de soberanos ou rainhas. Em que medida o primeiro fato está vinculado com o segundo, ou seja, em que medida era importante garantir a “origem controlada” do sucessor ao trono, ainda não foi pesquisado.⁴⁵¹ Também se ignoram práticas, regras ou leis para o caráter dos casamentos (monogamia? poligamia? diferenças entre as camadas sociais?) e acerca dessa sucessão, e não sabemos qual o motivo para a sucessão ao trono através do casamento com uma filha do rei que pode ser observada no PG. Mas há um único caso comprovado já no PDI III, o de Gišakidu de Umma, que chegou ao trono casando-se com Baraïrnum, a filha de um soberano anterior, possivelmente de Urlumma.

Retomando a discussão sobre a possibilidade da existência de um “conselho de anciãos”, *UKKIN* (cf. Item 1.3.2.2.2), não pode passar em branco a pergunta sobre a possibilidade de este ter sido um conselho tanto de anciãos como também de anciãs. Existe a palavra *um.ma*, “anciã”, “mulher sábia”, que poderia corresponder exatamente àquilo que se expressa na versão masculina, *ab.ba*. No entanto, desconheço qualquer referência nas fontes que poderia sugerir a possibilidade de essa “Câmara dos Deputados” ter tido também membros femininos, e o único comentário na literatura secundária que conheço é o seguinte, de Mieroop (cujo original inglês não apresenta o problema da linguagem inclusiva ou exclusiva):

A pergunta sobre a possibilidade de mulheres sentarem na assembléia é ou ignorada completamente pelos estudiosos, ou é simplesmente feita a suposição de que não podiam. Nenhuma das evidências discutidas acima [sc. o papel dos cidadãos no governo] atesta sua participação, mas isso pode ser um mero resultado da obscuridade geral desse dado. Um presságio babilônico do início do segundo milênio contém a afirmação de que “uma mulher revelará o assunto da assembléia”. Isso pode indicar que ela estava presente durante as discussões, mas, obviamente, a mulher podia ter-se informado sobre os acontecimentos também de muitas outras maneiras. Sendo assim, a pergunta da participação de mulheres na assembléia precisa ficar sem resposta.⁴⁵²

Na mesma obra, Mieroop, em sua apresentação exemplar da produção e distribuição ou comercialização de pão e cerveja mencionada acima,⁴⁵³ faz uma observação que está em sintonia com as análises de Pollock, de que são principalmente mulheres que lidam com “recipientes”. Baseando-se em pesquisas anteriores, ele afirma que a produção de cerveja era inicialmente uma tarefa típica de mulheres⁴⁵⁴ que passou para homens somente depois de meados do 2º milênio. Ele menciona ainda a

⁴⁵¹ Sobre a questão da hereditariedade dos cargos, cf. BAUER, 520-521.

⁴⁵² MIEROOP, *City*, 125.

⁴⁵³ Cf. acima, Item 1.3.3.3.

⁴⁵⁴ MIEROOP, *City*, 126, aproveita para lembrar que a divindade responsável por essa área, Ninkasi, era feminina (como já diz seu nome, “Senhora de *kaš* = cerveja”).

probabilidade de que a bebida que estes produziam em torno da virada do milênio já não tinha nada a ver com o produto “original”, por ser feita não de cevada, mas de tâmaras.⁴⁵⁵

Lembrando do alerta de Asher-Greve acerca do uso indiscriminado da noção de “patriarcado”⁴⁵⁶, convém ainda tentar definir a estrutura da família suméria. Uma antiga tentativa de caracterizar a sociedade suméria, pelo menos no PDI I e II, como sociedade “fratriarcal”, remonta a Falkenstein que procurava destacar diferenças fundamentais entre a sociedade suméria e sociedades semitas, uma visão que foi abandonada na pesquisa atual.⁴⁵⁷ Ela teve sua influência sobre as pesquisas afins de Diakonoff e Gelb que analisaram principalmente contratos de compra e venda de terras, que com grande frequência eram efetuados não por um único homem como representante da família, mas por vários em conjunto, ou seja, não pelo “pai”, mas pelos “irmãos”.⁴⁵⁸ No entanto, embora uma mulher pudesse comprar e vender, inclusive terras que possivelmente não pertenciam somente a ela pessoalmente, mas à família como tal, a superioridade do *pater familias* é tão geral que podemos falar de uma crescente hierarquização do sistema patriarcal, mas não da ausência do patriarcado no sentido do quiriarcado, da dominação de homens “senhores” sobre mulheres e homens não-senhores. As famílias eram claramente patrilineares, e homens (por exemplo, irmãos mais novos) que precisavam por algum motivo assumir residências matrilocais tornavam-se inferiores em direitos e posição.⁴⁵⁹

Aspectos da situação “civil” de mulheres e de seus direitos são pouco conhecidos. A imagem geral fornecida pelas fontes aponta para a monogamia. Nos únicos textos legais existentes, os textos “de reforma” de Urukagina, encontra-se a constatação: “Antigamente, as mulheres tinham cada uma dois homens; as mulheres de hoje abandonaram esta abominação” (Ukg. 6 III 20’-24’). A interpretação é controversa, indo desde a suposição de uma “poliandria fraternal” (também chamada de diandria)⁴⁶⁰ até a suposição de que simplesmente as altas taxas de divórcio tivessem feito com que se evitasse um divórcio formal, especialmente da parte de “mulheres que correram de seus homens” (*Frauen, die ihren Männern davongelaufen waren*), vivendo assim em bigamia⁴⁶¹. Autores e autoras que se expressam

⁴⁵⁵ Ibidem, 155-156.

⁴⁵⁶ Cf. acima, Item 1.3.5.

⁴⁵⁷ SJÖBERG, Åke W. Zu einigen Verwandtschaftsbezeichnungen im Sumerischen. In: EDZARD, Dietz Otto (org.) *Heidelberger Studien zum Alten Orient: Adam Falkenstein zum 17. September 1966*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1967, 201-231.

⁴⁵⁸ DIAKONOFF, Features, 26-27; DIAKONOFF, *History*, 176.

⁴⁵⁹ GELB, Household, 27.75-77.92; MAISELS, 156-159.

⁴⁶⁰ Assim Kienast e Edzard, cf. BAUER, Geschichte, 557; STEIBLE, *Altsumerische Inschriften*, 1982, 164.

⁴⁶¹ SODEN, Wolfram Freiherr von. Sumer, Babylon und Hethiter. In: HEUSS, Alfred (org.). *Vorgeschichte: Frühe Hochkulturen: Ägypten, Sumer, Babylon und Hethiter bis zur Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr.* Berlin: Propyläen-Verlag, 1961, 546. Não posso deixar de estranhar o modo de expressão que é adequado para cães ou gatos que se perderam de seus donos, mas não para mulheres que se afastaram de seus esposos. Ainda assim, a suposição tem lógica, como mostra o projeto de lei num país contemporâneo, tradicionalmente católico, que prevê “multas” para divórcios, embora pesquisas de

com mais cuidado preferem lembrar o caráter propagandista desses textos de Urukagina e especificar que neles são denunciados, como abuso, apenas as taxas altas que atingem a suprema elite (mais concretamente, os homens dela): cinco *shekel* de prata para o *ensí* e um *shekel* de prata para o *sukal.mah* (vizi-ro-mor) que quisesse se divorciar de sua esposa. Portanto, não se sabe se essas leis valiam para cidadãos comuns, se mulheres tinham o direito de divórcio, e também se perdeu a parte do tablete que deve ter contido a “medida de reforma” que pode ter sido o alívio da obrigação financeira que pesava sobre estes governantes.⁴⁶²

Documentos de contratos matrimoniais (ainda) não são conhecidos, e é problemático tirar paralelos conforme documentos do PBA que fixam a relação jurídica mútua dos cônjuges, o dote, o enxoval e as condições para um eventual divórcio. Por exemplo, um texto que elenca separadamente presentes provenientes da posse de Lugalanda e de Baranamtara, antigamente interpretado como indício da existência de dotes, não usa o termo técnico “dote” e parece ser uma simples lista de presentes enviados à nora Nineneše.⁴⁶³

1.3.5.4 Aspectos de gênero no Período da Dinastia Sargônica (PDS, 2350-2200)

Textos desse ou sobre esse período mencionam poucas vezes mulheres, exceto Enheduana. Quando o fazem, é em papéis auxiliares e tipicamente maternos, e freqüentemente como atuando para promover interesses e posições de homens.⁴⁶⁴ Sendo que a grande maioria dos protagonistas são governantes ou “heróis”, tais protagonistas são quase invariavelmente homens.⁴⁶⁵

Quando perguntamos pelo poder conferido a mulheres na área do sumo sacerdócio, que tinha, pelo menos naquela época, uma tradição de ser feminino em templos de divindades masculinas, devemos lembrar primeiro que este era um poder derivado da convenção sócio-religiosa de um deus

opinião mostrem que o efeito não seria um crescimento da estabilidade dos casamentos, e sim um crescimento de uniões dissolvidas sem amparo legal, o que geralmente causa graves desvantagens para mulheres e crianças.

⁴⁶² BAUER, *Geschichte*, 558; STEIBLE, *Altsumerische Inschriften*, 164.

⁴⁶³ ASHER-GREVE, *Frauen*, 150; BAUER, *Geschichte*, 557-558; COOPER, Jerrold S. Mitgift. In: EDZARD, Dietz Otto (org.). *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, 8. Berlim: de Gruyter, 1975, 273-283.

⁴⁶⁴ Por exemplo, a versão suméria da Lenda de Sargão menciona a “esposa de Lugalzagesi”, comentando que sua feminilidade era um “abrigo” para seu marido na hora de ser submetido por Sargão, mas não menciona o nome dela. Cf. ETCSL 2.1.4,C1-3. No entanto, como registra MIEROOP, *Women*, 56-57, alguns documentos de Umma, provenientes do PDS, atestam as atividades econômicas de Amaë, cujo marido era Uršara. Enquanto o marido se dedicou especialmente à criação de rebanhos, Amaë possuía grandes terras usadas para agricultura, e se dedicou ao comércio com lã e metais. Estes documentos, e também outros, mostram que mulheres podiam atuar autonomamente, ou seja, que eram juridicamente capazes.

⁴⁶⁵ WINTER, *Women*, 369.

masculino precisar ter um supremo servidor feminino. Isso mostra antes a construção dualista de questões de gênero do que uma valorização igual de direitos e poderes de mulheres. E onde mulheres possuíam poder político e econômico através desta função, as fontes geralmente suprimem maiores informações, o que é uma das muitas evidências de que atividades e posições de mulheres não eram consideradas como sendo da mesma importância como as dos homens. Além disso, há, ainda assim, uma desigualdade mais essencial entre mulheres e homens: para muitas mulheres, o acesso ao poder político e econômico passava apenas pelo sacerdócio (ou pelo casamento), enquanto para homens existia uma ampla gama de posições “seculares” (principalmente de *ensí* e *lugal*), e, além delas, *também* o sacerdócio, inclusive o cargo do sumo sacerdote em templos de divindades femininas.⁴⁶⁶

No caso concreto de Ur, as sumo sacerdotisas eram, desde Sargão, instaladas por seus pais (ou irmãos) e com a finalidade de seu poder servir aos interesses deles e da grandeza “império” que é um construto altamente quiriarcial e violento. Isso se mostra claramente no fato de que uma sumo sacerdotisa nessa posição não podia ter filhos.⁴⁶⁷ Portanto, seus direitos pessoais, “humanos”, eram podados, e seu poder era controlado pelos homens de sua dinastia que não aceitavam o risco de diminuir o poder da dinastia, dando uma brecha para influências de homens de fora dela.

Acerca de Enheduana deve-se ainda levar em conta as circunstâncias especiais de sua instalação em Ur: esta servia para impor, pela primeira vez na história suméria, o domínio de um império sobre e contra as tradições locais e nativas. Nesse sentido argumenta Pollock que sua instalação não era somente uma medida para quebrar e controlar poderes locais em geral, mas tinha também o efeito de minar o poder de mulheres em especial que estava em grande medida amparada por estas tradições. Existe uma ampla discussão sobre a questão de ter sido definitiva ou não a expulsão de Enheduana de seu cargo, mas de qualquer modo, o detalhe de ela afirmar ter recebido de Nana um punhal e uma espada⁴⁶⁸ não precisa significar que ela se suicidou depois de ser deposta. Pode também significar que foi reinstalada com maior poder ainda, por assim dizer, com um poder “masculino”, tradicionalmente simbolizado por punhal e espada, e tradicionalmente um tipo de poder negado a mulheres humanas.⁴⁶⁹ Hallo fornece ainda outro dado interessante para esse tipo de reflexão:

⁴⁶⁶ Cf. *ibidem*, 370-371.

⁴⁶⁷ Cf. *ibidem*, 369. Essa regra pode ter valido apenas para sumo sacerdotisas *en* (acádico: *entu*) instaladas nos interesses de uma dinastia imperial, e não para todas as sumo sacerdotisas de todos os templos sumérios. No entanto, as notícias afins conhecidas se referem todas às sacerdotisas *en* como “não casadas” ou “esposas de Nana”, cf. WEADOCK, 101.

⁴⁶⁸ Cf. seu poema Ninmešara, “Exaltação de Inana”, ETCSL 4.07.2, 107-108.

⁴⁶⁹ POLLOCK, Women, 370; para a interpretação tradicional do poema, cf. HALLO, William W.; VAN DIJK, Johannes Jacobus Adrianus. *The exaltation of Inanna*. New Haven: Yale University Press, 1968, 59. Novamente não são conhecidos dados acerca de sua vida “privada” ou pessoal, cf. WINTER, Irene J. Women in Public: The Disk of Enheduanna, The Beginning of the Office of En-Priestess, the Weight of the Visual Evidence. In: DURAND, Jean-Marie (org.). *La femme dans*

sem mencionar detalhes, ele afirma que algumas dessas sumo sacerdotisas não foram destituídas de seus cargos quando seus pais ou irmãos perderam o trono: “ao contrário, o conquistador ficou contente de poder afirmar a incumbência, e ela, de reconhecer sua legitimidade”, o que resultou em “reinados” entre 35 a 40 anos ao longo de 500 anos de atestação ininterrupta.⁴⁷⁰

1.3.5.5 Aspectos de gênero no Período dos Gutis (PG, 2193-2112)

Nesse período temos conhecimento de dois fenômenos que envolvem mulheres da elite: seu papel crucial na sucessão dos reis da dinastia de Gudea, e a presença simultânea de mais que uma esposa real, um fenômeno não atestado anteriormente (mas sim para Ur III).⁴⁷¹

Das várias filhas de Urbaba, uma foi instalada como sumo sacerdotisa de Ur (“A”, Enanepada), outra casada com Gudea (“B”, Ninalla), uma terceira (“C”, nome perdido) com Urgan que se tornou rei após os breves reinados de Uringirsu e Pirigme (filho e neto de Gudea), e uma quarta (“D”, nome perdido) casada com Namaḥani, provavelmente um filho de Urgan. Desse modo, ao longo de quase 30 anos, a realeza permaneceu na família “de Gudea” através da linhagem feminina, um fenômeno cujos motivos ignoramos. Também ignoramos se foi nessa época que houve pela primeira vez poligamia régia oficial na Suméria ou se apenas não há notícias de casos anteriores. Igualmente desconhecemos ainda quaisquer leis que tivessem pretendido ordenar as questões jurídicas (econômicas!) vinculadas a situações familiares, especialmente essa situação complexa de parentesco real (“D” era, ao mesmo tempo, irmã e nora de “C”, e as duas eram sucessoras régias de “B”, sua irmã Ninalla).

1.3.5.6 Aspectos de gênero no Período da Terceira Dinastia de Ur (Ur III, 2112-2004)

1.3.5.6.1 Condições de vida de mulheres no Ur III

Também para a dinastia de Ur III dispomos de dados apurados principalmente acerca de mulheres da elite que estão abundantemente atestadas em textos contemporâneos e inscrições. As

le Proche-Orient Antique. Paris: Recherches sur les Civilisations, 1987, 189-201; WESTENHOLZ, Joan Goodnick. Enheduanna, En-Priestress, Hen of Nanna, Spouse of Nanna. In: BEHRENS, Hermann; LODING, Darlene; ROTH, Martha Tobi. (org.). *DUMU-E2-DUB-BA-A: Studies in Honor of Ake W. Sjöberg*. Philadelphia: University Museum, 1989, 539-556.

⁴⁷⁰ HALLO, Women, 29.

⁴⁷¹ Cf. MIEROOP, Women, 58, e a ampla bibliografia elencada 58-61.

esposas dos reis diferenciam-se agora em esposa principal (“rainha”) e esposas secundárias. Conforme a antiga importância da esposa do *ensí*, também as rainhas e as outras esposas (e em parte filhas) reais de Ur III tinham grande importância na economia. Elas continuavam possuindo suas próprias *oikoi* (como *é.bau* e *é.é.mí*, e estas continuavam sendo instituições públicas de mesmo direito como as *oikoi* administradas pelos reis e seus filhos) e possuíam fora delas terras e empresas “privadas” de produção e de comércio. Pela primeira vez é atestada a continuação desse tipo de atividades econômicas de uma rainha depois da morte do seu marido, embora a regra tenha sido que os direitos da esposa do soberano fossem extintos com o fim do reinado dele.⁴⁷² Isso mostra que uma grande parcela dos poderes e direitos de mulheres (pelo menos da elite e em posições de destaque nacional) não era de direito e mérito próprio, mas dependia dos seus esposos e dos cargos e poderes deles. Ainda assim, parece-me que esta parcela era muito maior do que em outras sociedades do Antigo Oriente ou em algumas sociedades modernas dessa região.

Esse tipo de dados é também aduzido por Bahrani, em sua análise de estátuas votivas. Ela descobriu que, de modo geral, foram preservadas muito mais estátuas masculinas do que femininas, mas que, para certos períodos, o número relativo de estátuas femininas podia variar muito. A explicação tradicional de que tais fenômenos indicassem o declínio do poder (inclusive aquisitivo) e da autonomia (econômica) de mulheres no decorrer da história da Suméria é rebatida por ela aduzindo detalhes das evidências do alto grau de poder e autonomia econômicas das mulheres da elite do Ur III. Mostrando que nesse período, do qual foram preservadas proporcionalmente mais estátuas femininas do que em tempos anteriores, o número de estátuas masculinas preservadas tinha diminuído, ela descarta a possibilidade de usar um detalhe dessa espécie para afirmações sobre o poder econômico de homens e de mulheres, e enfatiza que, também em geral, textos econômicos, administrativos, jurídicos etc. não atestam de modo algum o declínio da posição sócio-econômica de mulheres ao longo da história da Suméria.⁴⁷³ Parece-me que são argumentos pertinentes, mas eles não anulam minha reflexão oferecida acima acerca da dependência desses poderes femininos de poderes masculinos.

Enquanto, no setor econômico, mulheres da elite tinham um poder e uma autonomia que provavelmente era ainda maior do que no PDI, observa-se um forte aumento de obrigações e grande falta de escolha política, do tipo que se tornou visível pela primeira vez sob Sargão. As princesas estão sendo instaladas como sumo sacerdotisas de Ur (além de assumirem outros cargos sacerdotais nas

⁴⁷² Cf. BAHRANI, *Women*, 104-109; HALLO, *Women*, 31; HALLO/SIMPSON, 78-81; MIEROOP, *Women*, 57-58; SELZ, *Sumerer*, 88-106; WINTER, *Women*, 190.

⁴⁷³ BAHRANI, *Women*, 108.

demais cidades, agora “províncias”), e é-lhes atribuída uma função nova, de suma importância: seu “emprego” em casamentos diplomáticos. Correspondentemente, muitos príncipes são instalados como governadores de províncias ou como generais militares, enquanto o sucessor ao trono é casado preferencialmente com uma princesa estrangeira. O quadro geral que se forma assim é que todos os membros da família real tinham como principal função e razão de vida: manter (e ampliar, na medida do possível) o reinado da dinastia. Sabe-se das seguintes “alianças” feitas através do emprego de filhas e filhos:

Enirgalana	filha de Urnammu e Watartum	sumo sacerdotisa de Ur
???	filho de Urnammu e Watartum	sumo sacerdote de Uruk (Inana)
Šulgi	filho de Urnammu e Watartum	casado (também) com Taramuram, princesa de Mari
Enirziana	filha de Šulgi e ?	sumo sacerdotisa de Ur
Liwirmitašu	filha de Šulgi e ?	rainha de Markaši (centro-irânico)
???	filha de Šulgi e ?	(uma) esposa do rei de Anšan (irânico-oriental)
Ursin	filho de Šulgi e ?	governador de Ur e Der
Šuešdar	filho de Šulgi e ?	governador de Gudua
Amarsin	filho de Šulgi e Taramuram	casado (também?) com Abisimti (princesa da região de Diyala)
Ibbisin	filho de Šusin e Mama	casado com Gemeēnlila (sua irmã?)
Tukinhatamigriša	filha de Ibbisin e Gemeēnlila	(uma) esposa do rei de Zabšali (litoral irânico). ⁴⁷⁴

A crescente literatura de “hinos reais”, poemas de amor e de outros gêneros literários afins, pode atestar a mesma ideologia evidenciada no *hieros gamos*⁴⁷⁵, e não posso deixar de ao menos perguntar pela possível relação entre estes dois elementos novos na cultura suméria e a política e ideologia dos casamentos diplomáticos.

Como último dado acerca de mulheres da elite deve ser lembrado que alguns textos da literatura real apresentam indícios de terem sido compostos por mulheres: Watartum é a provável autora da lamentação pela morte de seu marido Urnammu⁴⁷⁶, e Šulgisimti, a autora de uma canção de ninar para seu filho Amarsin⁴⁷⁷.

Também a situação de mulheres das camadas mais baixas destaca-se principalmente pela sua importância econômica. Tais mulheres – e seus filhos e suas filhas – continuam sendo parte importante da mão de obra barata nos grandes esquemas de produção, especialmente em oficinas de tecelagem e

⁴⁷⁴ Ibidem, 108-109; HALLO, Women, 31-32; HALLO/SIMPSON, 78-84; MIEROOP, Women, 58-61; SELZ, *Sumerer*, 88-106.

⁴⁷⁵ Cf. abaixo, o Item Conclusões.

⁴⁷⁶ ETCSL 2.4.1.1, “Lamentação pela morte de Urnammu” (com descrição de sua vida no inframundo). O primeiro a propor, na base de evidências textuais (por exemplo, a presença de uma voz que lamenta especialmente os sofrimentos da viúva), a autoria de Watartum foi Wilcke: WILCKE, Claus. Eine Schicksalsentscheidung für den toten Ur-Nammu. In: FINET, André (org.). *Actes de la XVIIe Rencontre Assyriologique Internationale. Université Libre de Bruxelles 30 Juin-4 Juillet 1969*. Ham-sur-Heure: Comité belge de recherches en Mésopotamie, 1970, 81-92. Cf. para esse texto, embora sem posicionamento acerca da autoria: KRAMER, Samuel Noah. The death of Ur-Nammu and his descent to the Netherworld. In: *Journal of Cuneiform Studies*, 21. Baltimore: American Society of Oriental Research, 1967, 109.

⁴⁷⁷ ETCSL 2.4.2.14. O argumento para a autoria feminina é que o texto descreve as noites da mãe que vigia ao lado do filho que tem um sono inquieto.

em grandes moinhos. Seu pagamento, em rações de cevada e de azeite, costumava ser muito mais baixo do que o pagamento de homens: temos exemplos de que receberam entre 30 a 40 litros por mês, com o máximo de 60 para uma mulher altamente qualificada, enquanto rações para homens eram no mínimo 60 litros e podiam chegar até 300. Mieroop, que juntou estes dados, faz questão de comentar que, desta maneira, mulheres tinham um papel extremamente ativo e importante na vida econômica nos dois níveis da sociedade suméria, tanto no gerenciamento de “empresas” que estavam entre as maiores que existiam, como na produção barata e lucrativa nelas organizada.⁴⁷⁸

1.3.5.6.2 O “socioleto” *eme.sal*

A última pedrinha do mosaico das questões de gênero é um fenômeno que se evidencia somente em cópias pós-sumérias de textos, mas que deve ter estado presente já nos próprios períodos aqui discutidos: a possível e assim-chamada “linguagem de mulheres”.⁴⁷⁹

O dialeto principal da Suméria é chamado *eme.gir*¹⁵ (o que significa provavelmente “língua principal”), mas existe uma variante, caracterizada por diferenças fonéticas e algumas palavras específicas, chamada *eme.sal*. O lexema *sal* significa “fino” (o que corresponderia à pronúncia mais fina de certas vogais), e em acádico, *emesallu* é “gosto fino, língua fina, fala gentil”. Porém há interpretações modernas que sugerem a tradução como “linguagem corrompida”. Essa variante da língua suméria parece ser uma espécie de “dialeto literário” porque é usada em determinados textos, como hinos e lamentações, mas pode ocorrer também em trechos de outras composições literárias, e aqui especialmente no discurso direto de mulheres.

Os textos conhecidos mais antigos que contêm trechos em *eme.sal* são do início do PBA, portanto, de uma época quando o sumério já tinha deixado de ser uma língua falada, e a grande maioria é posterior.⁴⁸⁰ Em cânticos cúlticos, principalmente hinos de louvor a divindades e lamentações sobre a destruição de templos e cidades (Ur, Eridu, Nipur), esse dialeto é usado na fala de deusas, e muitos cantos pertencem ao contexto de Dumuzi. Também em cânticos de amor aparece *eme.sal*, aqui na fala de Inana. Em mitos acontece o mesmo, por exemplo, em “Inana e o Inframundo” (29-67) e em

⁴⁷⁸ MIEROOP, Women, 65-66.

⁴⁷⁹ Cf. para as descrições gerais que seguem: THOMSEN, Marie-Louise. *The Sumerian language: an introduction to its history and grammatical structure*. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1984, 284-294.

⁴⁸⁰ Lembremos que as cópias mais antigas de textos literários sumérios conhecidas são dessa época, mas que há textos literários que são comprovadamente da época de Gudea e que mudaram provavelmente muito pouco ao serem copiados.

“Inana e os Me” (A15-16.21-26). Contudo, *eme.sal* não é usado sempre que falam mulheres humanas ou divinas.

Não existe acordo sobre a caracterização mais acertada de *eme.sal*: é considerado ou como um dialeto local ou como linguagem de mulheres (ou seja, como “socioleto” em vez de dialeto). Quem prefere a teoria do dialeto argumenta com o alto grau de fatores desconhecidos em seu uso no material preservado que não permite outra interpretação. Quem considera a possibilidade de ser uma linguagem de mulheres, amplia e concretiza os argumentos, como, por exemplo, Diakonoff⁴⁸¹. Ele afirma o caráter de linguagem de mulheres na base de evidências internas e de paralelos antropológicos. Esses paralelos mostram a existência do tabu que existe em várias culturas, especialmente culturas de línguas arcaicas e ergativas, de mulheres usarem palavras e a pronúncia “de homens”. Isso gera geralmente alterações fonéticas e léxicas, mas não gramaticais, exatamente como ocorre no caso de *eme.sal*. Assim se explicaria a ocorrência de *eme.sal* em cânticos cúlticos, pois estes eram recitados por sacerdotes *gala (kalu)*⁴⁸², e sendo que estes, como eunucos, não teriam sido considerados homens, teriam precisado usar a linguagem de mulheres.

Essa tese já não pode ser mantida. Conhecemos linguagens de tabu com as mesmas características que não são usadas exclusivamente por mulheres, mas na comunicação entre parentes próximos, tanto por homens como por mulheres (por um homem que se dirige a sua sogra, ou uma mulher que se dirige ao seu genro). E não conhecemos nenhum texto em que *eme.sal* aparecesse como registro de uma fala real de uma mulher (por exemplo, em documentos jurídicos que citam depoimentos de mulheres). No que se refere aos sacerdotes *kalu*, vários estudos mostraram que a recitação de cânticos cúlticos não era o privilégio de uma única categoria de sacerdotes.⁴⁸³ Além disso, sabemos que grande parte do sacerdócio era feminina, e não há nenhum sinal de que teriam existido versões “adaptadas” de cânticos para o uso por sacerdotisas. Também a interpretação de que “eunucos não eram considerados homens” não pode ser mantida, segundo os nossos conhecimentos atuais da complexidade de questões de gênero na Suméria. De modo geral, a identificação de *eme.sal* como “socioleto” é dificultada pela impossibilidade de comprovar um claro grupo sócio-linguístico que o tivesse usado. Tudo indica, portanto, que era um dialeto literário cujo caráter e extensão ignoramos, e uma eventual importância para questões concretas de gênero deve ser verificada de caso em caso.

⁴⁸¹ DIAKONOFF, Igor M. *Ancient Writing and Ancient Written Language: Pitfalls and Peculiarities in the Study of Sumerian*. In: *Assyriological Studies*, 20. Chicago: University of Chicago, 1976, 113-115.

⁴⁸² A observação de Rohrlach, de que *eme.sal* era uma língua particular usada por “deuses femininos e sacerdotes” confunde os níveis de seu uso e é uma generalização incorreta que deve estar baseada nesse tipo de considerações; cf. ROHRLACH, 87, e acima, nota 125.

⁴⁸³ Cf. para esses argumentos: THOMSEN, *Language*, 292; RÖMER, *Sumerologie*, 56-67.

1.4 Destaques do Capítulo 1

A Suméria é uma “dádiva dos rios Eufrates e Tigre”, em cujas margens foi criada a primeira cultura complexa do Antigo Oriente. Sua história estende-se sobre aproximadamente 2000 anos, de 4000 aEC a 2000 aEC, e é marcada por três fases principais: a fase pré-sargônica (destaque para a cultura de Uruk), a fase da submissão no Império Sargônico (2350-2200), e a fase pós-sargônica (destaque para a cultura de Ur III), seguida pelos períodos babilônicos antigos, pós-sumérios.

Desde os seus inícios, as sociedades sumérias eram quiriarcas – organizadas num sistema hierárquico, com amplos direitos, mas não com igualdade, de mulheres. A fase pré-sargônica é caracterizada pela coexistência (conflitiva) de cidades-estado, com destaque para Uruk, com sua deusa principal Inana e sua Eana, o recinto templar a serviço do governo político-religioso. A conquista por Sargão põe um fim a esse sistema descentralizado, pois mesmo após a queda do Império Sargônico, a Suméria mantém o sistema imperial, com destaque para o império de Ur.

Entre os aspectos econômicos e sociais destaca-se a economia de tributos e de redistribuição que acompanha a tendência centralizadora, transformando-se parcialmente em economia *oikos*. Suas características provocam fortes desigualdades sócio-econômicas que geram uma pequena elite política e religiosa extremamente rica e poderosa, e grandes massas de população pobre e parcialmente não livre. Desde os inícios, e em medida crescente, evidencia-se o uso da religião para a legitimação e sustentação desse sistema, em seus cultos de inúmeras divindades de relações mútuas sempre mais hierarquizadas e com a propagação do soberano primeiro como favorecido ou eleito pelas divindades (o “Bom Pastor”, o “Filho da Divindade”) e depois como pessoalmente divino e “esposo” de uma deusa.

O caráter androcêntrico da cultura suméria é manifesto desde o início em todas as esferas da vida, mas acentua-se à medida que poderes são acumulados e centralizados na pessoa do soberano. Isso inclui a crescente patriarcalização da religião, um processo marcado por repressão e resistência, documentado e interpretado em detalhes que dizem respeito à figura de Inana, nos Capítulos 2 e 3.

2. Inana e seu perfil em documentos pré-sargônicos

Este segundo capítulo é o primeiro a focar o tema central desta tese: a deusa Inana. Apresentarei e discutirei as primeiras evidências da figura e do culto de Inana e seu sucessivo desenvolvimento, em documentos caracterizados genericamente como “pré-sargônicos” (PU e PDI) porque são dos mais variados tipos e gêneros e têm em comum apenas o fato de serem anteriores à grande cesura na história da Suméria, a submissão do país ao Império Sargônico. Portanto, nos Itens deste Capítulo acompanharemos Inana desde os mais simples desenhos que a representam até as primeiras imagens mais complexas e os primeiros textos, tanto não-literários como literários. As linhas principais de suas tradições que se manifestam dessa maneira servirão de critério para a escolha e interpretação, no Capítulo 3 desta tese, de algumas grandes obras literárias cujas cópias preservadas são pós-sargônicas, mas cujas raízes remontam igualmente a tempos pré-sargônicos.

2.1 O *MUŠ* e o *AN*: representações não antropomórficas de Inana

Em suas épocas mais antigas, a cultura suméria não usava representações antropomórficas de divindades. Tornava-as presentes através do registro escrito de seus nomes e através de símbolos não antropomórficos. Neste Item 2.1 estão reunidas as amplas possibilidades de “falar” de Inana, de expressar os primeiros aspectos teológicos construídos acerca dela: caracterizações e atribuições que a distinguem e até destacam em relação a outras divindades.

2.1.1 O *MUŠ* na escrita e o nome de Inana

Este Item 2.1.1 apresenta a maneira mais antiga de evidenciar Inana, o registro de seu nome através do sinal proto-cuneiforme “*MUŠ*”, pronunciado “Inana”, e os significados a ele atribuídos.

2.1.1.1 O *MUŠ* como ideograma

Nos textos proto-cuneiformes, o nome de Inana é escrito com o ideograma *MUŠ*, cujas formas principais são, segundo Falkenstein⁴⁸⁴:

⁴⁸⁴ FALKENSTEIN, *Texte*, 57. A seqüência aqui reproduzida corresponde ao conjunto básico do sinal no.208 (girada para a direita). Outras variantes estão registradas como no.209 e 210, nas p.58-59. Cf. também a edição eletrônica da obra, pela University of California: www.cdli.ucla.edu/tools/SignLists/ATU1/HTML/P0057.html (e P0058 e P0059), e a lista atualizada em GREEN/NISSSEN, no.374, p.248.



Este ideograma poderia ser um “pictograma” que representa uma figura feminina de corpo esbelto e cuja cabeça ostenta longos cabelos (ou fitas ou um “véu” ou um “lenço”).⁴⁸⁵ No entanto, em suas formas mais antigas - nas quais são representadas, na maioria das vezes, duas destas figuras, num par com suas “cabeças” viradas uma para a outra –, este sinal foi identificado efetivamente como ideograma, mas de um “feixe de junco com argola” (*Schilfringbündel*). A interpretação mais antiga afirma que esses pares de feixes serviam, em cabanas de junco, como postes (tipo ombreira) e também como porta (“*Stütze des Eingangs und Tür*”).⁴⁸⁶ Isso deve ser retificado no sentido de não haver representação da porta propriamente dita: as “argolas” são interpretadas como os dispositivos pelos quais passava um cabo, e nesse cabo podia ser presa a “porta aberta”, uma esteira de junco enrolada para cima e talvez segurada com as fitas que caem do alto dos postes.⁴⁸⁷

Outra proposta de interpretação destas fitas contempla o *MUŠ*, dentro da categoria *URI*₃ que abrange emblemas de junco⁴⁸⁸, como uma estaca à qual está atado um lenço [colar?] de pescoço. Uma menção de um *URI*₃ relacionado com Inana tem uma possível relação com o “lenço de lápis-lazúli amarrado no pescoço de Inana”, mencionada no mesmo contexto, mas a combinação destes dois elementos parece, por enquanto, hipotética.⁴⁸⁹ Seja como for, dificilmente podemos esperar encontrar algum dia uma versão desta figura que mostrasse, por exemplo, uma “porta fechada”, o cabo com a esteira enrolada ou as fitas formando claramente a forma de um lenço, pois ela é conhecida somente em sua forma já padronizada, como o símbolo de Inana na iconografia e como o ideograma de seu nome na escrita proto-cuneiforme. Tanto na iconografia como na escrita, a figura desaparece depois do PU. No entanto, sendo que estes postes simbolizados pelo *MUŠ* podem ser compreendidos também como uma espécie de “vigias” da porta, continuam presentes, como emblema apotrópico e protetor,

⁴⁸⁵ Cf. para as associações com uma forma feminina (sugeridas pelo próprio Falkenstein): OTTERMANN, Deusa-Árvore, 43; IDEM, Inana Rival, 138; WILLIAMS-FORTE, Elizabeth. Annotations of the art. In: WOLKSTEIN, Diane; KRAMER, Samuel Noah (org.). *Inanna, queen of heaven and earth: her stories and hymns from Sumer*. Nova Iorque: Harper & Row, 1983, 188.

⁴⁸⁶ ANDRAE, Walter. Das Gotteshaus und die Urformen des Bauens im alten Orient: Cornelius Gurlitt, dem achtzigjährigen Meister der Baukunst-Forschung zum 1. Januar 1930. Berlim: Schoetz, 1930, 49-51. Deve-se supor aqui um erro sintático, porque a versão “*Stütze des Eingangs und der Tür*” (postes da entrada e da porta) é a única que faz sentido.

⁴⁸⁷ Cf., por exemplo, ANDRAE, Walter. *Die Ionische Säule: Kunstform oder Symbol?* Berlim: Verlag für Kunstwissenschaft, 1933, 24; WILLIAMS-FORTE, 188.

⁴⁸⁸ Um dos outros emblemas é o “bastão com argola”, símbolo da deusa Nintur, cf. abaixo, Item 2.1.4.1.

⁴⁸⁹ STEINKELLER, Piotr. Inanna's Archaic Symbol. In: BRAUN, Jan; LYCZKOWSKA, Krystyna; POPKO, Maciej; STEINKELLER, Piotr (org.). *Written on clay and stone: Ancient Near Eastern studies presented to Krystyna Szarzyńska on the occasion of her 80th birthday*. Varsóvia: Agade, 1998, 87-100, aqui especialmente 90-92.

na iconografia e na arquitetura posteriores, em formas adaptadas, por exemplo, como colunas.⁴⁹⁰ Na escrita, deram lugar ao sinal cuneiforme da escrita não silábica (logográfica):



= INANNA.⁴⁹¹

Enquanto a língua da Suméria era somente o sumério, não havia problema com esse sinal logográfico. Mas a gradativa introdução da língua acádica complicou a situação: o nome acádico de Inana, Ištar (originalmente *‘aštar*, sem identificação de gênero⁴⁹²), foi representado em escrita silábica somente no caso de nomes pessoais (como *aš.dar*). Em todos os outros contextos usava-se o sinal cuneiforme logográfico INANNA reproduzido acima, dificultando assim uma distinção nítida entre os nomes “Inana” e “Ištar”.⁴⁹³

Outro detalhe a ser observado é o fato de o ideograma *MUŠ* não precisar necessariamente da anteposição do determinativo divino, do ideograma *AN* (a estrela de oito pontas, posteriormente lido “*dingir*” = “divindade” ou “determinativo divino”, ou “céu” ou “An”), para ser identificado como nome da deusa Inana. Contudo, quando escrito com o sinal logográfico ou como sinais silábicos, o nome de Inana precisava necessariamente da anteposição do determinativo divino, de modo que, nessas grafias, o nome dela, como também das outras divindades, aparece juntamente com o *dingir*, sem que isso indicasse a palavra “céu” ou a presença do nome privativo do deus An (escrito com esse mesmo sinal, mas sem a anteposição dele como determinativo: *AN* e não ^d*AN*).⁴⁹⁴

2.1.1.2 A interpretação do nome de Inana

A pronúncia do *MUŠ* como “Inanna”⁴⁹⁵ é convencional. Baseia-se principalmente na leitura silábica como *in.na.(an.)na*, na forma *eme.sal* do nome como “*gašan.an.na*”, nas variantes atestadas “*in.nin.a*” ou “*en.nin.a*”, na ocasional escrita de seus epítetos *NIN.AN.NA* (Senhora do Céu) e

⁴⁹⁰ STEINKELLER, Symbol, 88; WILLIAMS-FORTE, 188; cf. também em culturas de outros tempos e regiões as figuras de animais, principalmente leões, que “vigiam” entradas etc.

⁴⁹¹ Cf. a *Sign List* do ETCSL, e STEINKELLER, Symbol, 87-88.

⁴⁹² O nome *‘aštar* é derivado da raiz semítica comum *‘-t-t-r* “ser rico, abundante”; cf. também a raiz hebraica אֵשֶׁת (*ayin-shin-resh*) da qual é derivado, por exemplo, o nome da tribo israelita Aser.

⁴⁹³ WESTENHOLZ, Goddesses, 73; WILCKE, Claus. Inanna/Ishtar (Mesopotamien) A: Philologisch. In: EDZARD, Dietz Otto (org.) *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, 5. Berlin: de Gruyter, 1976, 75.

⁴⁹⁴ Ibidem.

⁴⁹⁵ Grafia tradicional em outras línguas modernas; a forma “Inana” é abreviada.

NIN.É.AN.NA (Senhora do Eana) como *NIN.^dINANNA*, e num erro de grafia que colocou “Nana” em vez de “Inana”, obviamente por causa da semelhança fonética.⁴⁹⁶

Não pode haver dúvida de que o nome é uma formação com genitivo (como mostra também sua forma *eme.sal*), ou seja, de que esta deusa é a “Senhora de... (algo)”. A opinião acadêmica comum, que identifica *an* com céu, afirma que ela é a “Senhora do Céu”⁴⁹⁷, e isso está em sintonia com muitos traços de seu perfil, mas em certa desarmonia com o freqüente epíteto “*nin.an.na*”, “Senhora do Céu”, que parece ser uma tautologia.

Uma interpretação alternativa foi proposta por Jacobsen: na base da identificação de *an* com *sissinnu*, cacho de tâmaras, ele interpretou o nome de Inana como “Senhora dos Cachos de Tâmaras”. A posterior equação *an* = *šamu* (céu) teria causado a re-interpretação como “Senhora do Céu”. Para Jacobsen, o mesmo vale para o recinto onde se encontrava o Ĝipar, a casa de armazenamento, ou seja, para a Eana: ele traduz também a palavra *e.anna* não pelo termo tradicional “Casa do Céu”, mas por “Casa dos Cachos de Tâmaras”. Em termos filológicos, esta identificação está baseada em uma única ocorrência que equipara o “coração da tamareira” (*ĝiš.šà.ĝišimmar*) com Dumuzi (*^ddumu.zi*), cujo nome é também Amaušumgalana, interpretada por Jacobsen como “Grande Mãe dos Cachos de Tâmaras”.⁴⁹⁸ Esta equiparação, porém, é considerada por outros sumeriólogos uma derivação rebuscada de *ĝiš.an.na.ĝišimmar*, “o tronco alto da tamareira”, num contexto onde o nome de Amaušulgalana nem está mencionado (apenas Dumuzi), e principalmente baseada num texto extremamente tardio, ou seja, do primeiro milênio.⁴⁹⁹

Ainda assim é preciso levar em conta que Jacobsen propôs esta interpretação no âmbito de reflexões muito mais abrangentes. Avaliando as características e atribuições de um grande número de divindades sumérias, ele formulou sua tese sobre a compreensão originária dessas divindades como *numina*⁵⁰⁰, poderes e forças sobrenaturais, fora do mundo visível, ou seja, divinas. Ele partiu de sua

⁴⁹⁶ GOETZE, Albrecht. Early Gods of Kish. In: *Journal of Cuneiform Studies*, 15. Boston: American Society of Oriental Research, 1961, 105-111; STEIBLE, *Kommentar*, 219; WILCKE, Inanna/Ishtar, 75.

⁴⁹⁷ Cf., por exemplo: WESTENHOLZ, Joan Goodnick. Goddesses of the Ancient Near East 3000-1000 BC. In: GOODISON, Lucy; MORRIS, Christine (org.). *Ancient Goddesses: The Myths and the Evidence*. Londres: British Museum Press, 1998, 73; WILCKE, Inanna/Ishtar, 75.

⁴⁹⁸ JACOBSEN, Democracy, nota 32 na p.108, referindo-se ao texto PBS X.4.12.obv.i.5; cf. a discussão abaixo.

⁴⁹⁹ Para essa crítica, cf., por exemplo: WILCKE, Inanna/Ishtar, 75, e especialmente FRITZ, 269-271. As interpretações de Jacobsen devem ser compreendidas também no âmbito da grande popularidade das tamareiras em todas as regiões e épocas do Oriente Médio e de sua especificidade biológica: o fato de serem uma espécie dióica deu também origem a muitos contos e lendas sobre a relação amorosa entre tamareira e tamareiro, cf. HOMAN, Michael M. Date rape: the agricultural and astronomical background of the Sumerian sacred marriage and Genesis 38. In: *Scandinavian journal of the Old Testament*, 16,2. Åarhus: Taylor & Francis, 2002, 286-290.

⁵⁰⁰ Singular: *numen*; latim: divindade ou espírito que preside espaços, objetos ou momentos da vida.

observação do vínculo íntimo entre as condições de vida de determinados segmentos da sociedade da Suméria e as conseqüências que estas tiveram para o seu imaginário religioso. Cada uma das quatro regiões geográficas principais (ao extremo sul, a região dos pântanos; ao norte dela, a região da agricultura com seus campos e especialmente seus pomares, e a região dos estepes com seu pastoreio; e no extremo norte, a região da agricultura que não dependia necessariamente de irrigação⁵⁰¹) criou seu panteão, seu sistema de divindades, em sua imagem e semelhança. Desse modo, a maioria das divindades sumérias representa, em suas formas mais antigas, aspectos vitais do seu ambiente, “princípios ativos”, inerentes à natureza e à matéria em geral, e isso se expressa nos fenômenos pelos quais se revelam e nos emblemas pelos quais se tornam presentes. O panteão criado pelos pantaneiros era dominado por poderes das águas, por juncos, aves e peixes; o panteão dos pastores, pelos poderes ligados aos animais (animais maternos e filhotes, leite, tempestades, etc.); o panteão dos agricultores, horticultores e pomareiros, pelos poderes inerentes a cereais, árvores e frutas (com destaque para tamareiras e tâmaras), ventos e chuvas.⁵⁰² Até hoje, esta interpretação é amplamente aceita em seus traços básicos.⁵⁰³

Foi no quadro geral deste sistema que Jacobsen identificou Inana como o *numen* do Ĝipar, do armazém central de Uruk, uma cidade que lidava com produtos da pecuária e da agricultura que parcialmente eram guardados nesse armazém (produtos pecuários por pouco tempo ou à medida que eram não perecíveis, como lã e peles, e entre os produtos agrícolas também principalmente os não perecíveis: cevada e tâmaras).⁵⁰⁴ Referindo-se às divindades da região “dos pomares”, ele afirma:

“Todas essas divindades têm caracteres destacadamente ctônicos, como poderes do inframundo, e várias delas aparecem intimamente ligadas com árvores e vegetação. Sendo que a região de suas cidades é um dos centros principais do cultivo de tâmaras, e o parece ter sido também na Antigüidade, talvez não seja improvável que representem o panteão dos antigos cultivadores de frutas e seus assentamentos ao longo do rio que dependeram dos poderes de crescimento da terra. A esse grupo de divindades pertenciam provavelmente originalmente também Inana em Erech [Uruk], como deusa do armazém de tâmaras, e seu noivo, Dumuzi Amaushumgalana, o poder de crescimento e nova vida na tamareira, ambos depois absorvidos em grande medida no panteão dos pastores. Inana parece ter sido a figura que fez surgir os maiores mitos no panteão dos cultivadores de frutas, como o mito de Inana e Shukallituda que conta sobre a origem da horticultura à sombra de árvores, e o mito da descida de Inana ao inframundo que parece ser uma elaboração mitopoiética do caráter parcialmente subterrâneo do armazém.”⁵⁰⁵

Detalhando esse suposto caráter de Inana, Jacobsen se expressa assim:

Ela vive na Eana, a “Casa dos Cachos de Tâmaras”, seu nome significa “Senhora dos Cachos de Tâmaras”, seu jovem esposo é Dumuzi-Amaushumgalana, o poder no botão que está nascendo da tamareira, e seu casamento acontece dentro

⁵⁰¹ Segundo os conhecimentos de sua época e para fins de simplificação, Jacobsen identificou a segunda região somente como “região dos pomares” (*southern orchard*), e a mais setentrional como “regiões de agricultura” (*farming regions*). Esse sistema, embora favoreça o reconhecimento do vínculo entre Inana e o cultivo de tamareiras, é visto aqui de modo mais diferenciado, incluindo também as outras formas comprovadas de agricultura e horticultura.

⁵⁰² Cf. JACOBSEN, *Tendencies*; IDEM, *Gods*; IDEM, *Treasures*, 3-17.

⁵⁰³ Cf., por exemplo, WESTENHOLZ, *Goddesses*, 73 e 204, nota 18.

⁵⁰⁴ JACOBSEN, *Tendencies*, 8; *Treasures*, 135.

⁵⁰⁵ JACOBSEN, *Gods*, 23-24.

do “armazém”. Os feixes de junco e a esteira da porta do armazém, enrolada para cima, serviam como seu emblema e sua forma não humana original. Como deusa de armazéns em geral – armazéns para lã, carne e laticínios – ela parece ter sido recebida muito cedo no panteão dos pastores onde aparece como noiva do pastor Dumuzi e do “touro selvagem” Dumuzi, e também como filha do chefe do panteão dos pastores, Nana. Disso veio provavelmente seu aspecto astral como deusa da estrela vespertina e matutina que, em tempos pós-sumérios, levou à re-interpretação de seu nome como “Rainha do Céu”. Como personificação do armazém que está esperando pela produção anual, ela foi tipizada – embora os deuses Shara e Lulal (Latarak) contassem como seus filhos – como uma moça núbil e noiva, e não como esposa e mãe. Sendo que a união entre o armazém e a produção não é duradoura (estoques são usados), seu marido morre jovem, logo após o casamento. À sua tipologização como moça núbil, ela deve provavelmente seu papel como encarnação da fúria da batalha, sendo que na Suméria, como ainda entre os beduínos, parece ter sido uma função socialmente aceita das moças não casadas encorajarem e incitarem guerreiros jovens com elogios e zombarias. À tipologização como moça não casada deva-se talvez também seu papel de prostituta e protetora de prostitutas. No processo da reorganização do panteão em padrões humanos aristocráticos, ela se tornou o tipo da jovem mulher nobre independente, voluntariosa e depravada.⁵⁰⁶

No mesmo contexto, Jacobsen caracteriza uma das várias representações de Dumuzi, Dumuzi Ama.ušum.gal.ana, como segue:

Seu nome significa “o Apressador dos Filhotes (no Ventre da Mãe)’ e ocorre em várias formas: (...) como Dumuzi-Amaushumgalana, “Dumuzi, a Grande Fonte (literalmente ‘mãe’) Única dos Cachos de Tâmaras”, uma deificação do coração da tamareira, de seu grande botão único, no panteão dos pomareiros onde Dumuzi é uma figura freqüente; como “Touro Selvagem” (*am*), filho de Ninsun, no panteão dos pastores de vacas; e como Dumuzi “o pastor” (*sibad*), filho de Duttur, deusa dos cordeiros, no panteão dos pastores de ovelhas. O culto de Dumuzi se concentra em torno de dois pólos, o casamento com Inana e a lamentação de sua morte prematura.⁵⁰⁷

Mais tarde, rerepresentando as mesmas reflexões, Jacobsen acrescenta ainda que esta força do “coração” da tamareira, aquele “enorme botão único que a tamareira gera a cada ano”, é a forma mais leve e mais alegre desse deus.⁵⁰⁸ Esta especificação deixa inteiramente claro que ele não está se referindo ao “coração” de uma palmeira no sentido comum e literal da expressão inglesa “*palm heart*” que poderia ser equiparada ao português “palmito” (e nem ao “olho” de uma palmeira que é a folha mais nova em processo de nascimento e cujo corte provoca a morte da palmeira), mas num sentido metafórico, considerando o botão do qual cresce o cacho de flores e frutas como o coração, como o âmago da tamareira, como fonte do alimento principal que ela produz, das tâmaras.

Por mais encantadora que esta interpretação seja, ela encontra várias dificuldades, além das mencionadas acima: Jacobsen a desenvolveu não a partir de fontes específicas sobre Inana e Dumuzi, e sim a partir de uma interpretação alternativa dos nomes e dentro de um sistema geral de panteões sumérios e assírios. Desse modo não incluiu alguns dados mais concretos que podem ser incluídos hoje e que são discutidos ao longo dessa tese, de modo que uma avaliação definitiva da interpretação de Jacobsen será possível somente nas Conclusões.

⁵⁰⁶ Ibidem, 27-28.

⁵⁰⁷ Ibidem, 28-29.

⁵⁰⁸ JACOBSEN, *Treasures*, 26.

2.1.2 O uso iconográfico do *MUŠ* e do *AN*

No Item 2.1.1.1 descrevi o uso do *MUŠ* para escrever o nome de Inana e o uso do *AN* para indicar que um determinado nome é o nome de uma divindade. Esses usos são do âmbito filológico, de um sistema de proto-escrita, e apesar de envolver ideogramas ou até pictogramas, não podem ser caracterizados como usos simbólicos propriamente ditos. Contudo, tanto nesses tempos “arcaicos” (PU) como em tempos posteriores evidencia-se também o uso simbólico do *AN*, e o uso simbólico do *MUŠ* é extremamente divulgado no PU e depois substituído ou pelo *AN* ou por outros símbolos, como colunas ou árvores. As ricas variantes desse modo simbólico de indicar a presença de Inana são descritos nos Itens seguintes.

2.1.2.1 O *MUŠ* nas paredes da Eana

Fora de contextos filológicos, ou seja, em contextos iconográficos e contextos à primeira vista meramente decorativos, o *MUŠ* – ou melhor, Inana por meio do *MUŠ* – está também ricamente presente. Aqui é crucial lembrar que, no Antigo Oriente, mesmo o uso mais simples de símbolos, que possa parecer para a mente moderna e pós-moderna meramente “decorativo”, não o é: é sempre um uso “confessional” que faz o símbolo operar a “presença real” da divindade representado por ele.⁵⁰⁹

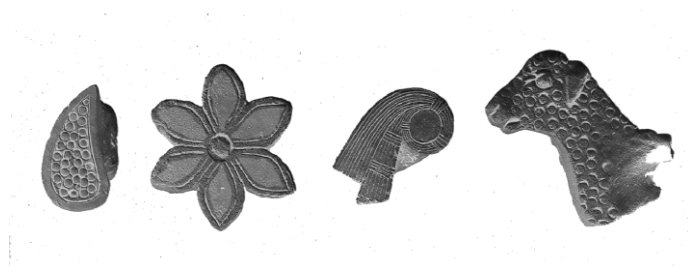
Tal uso decorativo-confessional é comprovado, a partir do PU, em todas as partes do Antigo Oriente para as quais a cultura de Uruk se espalhou, mas aqui podemos nos limitar à apresentação de um exemplo provindo da Eana em Uruk.⁵¹⁰ No “Conjunto 4” (camada IIIb, PGN, em torno de 2900) foram encontradas pequenas plaquetas em *terracotta* (alturas entre 12 e 18 cm), de formas padronizadas. Originalmente estavam afixadas nas paredes (ou nos muros)⁵¹¹ das construções erguidas dentro do recinto da Eana, em sua maioria do Templo Vermelho. Trata-se no mínimo de

⁵⁰⁹ Em sua obra clássica sobre iconografia no Antigo Oriente, Keel e Uehlinger fazem questão de lembrar desse aspecto: mesmo numa cultura em grande parte “iluminada” e de cosmovisão não mágica, uma cruz em determinados contextos, sobretudo uma cruz na parede, nunca é um mero enfeite: traz presente Jesus de Nazaré, confessado como o Cristo executado na cruz e ressuscitado, e sua soberania sobre o respectivo espaço, cf. KEEL/UEHLINGER, 82.84.

⁵¹⁰ Para as descrições que seguem, cf., por exemplo, JAKOB-ROST, *Museum*, 55 (com foto, abaixo reproduzido em adaptação minha); GOFF, 116 (e fotos nas fig.480, 484-486).

⁵¹¹ Nenhuma plaqueta foi encontrada *in situ*, ou seja, num muro que ainda estivesse em pé, mas não há dúvida sobre tipo e o local do seu uso: todas foram encontradas entre tijolos caídos, ou seja, no entulho dos muros e/ou paredes, principalmente do Templo Vermelho, cf. HEINRICH, *Text*, 83.

quatro formas diferentes: feixes de junco com argola (= *MUŠ*), rosetas (de seis ou oito pétalas = *AN*⁵¹²), cabeças de ovelhas e objetos de forma ovalada de difícil interpretação.



Embora o acabamento das plaquetas seja menos cuidadoso do que em outras obras da época, um fato que indica sua produção em massa, o *MUŠ* mais bem preservado mostra especialmente bem seu caráter de feixe de junco, por ser composto de vários talos. Todos os sumeriólogos que o comentam o identificam como símbolo de Inana, alguns estendem a mesma observação à roseta⁵¹³, e lembremos que também ovelhas são freqüentemente representadas no âmbito do domínio de Inana.

A interpretação da quarta forma, ovalada, ou, melhor, com contornos de uma grande “gota” e com numerosos pequenos círculos em seu interior, está aberta. Liane Jakob-Rost considera a possibilidade de os círculos serem imitações dos cones de mosaico, outro elemento decorativo nas paredes e muros da Eana, mas admite que, no caso da ovelha onde também aparecem, deve-se pensar antes na imitação dos cachos de seu pelo. A meu ver, considerar somente os círculos internos não é suficiente para interpretar a forma geral desse tipo de plaqueta que, como as três outras, deve representar ou simbolizar algo mais concreto do que meramente um outro elemento decorativo. Sugiro considerar a possibilidade, embora por enquanto hipotética, de interpretar esse tipo de plaquetas como representação de um cacho de tâmaras, outro elemento do âmbito do domínio de Inana. Dessa maneira estariam presentes, nas paredes de seu templo, dois símbolos diretos de Inana, o *MUŠ* e o *AN*, e dois símbolos das esferas da natureza (e da economia!) sobre as quais ela reinava: ovelhas e tâmaras, rebanhos e pomares, os dois setores principais da pecuária e agricultura da Suméria, cuja produção passava pela Eana, como mostra também o Vaso de Uruk, discutido abaixo.

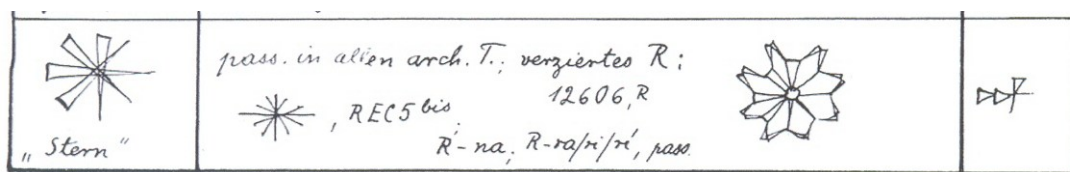
2.1.2.2 A interpretação do *AN* simples e em forma de roseta

Também o ideograma *AN*, a “estrela”, tem uma estreita relação com Inana, especialmente em sua forma mais elaborada, a roseta. A equação da estrela com a roseta foi documentada pela primeira

⁵¹² Cf. abaixo, o próximo Item, 2.1.2.2.

⁵¹³ JAKOB-ROST, *Museum*, 55; MOORTGART-CORRENS, Ursula; BÖCK, Barbara. Die Rosette – Ein Schriftzeichen? Die Geburt des Sterns aus dem Geiste der Rosette. In: *Altorientalische Forschungen*, 21. Berlin: Akademie-Verlag, 1994, 359-371. Para detalhes, cf. abaixo, Item 2.1.2.2.

vez em 1922, por Deimel, em sua lista dos “sinais cuneiformes arcaicos” (LAK; entende-se por arcaico o período de PU)⁵¹⁴:



No verbete acima reproduzido, LAK 8, Deimel afirma que o sinal “Stern” (estrela) ocorre *passim* em todos os textos por ele analisados, e registra as referências de alguns textos e o valor “R” do sinal. Também acrescenta, como variantes, o desenho de uma estrela de 12 pontas, como produzido com um estilete pontiagudo, e o desenho de um “R enfeitado:” (*verziertes R:*) na forma de uma “roseta”. Na última coluna consta o sinal em sua forma final, neo-assíria⁵¹⁵. O exemplo concreto da “roseta” reproduzido nesse verbete provém do tablete VAT 12606 e é descrito por Deimel como “sinal ‘an’ desenvolvido para uma estrela de oito pontas”.⁵¹⁶

Enquanto Deimel focalizava o caráter de estrela também quando se trata da forma mais elaborada, surgiu em outras pesquisas a caracterização desse AN mais desenvolvido e enfeitado como “roseta” e sua interpretação como “flor estrelar” (*Sternblume*), o que põe o acento em “flor” e não em “estrela”. Uma das primeiras interpretações dessa forma do AN no sentido da combinação de estrela e flor estabelece também explicitamente sua identificação com Inana. É de Walter Andrae e está dedicada à discussão de uma bacia preservada parcialmente no Museu Britânico, parcialmente no Museu de Berlim. Gostaria de denominá-la de “Bacia da Cabana”, porque a cena principal gravada nela representa uma “cabana de nascimento” flanqueada por dois *MUŠ*, ou seja, uma cabana sob a proteção de Inana⁵¹⁷. Trata-se de uma bacia de alabastro-calcário, com comprimento de 96 cm, largura de 35 cm e altura de 15 cm, encontrada em Uruk, proveniente provavelmente da segunda metade do 4º milênio, ou seja, do PUM ou do PUT.⁵¹⁸ Em cada uma das duas faces laterais há uma imagem simétrica semicircular, em baixo relevo: no centro estão dois *MUŠ*, com suas cabeças, voltadas para fora, pairando sobre duas ovelhas, uma de cada lado; e na frente de cada ovelha, uma roseta de oito pétalas preenche o restante da superfície.

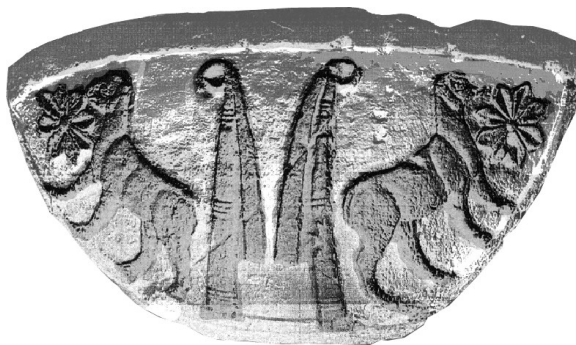
⁵¹⁴ DEIMEL, *Liste*, no.8. A abreviação oficial dessa obra é LAK (de “Liste archaischer Keilschriftzeichen”); a identificação dos sinais nela registrados segue os números que o autor lhes atribuiu. Portanto, aqui se trata do sinal “LAK 8”.

⁵¹⁵ Cf. a apresentação do desenvolvimento do sinal “dingir” acima, Item 1.3.4.2.

⁵¹⁶ DEIMEL, *Schultexte*, 27, e 25* a descrição do no.14.

⁵¹⁷ Cf. a discussão dessa cena abaixo, Item 2.1.4.1.

⁵¹⁸ As duas partes conhecidas da bacia foram adquiridas no comércio local e provieram de escavações irregulares. A maior, hoje no Museu Britânico, é registrada como WA 120000, a menor, no Museu de Berlim, como VAT 12654. Para as descrições gerais dessa bacia, cf. AMIET, *Glyptique*, 77-78 e t.42, fig.623; GOFF, 114 e fig.470 (reproduzida abaixo em adaptação minha); MOORTGAT-CORRENS, 363-364 (com foto); e a breve menção, sem figura, em SCHROER/KEEL, 288.



Andrae enfatiza explicitamente a identificação destas rosetas (“*Sternblumen*”) com o “sinal divino” AN e as relaciona com Inana (chamada por ele de Ištar), lembrando também da observação de Deimel.⁵¹⁹ No âmbito de reflexões mais amplas, ele desenvolve essa interpretação como segue:

As flores estelares nas duas faces laterais não são, de modo algum, meros ornamentos para encher a superfície, mas um elemento que, como símbolo legítimo, serve para tornar visível algo invisível. Entre todas as criaturas, a flor é a mais próxima ao cósmico, por causa de sua forma estelar. (...) Mesmo se as flores da bacia de calcário não devessem ser interpretadas como estrela divina e em relação com os feixes com argola, teriam sentido somente num nível superior, não no terrestre.⁵²⁰

Adam Falkenstein, um dos escavadores de Uruk e ao lado de Deimel o maior especialista em ideogramas e sinais cuneiformes nessa primeira geração de sumeriólogos, confirma e amplia esta interpretação do AN, referindo-se a sua ocorrência nas camadas arqueológicas de Uruk:

Permanece obscuro se a imagem da estrela, o posterior determinativo divino (*Zeichenliste* no.192-193), que já ocorre na camada IV juntamente com o sinal da deusa Inana (no. 208), era usada nesse sentido já naquela época. Mas é bem possível, sendo que a relação do símbolo de Inana com a flor estelar de oito pétalas na face lateral da bacia de calcário proveniente de Uruk, do Museu Britânico, dificilmente permite outra interpretação do que “deusa Inana”. Na camada III é indubitável que ocorra nessa função.⁵²¹

As dúvidas de Falkenstein acerca do uso do AN na camada IV de Uruk foram resolvidas a partir dos anos 70, quando começaram as análises sistemáticas dos tablets “arcaicos” de Uruk⁵²², e principalmente pelas monografias de Krystyna Szarzyńska⁵²³. Todas elas comprovaram que o AN, a estrela de seis ou oito ou dez ou doze pontas, é usado com o sentido “divindade” já nos primeiros textos escritos com ideogramas, ou seja, desde o PUT que corresponde à camada Uruk IVa, e que ele tem freqüentemente uma relação especial com Inana. Além disso, deve-se lembrar da presença do AN em forma de roseta nas paredes da Eana, através das plaquetas discutidas no Item anterior.

⁵¹⁹ ANDRAE, *Säule*, 25.

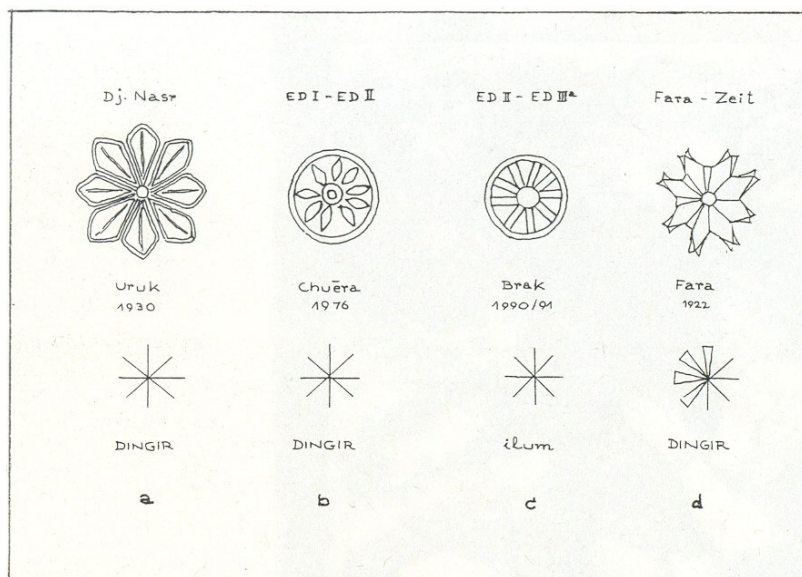
⁵²⁰ Ibidem, 38. Ocasionalmente, Andrae lembra dessa interpretação quando interpreta outras obras de arte mesopotâmicas, por exemplo, nas p.53.60.68.

⁵²¹ FALKENSTEIN, *Texte*, 35.

⁵²² Cf. para alguns dos resultados desse projeto de pesquisa: NISSEN, *Frühe Schrift*, e NISSEN/GREEN.

⁵²³ SZARZYŃSKA, Krystyna. Offerings for the Goddess Inanna in Archaic Uruk. In: *Revue d'Assyriologie*, 87. Paris: Gabalda, 1993, 7-29; IDEM. The Cult of the Goddess Inana in Archaic Uruk. In: *NIN: Journal of Gender Studies in Antiquity*, 1. Leiden: Brill, 2000, 63-74; cf. abaixo, Item 2.3.1.

Ursula Moortgart-Correns, a única assirióloga que recentemente (1994) discutiu explicitamente a relação entre Inana e o AN em sua forma de roseta, e que oferece um elenco de outros cientistas que aplicaram com coerência a identificação da roseta com o “sinal divino”, documenta essa relação com ocorrências de várias épocas, desde o PGN até o PDI III, reunidas no quadro que segue:⁵²⁴



A primeira linha indica a época (PGN, PDI I-II, PDI II-IIIa, Fara = PDI II), a segunda apresenta um exemplo concreto da forma da roseta, a terceira registra onde e quando o objeto foi achado, e a quarta indica a forma contemporânea simples do AN (*dingir* e acádico *ilum*).

Enquanto essa documentação, muito detalhada e coerente, não deixa dúvida acerca da equiparação entre a estrela e a roseta, parece-me difícil seguir a suposição de Moortgart-Correns de que o sinal simples AN deveria sua formação à roseta. Ela mesma descreve a composição da roseta apresentada no verbete LAK 8 (exemplo “d” de seu quadro) como muito mais complexa do que o AN simples: em vez de cruzar quatro impressões do estilete com ponta de cunha são desenhados um círculo e oito raios saindo dele, e as pontas desses raios estão conectadas pela impressão de pequenas cunhas, duas para cada raio. Além disso, ela deixa de levar em conta que a forma mais antiga do AN, antes do uso de estiletes com pontas de cunha, era o resultado de simples cruzamentos de linhas traçadas com um estilete pontiagudo.⁵²⁵

Desse modo parece-me que sua observação do parentesco entre *dingir* (AN) e roseta é pertinente, tanto quanto as observações formuladas nas décadas anteriores, mas que não é o AN que

⁵²⁴ Cf. MOORTGART-CORRENS; o artigo mostra a constância desse símbolo de Inana-Ištar até a época neo-babilônica.

⁵²⁵ Ibidem, 362-63.

deve sua existência à roseta, e sim a roseta que é uma representação mais elaborada e enfeitada do AN, como já observou Deimel ao chamá-la de “R enfeitado”. Também se deve notar que pesquisadores mesclam constantemente a caracterização como “roseta” e a caracterização como “estrela (de oito pontas)”, o que reflete as duas variantes do acabamento: ora maior caráter de estrela, ora maior caráter de roseta. A presença de um “cerne redondo” e de “pétalas, embora levemente estilizadas”, observada por Moortgat-Correns e usada como argumento para concentrar-se na roseta como flor⁵²⁶, verifica-se somente em uma parte dos símbolos. Por outro lado, sua interpretação quase casual do termo *Sternblume*, flor estrelar, capta belamente uma qualidade fundamental desse “símbolo real” que, onde quer que apareça, torna real a presença da deusa Inana: ele é “uma combinação de céu e terra, ou dois aspectos da mesma idéia do divino”⁵²⁷.

Como resultado pode ser registrado que o AN, muito antes de ser o nome privativo de uma divindade masculina identificada com o “céu”, era um ideograma que designava “o divino” por excelência, tanto em sua qualidade celeste (estrela – distante, imponente, dominador e transcendente) como em sua qualidade terrestre (flor – próxima, vulnerável, doce e imanente). Essas duas vertentes do divino foram atribuídas de modo especial a Inana, ao simbolizar a presença dela com um AN, seja como estrela (que posteriormente indica sua presença especificamente como Inana Vênus⁵²⁸), seja como flor (que nas evidências mais antigas indica principalmente sua presença em âmbitos de alimentação). Ao longo da apresentação de outros aspectos e caracterizações de Inana vai se verificar que, na esteira da patriarcalização da religião, sua imagem perdeu sucessivamente essa tensão bipolar vivificadora: a figura de Inana, e principalmente de Ištar, foi caracterizada sempre mais unilateralmente como divindade astral-celestial, a ponto de surgirem os conflitos com a figura de An, o deus do céu, quando essa foi introduzida e promovida na religião da Mesopotâmia com crescente pretensão monopolar. Mas vai se verificar também que, contrariando lógicas simplistas, algo da antiga qualidade “terrestre”, próxima e imanente, passou para a essa imagem celestial de Inana, em sua manifestação da Vênus que é o mais “doce” e “vulnerável” dos três grandes corpos astrais venerados na Suméria.

⁵²⁶ Ibidem, 363.

⁵²⁷ Ibidem, 365. A formulação original: “*eine Kombination von Himmel und Erde oder zwei Aspekte ein- und derselben Idee des Göttlichen*” indica que a própria flor estrelar “é” esses dois aspectos.

⁵²⁸ A representação iconográfica de Inana Vênus é muito freqüente nas épocas suméria e babilônico-assíria, mas sua caracterização lingüística como *mul ud* (Estrela da Manhã, Estrela d’Alva), *mul.an.usan* (Estrela do Entardecer / da Noite, Estrela Vespertina) ou *mul.dili.bat* (“Estrela Singular”, Vênus) é menos freqüentes em inscrições ou textos pré-sargônicos, aumentando principalmente a partir do PBA; cf. a discussão de Inana (de) *kur* e Inana Vênus nos Itens 2.2.1; 3.4.3.8; 3.5 e nas Conclusões. Uma interpretação imediata da representação iconográfica de Inana como Estrela Vespertina em contextos do pastoreio é oferecida em BALZ-COCHOIS, 49-50, que considera a hora do crepúsculo como a hora propícia ao desastre (ataques de animais ou de inimigos) ou ao amor, ambos sob o “olhar” de Inana.

2.1.3 O MUŠ em contextos de culto

Neste Item encontram-se pela primeira vez representações mais complexas de Inana operadas através do MUŠ, todas pertencentes ao âmbito do culto. Aqui cabe um lugar de destaque a uma obra de arte incomparável com qualquer outro artefato contemporâneo (a não ser a própria arquitetura monumental), o “Vaso de Uruk”. São brevemente apresentadas também outras obras mais singelas que transmitem mensagens semelhantes provenientes do culto de Inana.

2.1.3.1 O Vaso de Uruk

O chamado “Vaso de Uruk”⁵²⁹ é um vaso de alabastro decorado com três largas faixas de imagens em baixo relevo, encontrado em 1934 no “Conjunto 4” da Eana: na camada IIIa do “Edifício M”, no contexto do chamado “Tesouro Coletivo” (*Sammelfund*). Provém do fim do PUT ou início do PGN, ou seja, de uma época em torno de 3100-2900. Sua altura é de 105 cm e seu diâmetro, na margem superior, de 38 cm. Já no momento do encontro havia marcas de restaurações antigas e faltaram pedaços das faixas superior e inferior e uma parte do pé.⁵³⁰ Como lembra Gebhard J. Selz, devem ter existido dois exemplares desse vaso: a glíptica sempre representa dois, e no comércio de antiguidades foi adquirido, em torno de 1930, um fragmento que corresponde a uma parte da faixa superior de um segundo vaso e que indica que as representações nos dois vasos eram idênticos.⁵³¹

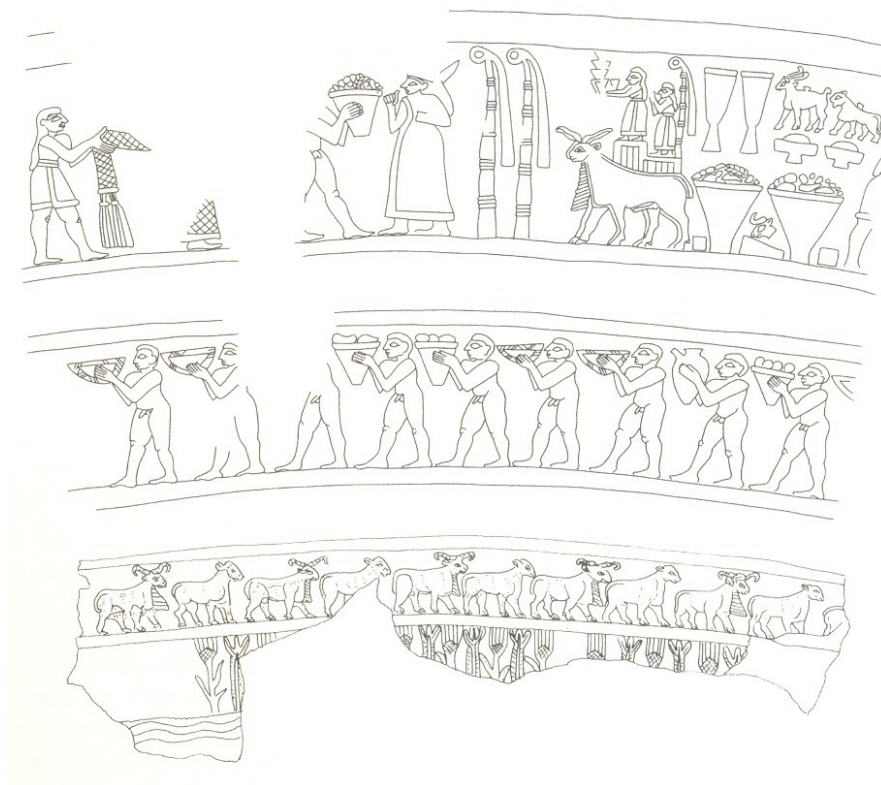
Cada descrição é uma interpretação que depende de compreensões e informações prévias e que está marcada pelo lugar social e pelos interesses de quem a faz. Consciente disso, mas também na consciência de ter procurado as melhores e mais variadas informações acessíveis e, principalmente, de ter revelado contextos, opções e interesses da minha pessoa e minha pesquisa na parte introdutória

⁵²⁹ Identificação científica: IM (Museum do Iraque, Bagdá) 19606. Cf. para esses dados gerais e para elementos de pré-compreensão que ultrapassam a autonomia da minha descrição: BAHRANI, *Women*, 134-135 (com foto); BAHRANI, Zainab. Performativity and the Image: Narrative representation, and the Uruk Vase. In: EHRENBURG, Erica (org.). *Leaving no Stones unturned: Essays on the Ancient Near East and Egypt in Honor of Donald P. Hansen*. Winona Lake: 2002, 15-22 (com *roll-out* [corte plano] onde a figura do EN é completada); GOFF, Beatrice Laura. *Symbols of Prehistoric Mesopotamia*. New Haven: Yale University Press, 1963, 1963, 70-71 (*roll-out*: Fig.286); NISSEN, *History*, 103-105 (com foto e *roll-out*); SCHROER/KEEL, no.192, p.290-291 (*roll-out* próprio); 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”. In: *NIN: Journal of Gender Studies in Antiquity*, 1. Leiden: Brill, 2000, 29-62 (com *roll-out*). Cf. também as fotos no site: www.fflch.usp.br/dh/heros/historica/apontamentos/bronze/antigo/sumer/imagens/urukvaso1.html.

⁵³⁰ Em 2003 (EC), o Vaso de Uruk sofreu outras danificações graves quando soldados estadunidenses e outros saqueadores invadiram o Museu do Iraque: desaparecido por muitos dias, foi encontrado em vários pedaços, com o pedestal e o registro superior cortados.

⁵³¹ SELZ, Ladies, 30 e nota 14 na p.40. O fragmento é preservado no Museu de Berlim, sob o número VA 8792.

desta tese, oferecerei em seguida uma descrição que procura separar, na medida do possível, entre aquilo “que vejo” e aquilo “que compreendo”, nesse documento extraordinário e singular, elencando componentes importantes desse conjunto complexo de baixo para cima. Sigo a forma tradicional do corte plano (*roll-out*⁵³²) dos gráficos que coloca no centro a mulher e os dois grandes *MUŠ*.⁵³³



Abaixo da faixa inferior (que é dividida, por um filete não esculpido, em duas sub-faixas), uma faixinha ondulada representa água.⁵³⁴ Dentro da primeira faixa, em sua sub-faixa inferior, levantam-se, por assim dizer da água, vinte brotos vegetais que vão até o limite superior da faixa, alternando duas espécies diferentes. Na segunda, dez animais estão indo para a direita, alternando os dois sexos de uma mesma espécie: ovelhas e carneiros. Seus pés pisam o “chão” do filete separatório, e suas cabeças chegam geralmente ao limite superior de sua sub-faixa.

Na segunda faixa, a do meio, são representados nove homens nus, sem barba, de cabelo curto ou cabeça raspada, indo para a esquerda. Eles carregam com ambas as mãos objetos (elevados até a altura de suas cabeça, ou seja, até o limite superior da faixa) de três espécies diferentes, sem

⁵³² A maioria dos *roll-outs* aqui mencionados é desenhada à mão, portanto, pode conter detalhes errados ou inexatos.

⁵³³ Cf. para o desenho aqui reproduzido: SCHROER/KEEL, no.192, p.291. Para ver o lado onde é feito o corte do gráfico plano, cf., por exemplo, a foto em POLLOCK, *Mesopotamia*, 190.

⁵³⁴ As fotos mostram que se trata de uma única faixinha em baixo relevo. Em gráficos, esse fato é reproduzido geralmente por duas linhas (que indicam a delimitação dessa faixinha), e não por três, como acontece no gráfico aqui apresentado de SCHROER/KEEL, p.291, que dessa forma reproduz um efeito ótico: a margem inferior da faixinha já se encontra na parte curvada do pé do vaso e assim dá a impressão de uma maior distância, o que foi indicado com duas linhas.

alternância estrita: bacias ou cestas baixas, vasos com objetos sobressalentes de diferentes formas e uma jarra com bico.

A terceira faixa difere notavelmente das duas outras: além de ser mais larga, representa uma cena narrativa complexa, de grande variedade de elementos com pouca repetição; e onde há repetição, esta se baseia no fator “dois”. Começando pela esquerda da cena (no *roll-out*), um homem vestido, de cabelo comprido, carrega com ambas as mãos a cauda do voluminoso cinto do homem que vai à sua frente. A imagem desse segundo homem é severamente danificada: sobrou apenas o pé traseiro, sob uma pequena parte de sua veste que, por causa do seu padrão desenhado, é unanimemente identificada como a “saia de malha”, usada exclusivamente pelo *EN*. Na frente do *EN* vai um terceiro homem (também preservado apenas em parte), nu, carregando um vaso alto com objetos arredondados sobressalentes. Esses três homens, com as pernas em posição de movimento, vão da esquerda para a direita, ao encontro de uma figura feminina, virada para eles, com as pernas em posição parada e com o pé dianteiro quase encontrando o pé dianteiro do primeiro homem. O enfeite de sua cabeça, preservado somente em parte, não permite uma maior descrição e classificação. Seu braço esquerdo é dobrado perto do corpo, a mão provavelmente escondida sob a veste; o braço direito é dobrado para o alto, a mão está fechada, e o polegar estendido toca quase seu nariz. As duas cabeças preservadas não chegam à mesma altura: a do primeiro homem fica mais baixo do que a da figura feminina; no caso dela, não se pode afirmar nada sobre sua altura total, mas é possível que seu toucado tenha chegado perto do limite superior da faixa. Também não se podem fazer afirmações sobre a altura do *EN*, e somente conjecturas sobre a altura do homem na frente da figura feminina: pode ter sido a mesma dela⁵³⁵.

Atrás da figura feminina encontram-se dois exemplares altos do *MUŠ*, do “feixe de junco com argola”. O caráter de feixe é bem visível nas linhas horizontais que o amarram, e o caráter de argola é destacado pela forma oca da “cabeça”. Esses dois *MUŠ* ficam um atrás do outro, suas “cabeças” – acima da cabeça da figura feminina e quase tocando o limite superior da faixa – estão voltadas em direção aos homens que estão chegando. Atrás dos *MUŠ* segue um elemento composto, o último que preenche toda a altura da faixa. Trata-se de dois carneiros (o segundo quase escondido por detrás do

⁵³⁵ A reconstrução apresentada por Roaf, tanto no original de sua obra (ROAF, Michael. *The Cultural Atlas of Mesopotamia and the Ancient Near East*. Oxford: Equinox, 1990, 61) como na edição brasileira (ROAF, *Mesopotâmia 1*, 59) e reproduzida em outras obras (por exemplo, BAHRANI, Uruk Vase, 17), contém um elemento hipotético. Enquanto a reconstrução da altura do homem na frente do *EN* está baseada na lógica anatômica, a reconstrução da figura do *EN* que o supõe como notavelmente mais alto, chegando perto do limite superior da faixa, não pode ser deduzida da própria imagem presente. Baseia-se na observação geral de que o *EN*, em quase todas as representações conhecidas, é destacado pelo tamanho maior de sua figura (e pela posição central dela, um detalhe que não ocorre aqui). Também outros detalhes da reconstrução são hipotéticos: penteado e enfeite da cabeça, barba, posição das mãos, acabamento da saia.

primeiro), com destaque para barbas, chifres e órgãos genitais, e com as pernas em posição de movimento. Sobre seus lombos estão dois pedestais, quadrados e listrados. No primeiro pedestal encontra-se uma única figura antropomórfica, portando em seus braços quase estendidos uma bacia sobre a qual estão empilhadas três tigelas (ou copos largos). No segundo pedestal encontra-se outra figura antropomórfica, de braços elevados, e imediatamente atrás dela, um terceiro *MUŠ*⁵³⁶, com os mesmos detalhes observados nos dois outros, igualmente chegando até o limite superior da faixa.

Logo atrás desse conjunto seguem, no chão da faixa: um pequeno quadrado, um vaso com objetos alongados (entre eles talvez uma espiga), um trapézio, uma cabeça de boi ou touro acima desse trapézio, outro vaso com objetos arredondados, e mais um quadrado. Na maioria dos gráficos se vê, neste ponto que completa o *roll-out*, a perna traseira do homem que carrega o cinto. Acima do primeiro vaso encontram-se dois outros vasos, altos e delgados, que apresentam a mesma forma do próprio Vaso de Uruk. Atrás deles seguem, no meio, duas bacias com algum conteúdo sobressalente. Acima delas são representados dois recipientes teriomórficos, uma ovelha *zackel*⁵³⁷ e uma leoa, ambos com uma espécie de gargalo nos lombos.

A interpretação dessa imagem complexa move-se entre dois extremos: por um lado, é facilitada pelo consenso científico de que as representações pertencem ao âmbito do culto de Inana e refletem a situação econômica e ideológica da época.⁵³⁸ Por outro lado, desde o artigo influente de Jacobsen sobre o “Drama religioso” na Suméria⁵³⁹, a idéia de se tratar de uma representação do *hieros gamos* perpassa uma grande parte da literatura, principalmente de quem se contenta em reproduzir de maneira não crítica opiniões dessa geração antiga de assiriólogos.

Interpretarei primeiramente alguns elementos individuais, para depois poder interpretar o conjunto. No caso da figura feminina, sua identificação como feminina, na base das feições faciais e da veste, nunca foi posta em dúvida. No entanto, há uma grande discussão sobre a pergunta se essa figura representa uma mulher humana ou divina. O enfeite da cabeça, mesmo se fosse preservado melhor, não é instrutivo, sendo que a coroa chifrada, insígnia de divindades, não é comprovada no PU. No entanto, a falta de representações antropomórficas de divindades nesse período em geral, e a falta

⁵³⁶ As fotos mostram que esse *MUŠ* é afixado, juntamente com a mulher, no pedestal, e não nas costas do carneiro como insinua o *roll-out* em ROAF, *Mesopotâmia* 1, 59.

⁵³⁷ “Ovelha de lã”, cf. acima, Item 1.3.3.1, nota 187.

⁵³⁸ Cf., por exemplo, essa avaliação numa das últimas discussões, em SELZ, Ladies, 30.

⁵³⁹ JACOBSEN, Thorkild. Religious Drama in Ancient Mesopotamia. In: GOEDICKE, Hans; ROBERTS, Jimmy Jack MacBee (org.). *Unity and Diversity: Essays in the History, Literature and Religion of the Ancient Near East*. Baltimore: John Hopkins, 1976, 65-97.

de qualquer atributo ou insígnia divina da figura, bem como a presença dos dois *MUŠ* (representação da deusa Inana) nesse caso em especial, indicam antes que se trata de uma mulher humana, ou seja, de uma sacerdotisa. Além disso, nenhuma interpretação dessa figura como deusa alega argumentos concretos; trata-se quase sempre de especulações no âmbito da especulação ainda maior do “casamento sagrado”.

Todos os homens da imagem estão representados em movimento, indo ao encontro da mulher que está parada, mas o pequeno espaço entre o polegar e a nariz dessa mulher indica que também ela está fazendo um movimento: está levantando a mão para cumprimentar a quem está chegando, naquele exato momento. O fato de os dois *MUŠ* estarem virados na mesma direção, como acontece também em outras imagens do âmbito cúbico, enquanto, no âmbito de rebanhos etc., estão virados em direções opostas (flanqueando outras figuras), indica que, aqui, eles têm a função de marcar o limite do espaço sagrado.⁵⁴⁰ Além disso, trata-se de um recurso ótico que indica justamente esta sua função de flanquear: estão dispostos lado a lado, atrás da mulher, indicando assim os dois postes de uma entrada na frente da qual a mulher está esperando.

Das duas estátuas sobre os carneiros, provavelmente a primeira é masculina e a segunda, feminina. O conjunto dos objetos que a primeira eleva é interpretado como o ideograma que deu origem à palavra *EN*: uma “bandeja com copos empilhados”⁵⁴¹. Se for certo que se trata aqui de uma estátua do *EN*, identificada pelo ideograma, a lógica do paralelismo pode indicar que a segunda estátua é identificada como sacerdotisa de Inana, pelo ideograma dela. Os quatro objetos pequenos (cabeça de boi ou de touro e três objetos geométricos) são interpretados como cortes de carne.⁵⁴²

O conjunto da imagem representa uma determinada cosmovisão, descrita como tripartida ou tetrapartida, que coloca em evidência sua parte superior, através da imagem mais larga e muito mais complexa. Quem afirma que o Vaso de Uruk apresenta quatro ou cinco faixas, o faz contando as sub-faixas da flora e da fauna separadamente, e/ou considerando a água como uma faixa separada.⁵⁴³ No entanto, sugiro observar e interpretar com muita atenção cada detalhe dessa extraordinária obra de

⁵⁴⁰ Cf. AMIET, *Glyptique*, 78.

⁵⁴¹ Cf. ZATU 134 (GREEN/NISSEN, p.197); SELZ, Ladies, 31: “so-called tray with stacked beakers”. Sua descrição do gesto da segunda figura (“a mão direita bate na junta da mão esquerda”) é baseada no gráfico de 1936, enquanto gráficos mais recentes indicam que a fresta no vaso vai até os antebraços (cf. SELZ, Ladies, 60, gráfico reproduzido do antigo gráfico feito por Heinrich em 1936).

⁵⁴² Cf. SELZ, Ladies, 31, com referência a outras representações de cortes de carnes em torno de cestas de frutas, na nota 20, p.41.

⁵⁴³ Cf., por exemplo, BAHRAANI, *Women*, 135; LEICK, 75; NISSEN, *History*, 103. Também SELZ, Ladies, 30, afirma que a água é a base “de tudo”.

arte: se o artista tivesse pretendido igualar as “categorias” água, plantas, animais, seres humanos e seres divinos, certamente teria incluído as linhas da água dentro da primeira faixa. No entanto, ele optou por outra solução: a faixa da água está fora, mais concretamente: abaixo, das faixas que seguem. Tecnicamente, por estar gravada dentro da superfície do vaso, o nível dessa água correspondendo ao espaço vazio entre as outras figuras. Portanto, concordo com a afirmação de que a cosmovisão aqui representada é tetrapartida, mas não entendo suas quatro partes como iguais: a água é de qualidade diferente, mais básica; ela é o fundamento da vida representada em todas as três faixas acima dela. Sendo assim o elemento essencialmente vital, a água está fora da estrutura que segue: está na sua base, em qualidade única, primordial.⁵⁴⁴

Continuando a leitura dessa estrutura de baixo para cima, encontramos no primeiro nível as plantas cultivadas, representadas pelas duas espécies principais da agricultura da Suméria: brotos de cevada e brotos de tamareiras.⁵⁴⁵ No mesmo conjunto – dentro da mesma faixa, mas acima das plantas – encontram-se ovelhas e carneiros, representando a espécie principal da pecuária em seus dois elementos necessários para a procriação.⁵⁴⁶ Num segundo nível, essa cadeia “água – plantas – animais”, que também é uma cadeia alimentícia, entra no âmbito dos seres humanos. No entanto, estes seres humanos, homens “igualados” na representação uniforme de seus corpos e suas ações, participam ainda dos temas e movimentos únicos, repetitivos, da primeira faixa. Nesse sentido, mesmo sendo seres humanos, são caracterizados como seres humanos inferiores àqueles representados na faixa superior, individualizados por detalhes de corpos, vestimentas e atividades. Enquanto esse pormenor retarda o progresso hierárquico da imagem, um outro o acelera: os produtos agro-pecuários não são simplesmente representados como alimentos dos seres humanos. A nudez dos homens que carregam os vasos e cestas transbordando com esses produtos indica que se trata de um ato cúltico, que os “frutos da terra” já são transformados, de modo ideológico-religioso, em oferendas.

⁵⁴⁴ É possível que essa “água da vida” represente a idéia do oceano primordial, do Abzu, tradicionalmente relacionado com Enki, mas culticamente presente em muitos templos sumérios, cf. abaixo, Item 3.3.2.2.

⁵⁴⁵ A altura igual dessas duas espécies deve-se ao recurso estilístico de fazer chegar as “cabeças” dos seres representados na primeira e segunda faixa até o limite superior delas. O olho acostumado com representações da árvore sagrada nas culturas semitas ocidentais, símbolo da deusa que sobreviveu na forma da menorá, descobre aqui, ao menos em alguns brotos de tamareiras, facilmente o mesmo padrão: o talo central cortado por três linhas curvadas para cima, resultando em “sete braços”.

⁵⁴⁶ Há certa confusão entre as duas espécies zoológicas “ovelha” e “cabra” e/ou os nomes para seus machos e fêmeas. Enquanto a barba indica geralmente que o animal representado é um bode (o macho da espécie “cabra”, em alemão *Bock* ou *Ziegenbock*, em inglês *buck* ou *billy goat*), a literatura usa quase exclusivamente as palavras que indicam carneiros (o macho da espécie “ovelha”): *Widder* ou *ram*. Somente MIEROOP, *History*, 25, e NISSEN, *History*, 104, têm “*sheeps and goats*” (Nissen no original: *Schafe und Ziegen*), uma designação genérica (inclusiva com respeito ao sexo) das duas espécies. Portanto, se for correta a minha impressão de que os animais com barba representam bodes, a interpretação se modifica para: “ovelhas e bodes, representando as duas espécies principais da pecuária”.

Essas oferendas chegam ao seu destino no terceiro nível, o nível de seres humanos da elite que entram em contato direto com seres divinos. Quem faz as oferendas chegar, em última análise, é o *EN*. Contudo, o espaço muito estreito entre o *EN* e o homem nu da frente – novamente, a nudez indica uma ação cúltica, aqui provavelmente de um sacerdote de classe mais alta – dificilmente permite a representação de algum objeto que pudesse ser carregado por ele pessoalmente. Em vez disso, o *EN*, como detentor do lugar mais alto da hierarquia de sua sociedade, está cercado por um servo e um representante que carregam o que, essencialmente, é dele – tanto a cauda do traje cerimonial quanto a primeira cesta de oferendas. Além disso, a direção do movimento da primeira e da segunda faixa é organizada para criar a impressão de uma procissão única que perpassa a imagem inteira⁵⁴⁷: ovelhas e bodes vão em procissão atrás dos homens que carregam as oferendas, e estes vão em procissão atrás do *EN* que, emoldurado e auxiliado pelo servo carregador-de-cinto e pelo sacerdote-ofertante-principal, oferece tudo isso à Inana. A nudez cúltica de dez dos homens e a presença cuidadosamente elaborada do *EN* deixam claro que não se trata de uma entrega corriqueira de uma mercadoria qualquer a um armazém: semelhante tipo de entregas comuns era registrado em tabletes administrativos que documentam por escrito as espécies e quantidades da mercadoria, e não em vasos cúlticos. Dessa maneira, a imagem tem um caráter altamente solene, cerimonial e ritual, e concordo plenamente com o denominador comum das interpretações que dispensam especulações sobre uma relação com o casamento sagrado⁵⁴⁸: trata-se de uma procissão de oferendas, estruturada hierarquicamente e encabeçada pelo *EN*, até a deusa Inana⁵⁴⁹.

Essa hierarquia é percebida e destacada por vários assiriólogos. Por exemplo, Nissen julga que a imagem nesse vaso seja talvez a imagem mais explícita existente a mostrar as raízes intelectuais da conversão de todas as áreas da vida em hierarquia. Essa hierarquia é universal, inclui todos os seres, desde as plantas, e a existência do ser humano é encaixada nela com grande cuidado, comparando-o com todos os fenômenos em seu entorno.⁵⁵⁰ Pollock é ainda mais explícita ao afirmar que a própria hierarquia é retratada como parte da natureza, que a hierarquia social era considerada

⁵⁴⁷ SELZ, Ladies, 30, lembra que a técnica de *boustrophedon* (grego: “virando como bois ao arar”), é também usada em escritas antigas quando vão alternadamente da esquerda para a direita / da direita para a esquerda, por motivos de continuação.

⁵⁴⁸ Rejeito a interpretação como cena vinculada com o casamento sagrado, por motivos que podem ser resumidos como segue: o casamento sagrado, em grande parte produto de fantasias condicionadas por aspectos chauvinistas e patriarcais do séc. 19, pode ser comprovado, em uma das possíveis vertentes e com alguma probabilidade, somente no PBA, ou seja, 1000 anos depois do período a qual pertence o Vaso de Uruk. Além disso, falta no PU não só qualquer evidência escrita, mas também as evidências visuais não mostram os detalhes específicos que seriam necessários. O Vaso de Uruk, concretamente, deixa de mostrar detalhes constitutivos e, em vez disso, mostra detalhes alheios e contrários ao *hieros gamos*.

⁵⁴⁹ Cf. para essa afirmação geral: MIEROOP, *History*, 25; NISSEN, *History*, 103; ROAF, *Mesopotamia 1*, 59; POLLOCK, *Mesopotamia*, 189-190; SCHROER/KEEL, 290; LEICK, 75-76; SAGGS, 28-29.

⁵⁵⁰ NISSEN, 103; NISSEN/HEINE, 103.

como diretamente análoga à hierarquia natural, e ela vê nisso uma das maneiras de a ideologia funcionar.⁵⁵¹ Efetivamente, uma das preocupações centrais de críticas feministas é insistir no fato de que todas as relações sociais são histórica e culturalmente construídas, mas que são freqüentemente propagadas como não-construídas, como naturais ou, pior ainda, estabelecidas prévia e imutavelmente por alguma divindade. Portanto, no Vaso de Uruk está documentada uma das estratégias mais eficientes para legitimar, propagar e preservar a hierarquia: a estratégia de conceituá-la como parte da ordem natural e divina das coisas.

Sendo que esse vaso, ao menos para o olhar moderno, não oferece dicas acerca da ocasião da entrega das oferendas, pode-se apenas especular a respeito disso, na base de outros conhecimentos sobre o Antigo Oriente Médio. De modo geral deve-se pensar numa ocasião repetida, numa festa, possivelmente anual. É atraente a proposta de considerar seu caráter como “festa das primícias” ou “agradecimento da colheita”⁵⁵², tanto mais que também outras culturas do Antigo Oriente conheciam⁵⁵³ festas semelhantes no mês de Nissan (fim da primavera e início do verão, ou seja, março/abril), cujo nome vem da palavra suméria *nesaĝ*, “primícias”. Nesse sentido poderiam estar incluídos também aspectos da fertilidade, provida e mantida por Inana, sem que isso levasse necessariamente para a fixação no *hieros gamos*, por algum tempo propagado na pesquisa moderna como o “rito de fertilidade” por excelência.

Considero muito pertinente a interpretação de Schroer:

Todos os alcances e fundamentos da cultura (agricultura, fruticultura, pecuária) bem como seus representantes principais estão sob a proteção da deusa da qual emana a vida e para a qual, por assim dizer, a vida corre de volta.⁵⁵⁴

No entanto, não podemos esquecer que, no período de Uruk, o sistema de tributação e redistribuição já estava plenamente desenvolvido, portanto, que a qualquer “agradecimento” à deusa pela doce abundância deve se ter misturado também o gosto amargo da distribuição desigual dela.

Nesse contexto, o par de *MUŠ* representa não somente Inana, mas também a “entrada” para o âmbito físico onde tais abundâncias eram recebidas e/ou guardadas: o templo, talvez concretamente

⁵⁵¹ POLLOCK, *Mesopotamia*, 189-190.

⁵⁵² Cf., por exemplo, BAHRANI, Uruk Vase, 18; SAGGS, *Greatness*, 28. Também CHARVÁT, 140, considera a oferta de “primícias” (aspas originais). Contudo, no âmbito de sua teoria do *hieros gamos* de *EN* e *NIN*, ele confirma que, aqui, o *EN* e a *NIN* as estejam oferecendo. Essa interpretação não tem base na imagem que retrata a mulher claramente como quem recebe, e não como quem oferece. Devemos ainda levar em conta que Charvát evita qualquer apresentação e discussão maior do Vaso de Uruk (provavelmente para fugir da discussão da estrutura hierárquica) e que a interpretação citada faz parte de duas linhas abaixo da foto do Vaso, inserida no seu livro sem outros comentários.

⁵⁵³ Lembremos que tais festas *acontecem* até hoje em todas as partes do mundo, embora com transformações devido às releituras do caráter original: o Pessah judaico (cf. o elemento dos pães ázimos) e a Páscoa cristã (cf. o elemento do primogênito entre os mortos).

⁵⁵⁴ SCHROER/KEEL, 290.

seu armazém. Gebhard J. Selz enfatiza que o Vaso de Uruk documenta bem o caráter da economia redistributiva porque alude aos corredores compridos dos armazéns sumérios, e que nossa preocupação central não precisa ser distinguir se os alimentos representados na cena eram destinados a serem consumidos numa festa ou a serem estocados num armazém. Para ele, a imagem indica a economia de estoque (*staple economy*) como tal e, nessa economia, o *EN* tinha a gerência religiosa e administrativa do templo. Nesse sentido, ele era efetivamente o “senhor”, o “*lord*”, o “*bread-keeper*” (o “mantenedor” = o “dono” do pão) da sociedade encabeçada por ele.⁵⁵⁵

Percebe-se também que, aqui, o templo ou seu armazém justamente não são representados como edifícios, mas pela “soma” dos objetos cúlticos e das oferendas depositadas nele⁵⁵⁶. Que essa soma excede em muito os objetos retratados no Vaso de Uruk é indicado por sua presença no plural e pela presença dos objetos cúlticos que são uma referência ao caráter permanente e repetitivo do rito representado: o *EN* e a sacerdotisa de Inana estão representados novamente nas estatuetas sobre os carneiros, e o próprio Vaso de Uruk é representado, numa “autoreferência” destacada por várias autoras/es⁵⁵⁷, imediatamente atrás deles. Isso reforça também a interpretação do caráter do Vaso de Uruk como “performativo”: seu uso ou sua presença ritual efetuava e constituía uma realidade que antes não existia.⁵⁵⁸ Como em outros contextos uma *palavra* “faz o que diz”, aqui, o *objeto* “faz o que mostra”: traz abundância. Mas, novamente: traz a abundância dentro de uma hierarquia bem definida e para dentro de um espaço bem definido e controlado. Quando Gwendolyn Leick enfatiza que o Vaso mostra a “fonte econômica da economia uruquiana e sua meticulosa distribuição”, “um mundo bem ordenado e bem administrado, sustentável e estável, confiante em enfrentar os desafios da vida coletiva”, não posso deixar de frisar o que ela mesma menciona: que o Vaso de Uruk documenta a visão da elite urbana⁵⁵⁹. E não posso deixar de frisar que a primeira qualidade desejável de uma distribuição, administração e ordem não é de ser “boa” e até mesmo “meticulosa”: é de ser justa e voltada para a população inteira, não somente para as elites. Quando, na vida real, o tamanho dos pratos (será que são aqueles ostentados pela estátua do *EN*?) e a composição da ração diária mostram que esta nem de longe era suficiente para alimentar a quem trabalhou 18 horas por dia, a abundância dentro do templo e o farto uso dela em ritos e sacrifícios podem facilmente ser interpretados como propaganda destinada a encobrir e sublimar a escassez dentro de muitas casas.

⁵⁵⁵ SELZ, Ladies, 42. Selz refere-se aqui a uma reflexão de Jacobsen que compara o *EN* com o *lord* da época feudal inglesa, lembrando que a palavra inglês-antiga *hlaford* significa “*bread-keeper*”. Cf. JACOBSEN, Thorkild. The myth of Inana and Bilulu. In: *Journal of Near Eastern Studies*, 12. Chicago: University of Chicago Press, 1953, 180-181.

⁵⁵⁶ Cf. NISSEN/HEINE, 44.

⁵⁵⁷ Cf. BAHRANI, 138-139; NISSEN/HEINE, 44; SCHROER/KEEL, 290; SELZ, Ladies, 31.

⁵⁵⁸ Cf. SCHROER/KEEL, 290; e principalmente BAHRANI, 138, que explora aqui a teoria de comunicação de Jacques Derrida.

⁵⁵⁹ LEICK, *Mesopotâmia*, 76.

E há mais: uma imagem na qual a metade dos animais, mas somente uma única pessoa humana entre treze é feminina (uma relação de 50% contra 7,7%), é altamente instrutiva acerca de outras questões de hierarquia: questões de gênero. Ela mostra que, embora seres animais e seres humanos fizessem parte de uma mesma estrutura e hierarquia, a hierarquia humana estava adicionalmente – e fortemente – marcada por aspectos hierárquicos de gênero. A total ausência de mulheres entre os nove carregadores comuns de oferendas pode indicar que na respectiva classe ou categoria de oficiais cúlticos (serventes, sacerdotes inferiores ou algo semelhante) não havia mulheres, ou ao menos que a nudez de mulheres não era considerada digna de ser elevada à nudez cúltica que significava pureza e uma maior disponibilidade para a comunicação com a divindade. Algo semelhante vale para o papel do “ofertante principal” (embora de certo modo virtual, já que não carrega nada): estamos vendo somente o Primeiro Homem do país, não o Primeiro Casal. Se houvesse estruturas igualitárias e de parceria, deveriam se encontrar aqui o *EN* e a *NIN* juntos, de preferência com seus filhos e filhas em torno, ou até um grupo de variadas pessoas “comuns”, escolhida de alguma maneira para representar o coletivo.

Por outro lado, sobre o pano de fundo das estruturas quiriarcas da maioria das religiões contemporâneas, em grande (e crescente?) parte misóginas e ginófobas, o fato de a representação, talvez vigária, da suprema divindade (feminina!) ser exercida por uma mulher indica um nível de desenvolvimento ético que, para muitas mulheres e homens de hoje, parece um sonho inalcançável num futuro próximo. Mas novamente é preciso olhar para toda a realidade: a solitária “Vigária de Inana” em meio à imagem androcêntrica indica que a “igualdade” aqui documentada valia somente na cúpula da pirâmide e somente no âmbito religioso. Além disso, sabemos que valia apenas naquele período antigo da história mesopotâmica, e que valia segundo regras acerca de papéis de gênero que em grande parte ignoramos, mas que não estavam orientadas por conceitos de igualdade. Tudo isso significa que a famosa pergunta se a presença de deusas traz empoderamento para mulheres deve ser respondida com “Sim, mas...”: traz, sim, sem dúvida; mas já que a própria deusa está dentro do sistema quiriarcal e não acima dele, qualquer “poder divino” que possa ser uma base e legitimação para poderes humanos é delimitado e controlado pelo próprio poder humano que é quiriocêntrico.

2.1.3.2 Outras ocorrências do *MUŠ* e do *AN* em contextos cúlticos

Depois do conjunto abrangente das imagens e mensagens do “Vaso de Uruk” parece quase supérfluo, apresentar outros artefatos que trazem os mesmos elementos ou elementos parecidos.

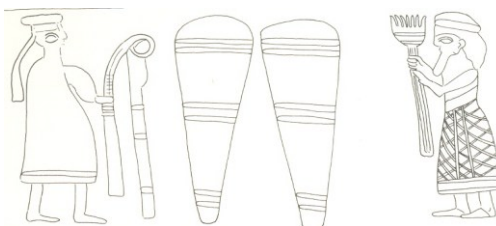
Ainda assim, optei por fazê-lo brevemente, para mostrar que o Vaso de Uruk é singular em sua grandiosidade, mas não em sua qualidade de testemunho de características do culto de Inana.

Entre os objetos conhecidos e publicados escolhi um selo que provém do mesmo achado que o Vaso de Uruk (Eana, Tesouro Coletivo, fim do PUT) e que chama a atenção porque sua imagem é composta por muitos elementos presentes na faixa superior do Vaso:⁵⁶⁰



A interpretação dos distintos elementos e do conjunto da cena poderá ser, de grosso modo, a mesma das partes correspondentes do Vaso de Uruk, mas vale incluir uma observação de Elena Antonova: como todas as representações contemporâneas, também esta é “realista”, no sentido de dispensar criaturas fantásticas ou representações antropomórficas de divindades. Ainda assim, não se trata de um simples “retrato”, mas de uma representação cuidadosamente elaborada que transmite uma ideologia muito determinada, no caso a ideologia do Estado personificado em seu supremo chefe e da abundância por ele gerada sob a proteção de Inana.⁵⁶¹

Uma mensagem semelhante é transmitida num outro selo que reduz os detalhes para os elementos mais centrais:⁵⁶²



Inana, presente através do *MUŠ* e representada por sua sacerdotisa, recebe o *EN* que lhe oferece algum objeto vegetal. Este deve ser interpretado provavelmente como broto de tamareira (nota-

⁵⁶⁰ Cf. AMIET, *Glyptique*, t.44, no.640; ANTONOVA, Elena. Images on seals and the ideology of the state formation process. In: *Mesopotamia: rivista di archeologia*, 27. Torino: Giappichelli, 1992, 82, fig.C2.

⁵⁶¹ Ibidem, 84.86.

⁵⁶² SCHROER/KEEL, no.194 na p.293, identificação e descrição na p.292: selo cilíndrico de calcário, adquirido no comércio e proveniente provavelmente de Uruk, do PUM ou PUT ou PGN. Preservado atualmente no Museu Britânico, como BM 116721.

se que é de sete raminhos, como em muitas outras representações), mas que poderia ser também a representação de uma espiga em tamanho sobrenatural (assim sugere Schroer). O âmbito do templo é indicado por meio dos dois grandes vasos de armazenamento. A interpretação de Schroer, com a qual concordo plenamente, mostra a linha mais recente da pesquisa que compreende tais encontros sem recorrer a especulações sobre o *hieros gamos*:

O governante assume o papel do representante da cultura urbana e ao mesmo tempo o papel do (supremo) adorador e sacerdote. Pertence à sua imagem que lhe é concedido o contato direto com a deusa. O encontro entre *EN* e Inana garante a proliferação de toda vida e a manutenção dos alcances culturais.⁵⁶³

À guisa de resumo desta temática do culto podemos registrar que Inana é uma deusa acessível, vinculada a vida e abundância, mas integrada em uma severa hierarquia quiriarcial, pelo menos no âmbito de seu culto templar e estatal-público. Como se dava a mediação, o agradecimento e a solicitação de suas bênçãos no âmbito cotidiano de pessoas comuns, não está registrado em documentos que fossem de nosso conhecimento, pelo menos não de forma inequívoca. Uma possível expressão deste aspecto pode estar registrada nas chamadas “cenas de banquete”, cf. abaixo, no final do Item 2.1.4.2.

2.1.4 O *MUŠ* e o *AN* em contextos de rebanhos

O tema da abundância e da vida concedidas por Inana volta também em contextos não cúlticos, especialmente no âmbito dos rebanhos. Aqui há duas constelações⁵⁶⁴ recorrentes, tanto em bacias como em selos cilíndricos e de estampa: uma que mostra uma cabana, animais e dois ou mais exemplares do *MUŠ*, e outra que mostra animais sendo alimentados (ou alimentando-se) na presença de exemplares do *MUŠ* e do *AN*.

⁵⁶³ Ibidem, 291.

⁵⁶⁴ Além de designar um conjunto composto por vários elementos numa determinada relação mútua, “constelação” designa, no conceito de mitologia do egiptólogo Jan Assmann e no conceito de iconografia da Escola de Friburgo (Suíça), elementos icônicos que são pontos de cristalização de afirmações míticas, baseadas em relações e situações básicas que portam seu significado dentro de si. Como tais, constelações podem tanto ser adaptadas para outros contextos como eventualmente desdobrar-se em narrativas míticas. No caso concreto da Cabana de Nascimento, isso significa: a composição “cabana com sinal de uma divindade e com animais” pode ocorrer tanto no âmbito da deusa Nintur como no âmbito da deusa Inana, e a situação representada, a procriação de animais sob a proteção de uma dessas deusas, pode ou não chegar a ser tematizada em algum mito. Cf. ASSMANN, Zeugung, 13-61; KEEL/UEHLINGER, 13-14; OTTERMANN, Conceito; cf. também acima, Item Introdução.

2.1.4.1 O *MUŠ* e a Cabana do Nascimento

Como exemplo⁵⁶⁵ dessa constelação iconográfica pode servir a imagem na face comprida da “Bacia da Cabana”⁵⁶⁶:



É representada, em baixo relevo, uma cabana de junco com cobertura abobadada. Do topo da cobertura sobressaem oito talos de junco, quatro para cada lado, e da base da cobertura erguem-se dois *MUŠ*, um para cada lado, inclinados como se fossem acrotérios. Sendo que a imagem é de composição simétrica, com a cabana no centro, basta descrever um lado: o *MUŠ* inclina-se sobre um cordeirinho cuja parte dianteira do corpo sai da lateral da cabana⁵⁶⁷, de modo que sua cabeça paira sobre a cabeça de uma ovelha que vem ao seu encontro, seguida de um carneiro e de outro *MUŠ*, este com a cabeça voltada para dentro da cena, ou seja, sobre o carneiro. Nas faces laterais da Bacia da Cabana encontra-se a constelação de *MUŠ*, ovelhas e rosetas descrita acima, no Item 2.1.2.2.

Para a interpretação da cena principal é preciso recorrer a uma constelação iconográfica semelhante na qual, geralmente no contexto de gado bovino, a cabana apresenta o símbolo “bastão com argola”.⁵⁶⁸ Esse símbolo é um epíteto da deusa do nascimento Nintur, sem que tivesse chegado, porém, a ser usado para escrever seu nome ou para simbolizar a presença dela em contextos cúlticos. Além disso, o ideograma TUR⁵⁶⁹, de forma inteiramente diferente, significa tanto “cabana” como “nascimento”. Por isso, tais cabanas com “bastão de argola” são interpretadas como “cabanas de nascimento”, protegidas por Nintur, a “Senhora do Nascimento”, que, nesse caso concreto, é vinculada com a farta procriação do gado. Portanto, também aqui, no âmbito de Inana, essa cabana pode ser interpretada como uma cabana de nascimento, e Inana, embora jamais tivesse chegado a ser uma

⁵⁶⁵ Entre vários outros exemplos da constelação “*MUŠ* e Cabana de Nascimento” estão imagens em outras bacias e em selos, e um belo exemplo da arte plástica, um vaso formado pelos corpos de duas ovelhas dos quais se levantam dois talos que flanqueiam um único *MUŠ* que sobressai ao conjunto todo. Para essa peça, o “Vaso de Berlim”, VA 10438, cf. AMIET, *Glyptique*, 48.305 e t.42, fig.624. Para selos, cf. AMIET, *Glyptique*, 304 e t.42, fig.627 (em vez da cabana, uma entrada de templo); 306 e t.43, fig.632 (com gado); GOFF, fig.252.

⁵⁶⁶ Cf. AMIET, *Glyptique*, t.42, fig.623, e a descrição geral acima, Item 2.1.2.2.

⁵⁶⁷ AMIET, *Glyptique*, 78, sugere que se trata de um recurso ótico que indica a presença dos cordeirinhos dentro da cabana.

⁵⁶⁸ Uma dessas imagens encontra-se na face exterior de uma bacia semelhante, antigamente preservada no Museu do Iraque em Bagdá, hoje desaparecida, cf. GOFF, 115 (com fig.469 e 471); SCHROER/KEEL, 288-289 com fig.191; outra num selo de proveniência desconhecida, mas igualmente do PUT, cf. ROAF, *Mesopotâmia 1*, 67; outra ainda num selo do PGN, encontrado no templo de Sin (Nana) em Khafayah (Alta Mesopotâmia), cf. AMIET, *Glyptique*, 304 e t.42, fig.629A.

⁵⁶⁹ Esse ideograma tem a mesma forma que a imagem: uma cabana com talos sobressalentes, cf. GOFF, 77 e fig.309.

“deusa-mãe” ou uma “Senhora do Bom Parto”, pode ser interpretada como uma deusa em cujo âmbito (sob e entre os MUŠ) se manifesta a abundância de ovelhas, a renovação desta espécie da vida.

Pode-se apenas especular se o símbolo da cabana como lugar do nascimento tem algum antigo vínculo com o útero, assim como grutas, em contextos neolíticos, parecem ter tido esse vínculo. Do mesmo modo como zigurates com seus templos foram interpretados como montanhas artificiais que substituíam montanhas naturais tidas como locais de epifanias divinas, assim também a cabana, já que a planície suméria oferecia poucas grutas naturais, pode ter sido um espaço construído para abrigar a epifania da vida que nasce, dando mais um sinal de abundância e fertilidade.

Na mesma direção vão também as considerações de Goff que tira da grande quantidade de material por ela analisada a conclusão de que, na Suméria do PU, tanto representações naturalistas como esquemáticas em símbolos recorrentes expressam a “idéia de vida” (ou de seu fim: da morte).⁵⁷⁰ Chamou sua atenção que o único símbolo divino claramente identificável em todos os objetos conhecidos é o MUŠ que se refere a Inana; mas ela tem o cuidado de considerar que, às vezes, o MUŠ poderia se referir meramente à “idéia de vida” em geral.⁵⁷¹ No entanto, semelhante pensamento abstrato parece-me improvável para a cultura suméria: enquanto se escreve o nome da deusa Inana com MUŠ, é impossível abstrair dela, ao ver este seu sinal.

Também um questionamento de Helgard Balz-Cochois refere-se a este contexto. Embora “apenas” formada em Ciências da Religião em geral, e não especificamente em assiriologia, ela elaborou uma rica reflexão sobre Inana, cruzando os dados acessíveis no início dos anos 90 com conceitos de crítica feminista. Procurando por uma relação do sinal MUŠ com o perfil de Inana que não dependesse da proposta de Jacobsen, atrelada à compreensão pouco aceita de “Senhora dos Cachos de Tâmaras” e à “cabana de armazenamento” (e com isso somente à “Senhora da Colheita Estocada”), ela recorreu à “cabana de nascimento” e perguntou se esta não poderia ter também uma função na vida humana. Na falta de textos sumérios conhecidos que contivessem claros indícios disso, ela aduz o exemplo de cabanas de iniciação, menstruação e parto em culturas “primitivas”⁵⁷² contemporâneas. Se Inana fosse (também) o *numen* desse tipo de cabanas, sua essência posterior (deusa do amor etc.) poderia ter suas raízes já nesse *mana* das virgens núbeis, das mulheres humanas (e não somente de fêmeas de animais) na hora do parto. Isso combinaria também com seu posterior epíteto de *nu.gig*,

⁵⁷⁰ GOFF, 121.

⁵⁷¹ GOFF, 84 (para o PU) e 122 (para o PGN).

⁵⁷² Original alemão: in “*primitiven*” Kulturen (portanto, as aspas são da autora): BALZ-COCHOIS, Helgard. Inanna: *Wesensbild und Kult einer unmütterlichen Göttin*. Gütersloh: Mohn, 1992, 47.

antigamente traduzido como hierodula, cortesã, prostituta sagrada, hoje como “mulher de *status* alto”. Quando o *gig* é compreendido não apenas como “separado, consagrado”, mas também como “tabu”, ele evidencia uma qualidade que a cabana de nascimento geralmente apresenta para homens.⁵⁷³

Estas reflexões são muito instrutivas e têm o grande mérito de procurar a compreensão desse traço de Inana além da redução a aspectos econômicos e de fertilidade dos rebanhos, e de incluir aspectos e funções do corpo feminino que era uma das primeiras manifestações do divino que conhecemos. No entanto, qualquer tentativa de comprovar elementos destas reflexões como efetivamente presentes na Suméria requer um aprofundamento maior de dados específicos que não pode acontecer aqui e que provavelmente esbarrará no fato de Inana nunca ter sido uma deusa-mãe.

2.1.4.2 O *MUŠ* e o *AN* na alimentação de animais

Também dessa constelação iconográfica são conhecidos vários exemplos⁵⁷⁴, e optei por discuti-la na base da imagem num selo que gostaria de chamar, com um quê de provocação, de “Selo do Bom Pastor”.⁵⁷⁵



Este selo cilíndrico é de mármore e tem um pequeno cabo de cobre em forma de uma ovelha. Foi comprado em 1915, perto de Uruk, e provém do PUT ou PĜN (3300-2900). A altura do selo inteiro é de 5,4 cm; seu diâmetro é de 4,5 cm.

⁵⁷³ Cf. BALZ-COCHOIS, 47-48, com notas 11-18, p.212.

⁵⁷⁴ Para vários outros exemplos da constelação “*MUŠ* e alimentação de animais”, cf. AMIET, *Glyptique*, 306 e t.42, fig.637A, 637B, 638 (em vez de galhos fartos, pequenos raminhos); GOFF, fig.227, 248, 249, 250.

⁵⁷⁵ Para as descrições gerais desse selo, registrado no Museu de Berlim como VA 10537, cf. AMIET, *Glyptique*, 77-78.306 e t.43, fig.636A (desenho do selo inteiro) e fig.636B (*roll-out* da imagem); AMIET, Pierre. L'effigie royale aux origines de la civilisation mésopotamienne. In: *Revue biblique*, 112,1. Paris: Gabalda, 2005, 8 (com *roll-out* que repete, à esquerda, o *MUŠ* da direita); GOFF, fig.241, 269; JACOB-ROST, 60 (com foto do selo inteiro); SCHROER/KEEL, 280-281, com fig.180 (o *roll-out* aqui reproduzido que também repete, à esquerda, o *MUŠ* da direita).

No centro da imagem está o *EN* (identificado pela saia de malha), com a face voltada para a direita e segurando sobre seu peito dois grandes galhos ramificados, estilizados e simétricos, cada um com quatro rosetas de oito pétalas. Em ambos os lados, dois carneiros *rackel* se esticam para o alto, suas bocas alcançando as duas rosetas superiores. Atrás de cada um deles está um *MUŠ*, a cabeça voltada sobre a parte traseira do carneiro. Fora da simetria, à esquerda do *MUŠ* flankador, encontram-se no chão dois vasos delgados que lembram do Vaso de Uruk, e sobre eles um cordeirinho. É difícil dizer se essa parte da imagem, que rompe com a representação simétrica, é um mero recurso para preencher um espaço que sobrou acidentalmente ou se indica, por exemplo, início e fim da corrente de produção (desde o cordeirinho até a oferenda no templo de Inana).

Mais importante é que esta constelação reúne dois elementos ideológico-religiosos distintos: o elemento já discutido de Inana como provedora e protetora da fertilidade e do alimento do rebanho, e um elemento novo, iconograficamente posterior, do *EN* como representante ou até vigário dessa força divina. Pode ser importante que, nem assim, ele esteja representado em postura frontal, um recurso reservado a corpos femininos, especialmente de deusas. De modo geral, sua figura não apresenta qualquer indício de divindade, o que deixa reflexões sobre sua identificação com Dumuzi sem base para esse período histórico⁵⁷⁶. Antes, os galhos com rosetas de oito pétalas, um dos símbolos principais de Inana⁵⁷⁷, podem indicar que ele tomou em suas mãos a distribuição da abundância divina, que ele se tornou, por assim dizer, o mediador dessa bênção e que, através de tais representações, se auto-afirma neste papel a serviço e sob a proteção de Inana. Schroer amplia a interpretação de seu papel de “pastor” até para “o papel do padroeiro da cultura, isto é, do cuidado com os rebanhos”, e lembra que a pequena escultura da ovelha no cabo realça ainda mais a importância dos animais.⁵⁷⁸

Pela maneira como a imagem é organizada, com os dois galhos encontrando-se no centro do corpo do *EN* e quase crescendo da faixa central da saia de malha, emblema de seu cargo, ela dá a impressão de o próprio corpo do *EN* ter-se tornado o “corpo da árvore” que dá o alimento. Esta aproximação a imagens da árvore da qual animais se alimentam reforça ainda mais a mensagem do “Bom Pastor” que alimenta as ovelhas a ele confiadas, quase dando seu próprio corpo. No entanto, a

⁵⁷⁶ Por exemplo, SAGGS, 28, considera a figura principal em tais representações como sendo eventualmente “um protótipo de um deus do pastoreio e da fertilidade, mais tarde identificado com Dumuzi”. Mas, como observa corretamente STEINKELLER, *Rulers*, 105, mesmo se houvesse alguma insígnia divina (o que nunca é o caso), ainda assim seria uma figura humana, porque “Dumuzi” era tido como um rei humano de Uruk, divinizado apenas posteriormente.

⁵⁷⁷ Cf. a discussão do *AN* como roseta, acima, Item 2.1.2.2, e a referência explícita a esse fato no contexto do selo aqui discutido: KLENGEL-BRANDT, Evelyn. *Rollsiegel mit Griff in Form eines Schafes*. In: JAKOB-ROST, *Museum*, 60.

⁵⁷⁸ SCHROER/KEEL, 280. Essa importância manifesta-se também nas numerosas figurinhas de animais (principalmente ovelhas, cabras e vacas) encontradas na Eana, interpretadas como oferendas a Inana. Cf. KLENGEL-BRANDT, Evelyn. *Drei Tierfigürchen*. In: JAKOB-ROST, *Museum*, 61 (com fotos).

postura incômoda e esforçada dos carneiros que se erguem para alcançar o alimento, as pernas dianteiras levantadas do chão e suspensas no ar (e não tocando o corpo “sagrado”, como acontece em imagens semelhantes), pode indicar que os súditos desse pastor precisavam se esforçar bastante para subir na vida, e até para conseguir sua cevada de cada dia.

Outro selo onde o *EN* alimenta uma ovelha (atrás da qual se encontra um *MUŠ*) mostra-o com um único raminho na mão, enquanto um segundo está sendo trazido, atrás dele, por um servente:⁵⁷⁹



Transpondo, de modo crítico, a possível mensagem desta constelação para um nível sócio-histórico, seria possível encontrar nela – certamente contra a vontade de quem mandou confeccionar tal imagem – indícios do parcelamento da alimentação em rações, e até suas comprovadas características de serem magras, insuficientes e de dependerem do reabastecimento fornecido por pessoas subalternas, ou seja, de uma relação de tributo e redistribuição. Também se pode apenas especular sobre a existência de círculos que cultivavam semelhante consciência crítica, e sobre uma eventual identificação deles com a segunda ovelha que se alimenta sem a intermediação do *EN*.

Vale lembrar aqui que Asher-Greve afirma que o epíteto por excelência, extremamente comum, do soberano sumério é “pastor”, sugerindo “a noção da curadoria (*guardianship*) sobre homens e mulheres, talvez até a noção de cuidado e nutrição que são geralmente consideradas ‘qualidades’ femininas”.⁵⁸⁰ No entanto, parece-me que a imagem do pastor não é tão descomplicada como poderia parecer nesta consideração. Exatamente do pastor exigia-se força e capacidade de reação violenta para proteger os rebanhos geralmente pastoreados na estepe, e o que a “caça” do leão é para o lazer da elite, é o “rechaço” do leão (e do lobo e da hiena e de outras feras semelhantes) para o ofício do pastor. Além disso, devido aos contrastes entre os pastores, que viviam freqüentemente em regime semi-nômade, e as populações sedentárias, devido aos interesses muitas vezes conflitantes de agricultores e de pastores, o pastor sumério não era aquela figura idílico-romântica construída pelo romantismo moderno. Também não é ele que “nutre” os rebanhos diretamente, antes, ele os vigia e

⁵⁷⁹ Cf. SCHROER/KEEL, 278-279 com fig.179; ANTONOVA, 82-83, fig.1; AMIET, 83 e t.43, fig.637 (cf. fig.638). Amiet comenta a figura “graciosa e quase efeminada” do “jovem acólito” que acompanha o *EN*, aqui e também em cenas cúlticas.

⁵⁸⁰ ASHER-GREVE, Research, 232.

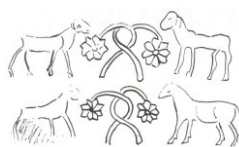
toca de um lugar para outro, governando assim sobre comportamentos que o animal não domesticado possui naturalmente, graças ao seu instinto. E não se pode esquecer que um pastor não é um militante da *Greenpeace*, muito ao contrário: ele exerce seu ofício por causa do lucro que os animais dão, embora seja verdade que o lucro muitas vezes não é dele, mas do dono do rebanho que tem uma vida mais confortável e segura.

Pode-se perguntar também se a alegação dessa qualidade de “alimentador” não foi um lance extremamente astuto numa sociedade na qual a elite, através dos tributos, primeiro tirava o alimento das massas para depois devolver uma parte dele em rações. É aqui que o “rebanho humano” se assemelha dolorosamente ao rebanho de ovelhas e cabras, pastoreado com cuidado para dar muito lucro. A gratidão diante do piedoso e cuidadoso rei, o alimentador da nação, confirmado e protegido nesse ofício por Inana, podia bem fazer esquecer que ele primeiro tirava o alimento que depois devolvia – e devolvia em rações miseráveis apenas do alimento cru mais básico, a cevada, e medido não segundo a fome e a necessidade, mas segundo a posição da pessoa na pirâmide de idade, sexo e ofício.

Tudo isso leva à pergunta pela relação desta constelação, na qual os animais são sujeitos à alimentação distribuída por alguém, com a constelação na qual os próprios animais alimentam-se a si mesmos, ou, certamente mais de acordo com a cosmovisão da época, são alimentados por uma divindade, mas sem intermediação humana.

Esta constelação ocorre em diversas variantes e com frequência muito maior do que a constelação centrada no *EN*. É uma das opções de representar a Deusa-Árvore: a constelação da “árvore sagrada flanqueada por dois animais”, extremamente popular em todo o Antigo Oriente e na região do Mediterrâneo, desde os tempos neolíticos até a Era Comum.⁵⁸¹ Exemplos de imagens sumérias correspondentes, que são mais antigas ou contemporâneas à constelação que inclui o *EN*, mostram o mesmo tipo de ramos estilizados com rosetas de oito pétalas ou pequenas árvores das quais se alimentam os mais variados animais:

⁵⁸¹ Sendo impossível aprofundar o assunto aqui, remeto aos ensaios: OTTERMANN, Monika. Vida e prazer em abundância: a Deusa-Árvore. In: *Mandrágora 11: O Imaginário Feminino da Divindade*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2005, 40-56; IDEM, A Deusa Inana-Ishtar – uma rival de YHWH? Considerações feministas sobre a Deusa-Árvore e o Deus Único da Bíblia Hebraica. In: REIMER/SILVA, 136-147. Cf. também KEEL/UEHLINGER, 29-34.62-65.74-76.141-144.166-174, e as muitas figuras em DANTHINE, Hélène. *Le Palmier-Dattier et les arbres sacrés: dans l'iconographie de l'Asie occidentale ancienne: Album*. Paris: Geuthner, 1937, com suas descrições e interpretações em IDEM. *Le Palmier-Dattier et les arbres sacrés: dans l'iconographie de l'Asie occidentale ancienne: Texte*. Paris: Geuthner, 1937, 277p. Só para a Suméria no PU, cf. AMIET, *Glyptique*, 304 e t.22, fig.367, 368, 373, 374, 387; GOFF, fig.274.



1. Ur ou Uruk (PUT)



2. Ur (PUT)



3. Ur (PĜN)

4. Ur (PĜN)⁵⁸²

Deve-se notar que ainda não são conhecidas imagens desse tipo que incluíssem um *MUŠ*, mas que, em várias delas, a presença de Inana é simbolizada pelo *AN*, a roseta de oito (ou de seis) pétalas. Além disso, há uma relação entre Inana-lštar e a tamareira que não é muito explícita nos inícios da cultura suméria, mas que se evidencia à medida que esta se mescla com a cultura acádica, e que perpassa as culturas semíticas em geral.⁵⁸³ Esse conjunto de evidências, que requer pesquisas maiores, indica, por enquanto, apenas uma “relação difusa” entre Inana e a árvore como símbolo da presença divina que alimenta. Contudo, julgo-a suficiente para perguntar se o desenvolvimento da imagem da deusa-árvore não foi interrompido ou adulterado na Suméria porque esta foi a primeira cultura a desenvolver a imagem de um soberano que assumia tal função: a imagem do “Bom Pastor”. Em vez de especular sobre possíveis relações entre o *EN* e Dumuzi poderia se especular sobre a substituição do “corpo” da deusa pelo “corpo” do *EN*, um elemento imperioso que diminui o poder da deusa e que cria, legítima e sustenta o poder do supremo soberano.

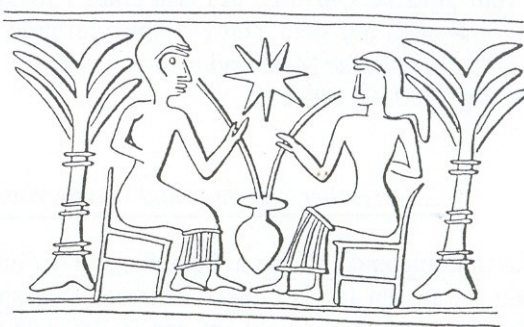
No contexto destas últimas considerações vale apresentar ainda, embora fora do contexto cronológico, dois exemplos das representações posteriores de Inana por meio do *AN* na forma da estrela e na forma da roseta.

Ao longo dos séculos, a estrela, geralmente de oito pontas, consolidou-se sempre mais como o símbolo por excelência de Inana, de modo que a presença dela indica a presença de Inana. Escolhi, entre milhares de exemplos conhecidos, o de um selo cilíndrico que representa um tema recorrente na iconografia de uma determinada época do Antigo Oriente: a cena do banquete.⁵⁸⁴

⁵⁸² Fig.1: GOFF, 62 e fig.251; DANTHINE, *Album*, t.109, fig.721. fig.2-4: DANTHINE, *Album*, t.98, fig.649; t.101, fig.676; t.106, fig.705.

⁵⁸³ Cf. os dados registrados na nota 581, e a discussão abaixo, no Capítulo 3. Além disso, em algumas dessas culturas (por exemplo, na hetita, na ugarítica e em outras culturas cananéias) há a variante de a própria deusa segurar ramos, com ou sem animais flanqueando e se alimentando deles, cf. DANTHINE, *Album*, várias figuras na t.143; KEEL/UEHLINGER, numerosas figuras nas p.30-31.

⁵⁸⁴ Para a “cena do banquete” em geral, cf., por exemplo: COLLON, Dominique. *Banquets in the Art of the Ancient Near East*. In: GYSELEN, Rika; BERNUS-TAYLOR, Marthe. *Banquets d'Orient*. Bures-sur-Yvette: Groupe pour l'Etude de la Civilisation du Moyen-Orient, 1992, 23-29; HOMANN, Michael M. *Beer and Its Drinkers: An Ancient Near Eastern Love Story*. In: *Near Eastern Archaeology*, 67,2. Boston: American Society of Oriental Research, 2004, 84-95; MICHEL, Cécile; LION, Brigitte (org.). *Banquets et Fêtes au Proche-Orient ancien*. Dijon: Faton, 2003, 87p; PINNOCK, Frances. *Considerations on the “Banquet Theme” in the Figurative Art of Mesopotamia and Syria*. In: MILANO, Lucio (org.) *Drinking in Ancient Societies. History and Culture of Drinks in the Ancient Near East. papers of a Symposium Held in Rome, May 17-19,*



Selo cilíndrico com cena de banquete⁵⁸⁵

O selo acima representado, da 1ª Dinastia Babilônica (1750-1550), achado em Tell el-Ağul, mostra um homem e uma mulher tomando, de um recipiente comum e através de canudos (cuja função era de filtro), uma bebida geralmente identificada como cerveja, mas que também podia ser mosto de tâmaras. Duas tamareiras flanqueiam o casal, e sobre ele brilha a estrela de Inana-Ištar. A bebida estimulante, uma espécie de *chicha*, era usada tanto em ambientes chamados profanos como em ambientes cúlticos, e a presente representação parece transmitir a impressão de um âmbito que não distingue entre esses dois aspectos.⁵⁸⁶ O clima parece ser de uma “simples” convivência humana, tranqüila, harmoniosa, íntima, entre um homem e uma mulher, em parceria e igualdade (não há meios iconográficos que indiquem diferenças de valor ou dignidade), que desfrutam do prazer desse banquete na presença benevolente da divindade. As pesquisas de Keel e Uehlinger comprovaram que tais representações de casais humanos (e também de casais divinos) em encontros pacíficos e amorosos são típicas de tempos muito antigos (terceiro e segundo milênio) e que estão ausentes em tempos posteriores: desaparecem em favor de representações de deuses (e também de deusas!) guerreiros, e

“...também no nível humano, o encontro dos sexos fica claramente relegado ao segundo plano e é substituído por representações de legitimação, de luta, de dominação e de lealdade. Nesses contextos, mulheres cumprem, nas comemorações de vitórias e em outras festas, somente papéis de serventes.”⁵⁸⁷

O AN na forma de roseta encontra-se num objeto posterior (do PDI IIIa, 2550-2400) que está entre os artefatos sumérios mais belos e mais preciosos encontrados até hoje. Pertence aos tesouros achados no Cemitério Real de Ur e representa “a árvore-roseta de Inana” na qual se ergue um bode. A

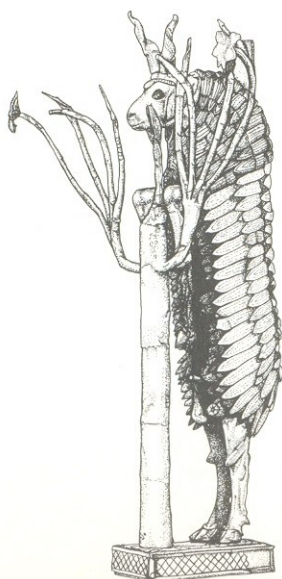
1990. Pádua: Sargon, 1994, 15-26; SELZ, Gudrun. *Die Bankettszene: Entwicklung eines “überzeitlichen” Bildmotivs in Mesopotamien von der Frühdynastischen bis zur Akkad-Zeit; Band 1 + 2*. Wiesbaden: Steiner, 1983, 584+41p.

⁵⁸⁵ Cf. KEEL/UEHLINGER, no. 41 na p.51 e a breve descrição na p.52. Outros selos onde pares tomam “cerveja” na presença de Inana são reproduzidos em RÖLLIG, 49 e 58. O último mostra até uma divindade entronizada e um adorador que tomam do mesmo recipiente, exibindo perto da divindade um crescente (deus Nana) e perto do adorador, uma estrela.

⁵⁸⁶ Cf. KEEL/UEHLINGER, 52; RÖLLIG, 70-77.

⁵⁸⁷ KEEL/UEHLINGER, 108. Cf. OTTERMANN, Vida e prazer, 46.

complexidade de tais imagens e de suas interpretações tradicionais e alternativas fica evidente no comentário de Schroer.⁵⁸⁸



Um bode ricamente adornado se ergue na árvore-roseta estilizada de Inana. O animal e o arbusto estão montados numa placa revestida de prata batida e adornada com um mosaico bicolor. Em Palestina/Israel, este motivo, que ressalta a vitalidade do animal e provavelmente também sua numinosidade, está extremamente popular ainda no tempo BT [Bronze Tardio] e F [Ferro]. Frequentemente é relacionado, de maneira errônea, com a narrativa bíblica do sacrifício de Isaac. No entanto, o bode retratado não representa um animal de sacrifício, mas simboliza, sim, as forças vitais dinâmicas nas quais os seres humanos gostariam de participar.

Estes dois exemplos mostram como a representação não antropomórfica de Inana permanecia popular também em épocas que usavam abundantemente representações antropomórficas de divindades, um fato que deve ser levado em conta sempre que são encontrados símbolos e metáforas desta e de outras divindades.⁵⁸⁹

2.2 Inana em textos administrativos do PU

No âmbito das análises dos tabletes “arcaicos” encontrados em Uruk (do PU, principalmente PUT e PGN) há poucos estudos dedicados a temas específicos, mas entre eles estão três de Szarzyńska, sobre cultos a Inana, que documentam a antigüidade e a popularidade dessa deusa.⁵⁹⁰

2.2.1 Oferendas para Inana Princesca, Inana Vênus e Inana (de) *kur*

Embora os tabletes encontrados em Uruk, geralmente na Eana, estejam relacionados principalmente com aspectos econômicos, alguns oferecem também dados sobre o culto, especialmente sobre oferendas. Neles, o nome de Inana (o *MUŠ*) ocorre com uma frequência tão

⁵⁸⁸ Figura composta de ouro, lápis-lazúli, calcário e concha sobre madeira, altura de 46 cm, encontrada na tumba PG 1237 de Ur, hoje preservada no Museu Britânico sob o número BM 12220. Cf. para esta descrição e a interpretação citada da imagem: SCHROER/KEEL, 316, com a figura aqui reproduzida, no.222, na p.317.

⁵⁸⁹ Cf. a observação de BLACK/GREEN, 98: “Eles [sc. os deuses] podem ser identificados também por seus símbolos e atributos distintos. A maioria deles, alguns retratados já no pré-histórico, outros no Período Acádico, são encontrados com muito pouca mudança em forma ou significado até a conquista persa (e em poucos casos depois dela). Quando não representados juntamente com os deuses, estes motivos simbolizam sempre as divindades associadas.”

⁵⁹⁰ SZARZYŃSKA, Krystyna. Names of Temples in the Archaic Texts from Uruk. In: *Acta Sumerologica*, 14. Tóquio: Middle Eastern Center in Japan, 1992, 269-287; IDEM, Offerings; IDEM, Cult.

grande que não pode haver dúvida sobre sua posição privilegiada em Uruk. Símbolos de outras divindades são raros e pouco documentados, e a grande maioria dos registros de oferendas é relacionada com Inana. Não há registros que mencionem An.

Esses registros mostram que oferendas a divindades eram entregues em dias determinados e ocasionalmente durante solenidades especiais, ou seja, em festas que se caracterizavam por diferentes séries de oferendas para divindades, presentes para altos dignitários, a entrega de vários produtos aos armazéns dos templos, e pela distribuição de rações ao povo, em primeiro lugar ao pessoal empregado no templo. Oferendas incluíam geralmente: pão, farinha, cerveja, tâmaras, azeite e outros tipos de alimentos, animais (ovelhas, cordeiros, gado, peixe), e ocasionalmente prata. Aqui vale lembrar que a composição básica das rações para pessoas humanas era muito menos rica e variada.

Há documentos que registram apenas entregas de vários produtos para vários destinatários, entre eles divindades ou templos, e há registros que incluem um conjunto definido de oferendas para uma única divindade específica. As oferendas específicas destinadas a Inana mostram que ela era cultuada sob “figuras”⁵⁹¹ diferentes: *^dINANA.nun*: “Inana Princesca”, (“Nobre Inana”, “*Princely Inanna*”); *^dINANA.UD/hud₂*: “Inana da Manhã” e *^dINANA.sig*: “Inana da Noite”. Um quarto nome, mencionado ocasionalmente em textos econômicos, é *^dINANA.kur*: “Inana (de) *kur*”.

Szarzyńska faz questão de frisar que os registros de oferendas diferem de acordo com os três aspectos de Inana, mas que cada grupo em si mostra uma grande uniformidade. Disso, ela tira a conclusão de que as definições atributivas ao lado de seu nome não são epítetos individuais, poéticos, e sim elementos estáveis de nomes vinculados com os três diferentes aspectos de Inana. Ela lembra também que nem convém supor que escribas introduziriam epítetos poéticos em contas econômicas, em vez de nomes reais e padronizados. Além disso, cada grupo de registros foi encontrado em lugares ou camadas diferentes e difere segundo forma e tamanho, modo de redação, assinatura e conjunto de oferendas.⁵⁹²

A manifestação como Inana Princesca é a mais antiga, já que os tabletes registrando suas oferendas foram encontrados (perto do Templo Vermelho) na camada Uruk IVa, ou seja, que são do PUT (3200-3000). O epíteto *NUN* é usado para Inana também numa das listas de divindades de Fara

⁵⁹¹ Em seu artigo sobre oferendas (SZARZYŃSKA, Offerings), Szarzyńska usa sempre “figure”, figura. Prefiro “representação”, “manifestação” ou, segundo o contexto, “epifania”, um termo usado por ela também no seu último texto sobre o tema (SZARZYŃSKA, Cult), por exemplo, na p.64.

⁵⁹² Cf. para os resultados apresentados até aqui: SZARZYŃSKA, Offerings, 7-8.

(Šurupak), da mesma época.⁵⁹³ Acerca de seu culto em Uruk sabemos somente que ela recebeu em torno de 30 oferendas diferentes, principalmente cevada e cerveja, mas também animais, frutas e laticínios, e produtos cujo ideograma não é identificado, entre eles jarras de conteúdo desconhecido e possivelmente cachos de tâmaras.⁵⁹⁴

O nome de Inana Princesca já não ocorre posterior à camada Uruk IVa. É possível que seu culto tenha parado ou tenha sido integrado no da Inana da Manhã e da Noite (ou que documentos relacionados com ele ainda não tenham sido encontrados). Além disso, deve-se lembrar da total reestruturação da Eana no início do PGN (substituindo o “Conjunto 3” pelo “Conjunto 4”), um fenômeno que geralmente reflete mudanças no próprio culto.⁵⁹⁵

Tanto *INANA.UD/hud₂* como *INANA.sig* referem-se à manifestação da deusa como planeta Vênus que brilha de manhã e de noite. A tradução destes nomes (“*Morning Inanna / Evening Inanna*”) como “Inana da Manhã” e “Inana da Noite” parece-me a maneira mais abrangente para expressar os dois pólos contrastantes da qualidade particular do planeta Vênus: é a primeira estrela a aparecer no céu vespertino, ao cair da noite, continua sendo uma das maiores e mais brilhantes do céu noturno estrelado, e é a última a desaparecer de manhã, na aurora e até mesmo depois dela. Inspirada nas terminologias usadas em muitas épocas, culturas e religiões, proponho chamar a Inana da Manhã também de “Inana da Estrela d’Alva”, a Inana da Noite, de “Inana da Estrela Vespertina”, e a Inana que abrange os dois aspectos, de “Inana Vênus”.⁵⁹⁶ O substantivo *hud₂* significa literalmente “brilho, luminosidade” e é escrito com o ideograma *UD* que se parece com o sol que nasce de manhã. A palavra *sig* é escrita com o mesmo pictograma, mas em posição inversa, mostrando assim o sol que se põe à noite, e era usado, por exemplo, também para designar o pôr do sol:



Inana da Manhã: *UD* - *MUŠ* - *AN*



Inana da Noite: *MUŠ* - *AN* - *SIG*⁵⁹⁷

⁵⁹³ Por exemplo, *^dInana.gal.nun* = a Grande Inana Princesca; *^dInana.nun é.en₂.ta* = Inana Princesca da Casa (do Templo) É.en₂, em SF 18, l 16 e II 16: DEIMEL, *Schultexte*, 27.29.

⁵⁹⁴ SZARZYŃSKA, Offerings, 10-14. Sua abordagem, tanto destes como dos outros tabletes, inclui uma tabela deles e das oferendas registradas, e um gráfico de um dos respectivos tabletes principais, na p.28. Cf. também SZARZYŃSKA, Cult, 64.

⁵⁹⁵ Cf. ibidem.

⁵⁹⁶ As interpretações teológicas desse fenômeno, não detectáveis nas listas de oferendas, serão discutidas nos Itens 2.4.2; 3.4.3.8; 3.5 e nas Conclusões.

⁵⁹⁷ Cf. SZARZYŃSKA, Offerings, 28, ATU 1, texto 602 e ATU 1, texto 606. Lembra-se que, aqui, o ideograma “AN” representa o determinativo divino *dingir* e não o nome privativo do deus An; cf. acima, Item 2.1.2.2, a discussão do AN relacionado com Inana.

Os tablets com oferendas para “Inana Vênus” provêm da camada Uruk III (PÂN, 3000-2900) e foram encontrados igualmente perto do Templo Vermelho, mas pertencem ao “Conjunto 4” da Eana (que substituiu o “Conjunto 3”). Seus dois tipos distintos indicam dois cultos, um para Inana da Manhã e um para Inana da Noite. Também havia festas diferentes: *ezen.dinana.hud₂*, a “Festa da Inana da Manhã”, e *ezen.dinana.sig*, a “Festa da Inana da Noite”.⁵⁹⁸ As oferendas para Inana da Manhã eram menos diferenciadas do que as para Inana Princesca (cevada e seus derivados, tâmaras, laticínios, mas entre os animais somente ovelhas), o que pode significar que o sistema de oferendas foi simplificado e padronizado ao longo do tempo.⁵⁹⁹ Acerca das oferendas para Inana da Noite há menos tablets, o que pode ser casual ou um sinal de esse culto ter sido menos desenvolvido ou ter exigido oferendas em frequência menor.⁶⁰⁰

A quarta manifestação da Inana cultuada em Uruk, “Inana (de) *kur*”, é documentada em vários textos econômicos, inclusive nos mais antigos que conhecemos, da camada Uruk IVd (início do PUT, em torno de 3200). Em textos menos antigos, do PÂN, é geralmente ampliado pelo epíteto *dug₃*, doce, amável: *dInana.kur.dug₃*. O significado de *kur* é altamente complexo, vinculado ao imaginário da “montanha” (o ideograma pode ser um exemplo de um pictograma que representa uma montanha), como realidade geográfica e também como metáfora para o estrangeiro (inimigo) e o inframundo.⁶⁰¹

Embora estes dados possam parecer pobres, por causa da falta de qualquer contexto maior, são extremamente preciosos em sua qualidade de serem os primeiros testemunhos escritos dos traços mais antigos de Inana. Como tais ajudarão, ao longo desta tese, a discernir e esboçar melhor o perfil desta deusa que passou por tantas modificações e, não raramente, conflitos e manipulações.

2.2.2 Templos de Inana

Os mesmos textos apresentados no Item anterior, juntamente com outros encontrados em Uruk, mencionam templos de Inana dentro da Eana, numa composição que usa o elemento *eš₃*, “santuário”, no sentido de um edifício ou recinto concreto dentro do recinto templar maior designado como é, “casa”. Atualmente são conhecidos 13 textos que vinculam um santuário com o nome simples

⁵⁹⁸ SZARZYŃSKA, Offerings, 9-10; IDEM, Cult, 64.

⁵⁹⁹ Cf. IDEM, Offerings, 16-21; IDEM, Cult, 64-65.

⁶⁰⁰ Cf. IDEM, Offerings, 21-23; IDEM, Cult, 65.

⁶⁰¹ Novamente, as interpretações teológicas, não detectáveis nos textos econômicos, serão discutidas no Capítulo 3.

de Inana: *eš₃.dⁱinana*, e nove, com o nome de Inana da Noite, *eš₃.inana.sig*.⁶⁰² Também há nomes compostos com a palavra *É*, por exemplo: *Inana.É.NUN*, que pode ser lido como “Casa [templo] Princesca de Inana” ou como “*Agrun* de Inana”, a “Cela de Inana” (o “santíssimo”, o ambiente mais íntimo de seu templo), e *É.NAD₃.Inana*, “Casa de Repouso de Inana”. Esse último nome é usado também para templos de outras divindades em outras cidades. Todas as ocorrências são da camada III (PĜN), e juntamente com o fato de que não foram encontradas menções de santuários e/ou templos de outras divindades, comprovam que a Eana dessa época era exclusivamente dedicada a Inana.⁶⁰³

Um único dos tabletos encontrados na camada III de Uruk registra no fim de todas as colunas o termo “*É.AN.KI*”, como uma informação geral que se refere aos dados econômicos anteriores. A tradução e interpretação são incertas: pode significar “Casa do Céu e da Terra”, ou “Casa do Céu [de An]”, usando *ki* como determinativo do lugar. Sendo que essa combinação é improvável como elemento de um nome, a leitura “Casa do Céu e da Terra” é mais provável, também diante do posterior uso geral do nome Eana, “Casa do Céu”. Ela exclui simultaneamente a leitura de *AN* como o nome privativo de um deus em vez de um substantivo que significa “céu” em correlação com *KI*, “terra”. Neste tablete, como em muitos outros, não aparece nenhum nome divino, de modo que não pode ser usado como prova direta para a ligação com Inana.⁶⁰⁴

Algo semelhante vale para o templo de Inana em Kulaba (a segunda parte da cidade de Uruk, fora da Eana, não escavada), não mencionado em tabletos arcaicos encontrados até agora. Seu nome, *é.sig₄.kullaba*, “Casa de Alvenaria (em?) Kulaba”, é atestado somente em textos de Abu Salabikh (PDI II-III)⁶⁰⁵ e na epopéia “Enmerkar e o Senhor de Arata” que diz que Enmerkar (um rei semi-mítico) teria transferido o culto de Inana da *é.sig₄.kullaba* para a Eana.⁶⁰⁶

Estes são os últimos dados acerca de Inana que são provenientes do PU, uma época considerada proto-literária. Passaremos agora para dados claramente provenientes do PDI, que em sua maioria são escritos, mas que também ainda não chegam a ser literatura no sentido sofisticado e belamente desenvolvido como a encontraremos no Capítulo 3 desta tese.

⁶⁰² Cf. SZARZYŃSKA, Temples, 274; IDEM, Cult, 66. No texto desse artigo ocorre três vezes o mesmo erro tipográfico: nos itens 1-3, o travessão que devia constar entre os nomes de Inana e as explicações desses nomes (cf. itens 4-6) foi substituído por um hífen que conecta o artigo indefinido inglês “a” diretamente com os nomes de Inana, lendo assim, por exemplo, “*eš₃.dⁱinana-a name atested...*” em vez de “*eš₃.dⁱinana – a name atested...*”.

⁶⁰³ SZARZYŃSKA, Temples, 275; IDEM, Cult, 66.

⁶⁰⁴ SZARZYŃSKA, Temples, 275; IDEM, Cult, 66.

⁶⁰⁵ KREBERNIK, Texte, 257-258; cf. abaixo, Item 2.6.2.

⁶⁰⁶ SZARZYŃSKA, Temples, 271; IDEM, Cult, 66-67. Para “Enmerkar e o Senhor de Arata”, epopéia proveniente de Ur III, cf. ETCSL 1.8.2.3.

2.3 Representações antropomórficas de divindades

Embora sendo uma época crescentemente literalizada, também no PDI não faltam documentos iconográficos importantes para a compreensão de qualquer aspecto da Suméria, especialmente suas teologias. Não é possível identificar a época e as circunstâncias mais concretas nas quais os sumérios deram o passo enorme e ousado de representar divindades em corpos humanos, ou seja, em imagens antropomórficas, mas os exemplos mais antigos conhecidos são do PDI. Desconheço representações iconográficas de figuras humanas de épocas anteriores que fossem consideradas unanimemente (ou pelo menos majoritariamente) como representações de divindades. Igualmente desconheço alguma representação antropomórfica inequivocadamente identificável de Inana que seja anterior ao PDS, mas isso vale para quase todas as divindades sumérias. Sendo assim, o presente Item foi incluído antes para completar a documentação das possibilidades à disposição das teologias sumérias do que por acrescentar algum dado que se referisse claramente a Inana.

Escolhi, entre a grande variedade de representações antropomórficas de divindades, duas das mais antigas conhecidas, ambas mostrando uma divindade sentada em seu trono – um detalhe de notável indicação da concepção de soberanos divinos na imagem e semelhança de soberanos humanos – e usando a coroa chifrada que é considerada a *conditio sine qua non* para a identificação de imagens de divindades no PDI. Ambas recebem, por assim dizer, em audiência, seres humanos, com objetos e/ou com gestos de adoração que são respondidos por gestos divinos, e por detrás de ambas é representado algum objeto que deve ter servido para identificar a divindade. Isso pode ser presumido principalmente no caso da segunda imagem que apresenta um ramo (de tamareira) ou uma espiga de tamanho sobrenatural, um símbolo divino que ocorre com frequência e que pode ser atribuído tanto a Inana como a Nisaba ou a outras deusas da agricultura.



Selos cilíndricos do PDI II-III, o primeiro encontrado em Ur, o segundo em Tello⁶⁰⁷

Portanto, deve-se registrar a clara evidência da conceitualização antropomórfica de divindades, um dado que está em plena sintonia com as evidências textuais que serão apresentadas a seguir.

⁶⁰⁷ Cf. AMIET, *Glyptique*, t.101, fig.1337 e 1344. Para tais cenas de culto em geral, cf. ibidem, 161-169, com discussão da coroa chifrada em 161-162 e dos ramos em 163-164.

2.4 Inana em inscrições reais

Uma categoria (por assim dizer, um gênero literário) importante de textos preservados do PDI é identificada como “inscrições reais” e caracteriza-se por pequenos textos gravados em objetos, muitas vezes como dedicatória ou como registro de uma atividade de construção, em sua grande maioria nomeando como autores pessoas da família real ou da elite em geral. No entanto, além de dedicatórias mais ou menos breves aparecem os primeiros textos que podem ser caracterizados como historiografia ou legislação, como veremos mais adiante. Neste primeiro momento voltaremos nossa atenção para uma inscrição que é mais notável por causa da imagem por ela acompanhada do que por seu texto: uma inscrição de Entemena, rei de Lagaš/Ĝirsu.

2.4.1 A Bacia de Entemena

A inscrição mencionada foi gravada num artefato que eu gostaria de chamar de “Bacia de Entemena”. Trata-se do fragmento de uma bacia de basalto cujo diâmetro original era de mais de 40 cm (altura de 25,1 cm e largura 18,6 cm). Este fragmento foi adquirido em 1913 no comércio de antiguidades em Bagdá, e ao que tudo indica veio de escavações não autorizadas em Tello (a antiga cidade de Ĝirsu). Atualmente encontra-se no Museu de Berlim, sob o número de inventário de VA 7248.⁶⁰⁸ Acima da imagem⁶⁰⁹ (cf. abaixo) encontra-se uma inscrição fragmentária que foi reconstruída por Horst Steible como segue:⁶¹⁰



- 1
 1' Para [Nanše] (1)
 2' a E'engurra de Zulum
 3' construiu;
 4' para Enki,
 5' o Senhor de Eridu,
 6' o Abzu de Pasirra
 7' construiu;
 8' [(para)] Ninhur[saĝ] (2)
 (quebrado)
- 2
 1' ([Quando ele/ela (= ND)]) tinha conferido[...],
 2' ele instalou para ele/ela (esta bacia) (no) *bursag*. (3)
 3' ...[...].
 (quebrado)

⁶⁰⁸ MARZAHN, Joachim. Fragment eines reliefierten Steingefäßes. In: JAKOB-ROST, *Museum*, 80.

⁶⁰⁹ Ibidem, 81.

⁶¹⁰ STEIBLE, Horst. *Die altsumerischen Bau- und Weihinschriften, Teil I: Inschriften aus Lagašch*. Wiesbaden: Steiner, 1982, 249: Entemena 33.

Em 2,1', ND significa “nome divino”, e Steible observa que lhe parece obrigatória a completção com o nome da deusa Nanše: “*dnanše]-<ra>*”, cf. nota (1), embora a forma gramatical não ocorra em outras inscrições de Entemena. Observa também que a proposta de completção das linhas seguintes – cf. nota (2) – apóia-se em outras inscrições deste rei. O termo *bursag* – cf. nota (3) – é comentado por ele como segue:

(3) Segundo Ukg. 4,2.1-3 = 5,2.3-5, *bur-sag* é atribuído à Baba; segundo Ukg. 10,3.7-4.1, ao Enlil; Ukg. 11.26-33 indica um *bursag* de *h*-gír que é designada como a “[sacerdotisa] *lukur* [a]mada de Ninĝirsu”, enquanto em Ukg. 8,2'.4-5 a atribuição fica incerta (*Šulšagana(?)*). Para *bur-sag* como parte de um templo que possivelmente pode ser relacionada com a “cozinha (do templo)”, cf. (...). Nesse lugar, *bus-sag* poderia designar também o próprio portador da inscrição, de modo que essa linha talvez deva ser traduzida “(esse recipiente) *bur* (da) primeira, ele lhe ergueu”; cf. para isso Ent. 32,2.2'-4'.⁶¹¹

Portanto, os comentários de Steible se limitam a observações filológicas. Ele também inclui o texto sem maiores comentários entre as inscrições de Entemena (rei de Lagaš/Ĝirsu em torno de 2450), embora o nome do doador fosse perdido, seguindo com isso a opinião comum estabelecida entre os sumeriólogos na base de outras inscrições desse rei (das quais foram preservadas 96).⁶¹²

Reflexões sobre a possível identidade da deusa representada, certamente a divindade homenageada com a confecção e instalação desta bacia, encontram-se primeiramente com Marzahn. Ele descreve a imagem e destaca a coroa chifrada que é insígnia de divindades, sua farta cabeleira e os seis objetos que “crescem” de seus ombros, interpretando estes objetos como possíveis símbolos de espigas de papoula e interpretando o cacho como um grande cacho de tâmaras. Marzahn afirma que estes atributos identificam a deusa claramente como uma deusa da vegetação, mas que não permitem uma afirmação sobre seu nome. Desse modo, ele considera a interpretação freqüente dessa imagem como representação da deusa Nisaba, a deusa dos cereais, apenas como “não improvável”. De resto, ele lembra a construção de uma cervejaria (*Brauhaus*, “fábrica de cerveja”) para o deus da cidade, Ninĝirsu, atestada em outras inscrições de Entemena, e afirma que

“uma relação entre uma deusa dos cereais com cachos de tâmaras – elementos importantes da produção de cerveja – e a cervejaria do Ninĝirsu, atestada em inscrições, onde o recipiente poderia ter servido para atos cúlticos, permanece, em todo o caso, apenas uma suposição.”⁶¹³

Uma tentativa de compreender melhor essa argumentação um tanto complicada, que parece se referir indiretamente a afirmações alheias e que junta num complexo emaranhado cereais e tâmaras, a deusa dos cereais Nisaba e Ninĝirsu, o deus da cidade de Lagaš, a produção de cerveja e cachos de tâmaras, deve levar em conta os elementos elencados em seguida.

⁶¹¹ STEIBLE, Horst. *Die altsumerischen Bau- und Weihinschriften, Teil II: Kommentar zu den Inschriften aus Lagasch, Inschriften ausserhalb von Lagasch*. Wiesbaden: Steiner, 1982, 124.

⁶¹² Cf. sua introdução em STEIBLE, *Altsumerische Inschriften*, 249.

⁶¹³ MARZAHN, Fragment, 80.

Os seis símbolos que aparecem por trás dos ombros da deusa são símbolos vegetais, como mostram outras representações que observam o mesmo padrão (número de seis, juntos a uma deusa, saindo três de cada ombro, detalhes vegetais como botões ou folhas etc.).⁶¹⁴ O que chama a atenção é



Līstar Guerreira⁶¹⁵

que todas essas representações são relativamente antigas e que posteriormente desaparecem da iconografia, nesta forma concreta, mas que Līstar, em sua posterior representação bélica, a partir do PDS, aparece com o mesmo arranjo, mas na forma de armas: seis flechas ou lanças ou maçãs (variante: seis raios) destacando-se sobre seus ombros.

Esse fenômeno é interpretado como uma transformação dos antigos atributos vegetais de Inana em atributos belicosos que, especialmente no PDS, são fortemente acentuados (no caso da imagem aqui reproduzida: ênfase no poder através da coroa chifrada e através das asas; variedade de armas, dominação do leão e pose de vencedora na qual é reverenciada por outra divindade), sem abandonar a antiga caracterização através da estrela de oito pontas (e de seis objetos “crescendo de seus ombros”).⁶¹⁶ Se esta interpretação for correta – e disso estou convicta –, é um forte argumento para a identificação da deusa representada na Bacia de Entemena com Inana.

O objeto na mão da deusa da Bacia é claramente um cacho de tâmaras, não uma espiga de cevada ou de outra espécie de grãos. Como se conhecem representações de deusas que portam espigas (sempre representadas como uma haste reta e erguida)⁶¹⁷, pode-se concluir que portadoras de espigas são deusas relacionadas com grãos, e portadoras de cachos de tâmaras, deusas relacionadas com tamareiras e tâmaras. Este é mais um argumento para evitar a identificação da deusa com Nisaba.

⁶¹⁴ Cf. as figuras (em parte também representadas com cacho de tâmaras) em DANTHINE, *Album*, no. 562, 864, 867 e 876, e em SCHROER/KEEL, no.213, p.308-309.

⁶¹⁵ SCHROER/KEEL, no.258 na p.353, e p.352 a descrição e identificação científicas: selo cilíndrico de pedra preta, altura de 4,2 cm e diâmetro de 2,5 cm, do PDS, adquirido no comércio no Iraque, atualmente preservado no Museu do Instituto Oriental da Universidade de Chicago como A 27903.

⁶¹⁶ Ibidem, 352. Cf. também fotos em WOLKSTEIN/KRAMER, capa e p.92, e a interpretação de WILLIAMS-FORTE, 193. Cf. outras representações da Līstar bélica em SCHROER/KEEL, no.247, p.346-347, e em DANTHINE, *Album*, t.82, no.559. Para a discussão da Inana-Līstar bélica, cf. COLBOW, Gudrun. *Die kriegerische Līstar: zu den Erscheinungsformen bewaffneter Gottheiten zwischen der Mitte des 3. und der Mitte des 2. Jahrtausends*. Munique: Profil-Verlag, 1991, 526p (nas p.148-151 consta o elenco de imagens do tipo aqui apresentado; sua interpretação está espalhada na obra inteira) e a discussão na Conclusão desta tese. Para a variante de raios saindo dos ombros de uma divindade (geralmente Utu), cf. GREEN, Anthony. *Myths in Mesopotamian Art*. In: FINKEL/GELLER, 151.

⁶¹⁷ Cf. DANTHINE, *Album*, t.136, no.870; BLACK/GREEN, 96 (“barley stark”), 143. SCHROER/KEEL, 308, sem maiores argumentos, tem: “possivelmente Nisaba, deusa dos cereais”.

No comentário de Steible é correto que Entemena construiu uma cervejaria para Ninĝirsu⁶¹⁸, mas a afirmação de que “cachos de tâmaras” seriam “elementos importantes da produção de cerveja” é um tanto genérica e pouco exata. Ela deve ser especificada no sentido de que os sumérios produziam, em tempos antigos, mosto de tâmaras que, em textos modernos, é freqüentemente confundido com cerveja, e que a chamada “cerveja” de tempos posteriores (de Ur III adiante) era produzida na base não de cevada, mas somente de tâmaras. Infelizmente não foram preservados textos administrativos dessa cervejaria de Entemena, de modo que não podemos verificar as qualidades exatas dos ingredientes usados. No entanto, parece-me muito duvidoso que se tenha tratado de uma produção maior de mosto de tâmaras e não de cerveja na base de cevada.

Por outro lado sabemos de muitas outras atividades de construção de Entemena, elogiadas em outras inscrições (templos etc. para Enki, Ninĝursaĝ, Ninĝirsu, Gatumdu, Enlil, Ama.ušum.gal.ana, Nanše)⁶¹⁹, e dispomos de 36 inscrições em “pregos” de argila e em “tijolos” (objetos simbólico-cúlticos que acompanhavam construções públicas) que rezam basicamente assim:

Para Inana (e) para Lugalemuš, Entemena, o *ensí* de Lagaš, construiu a Emuš, o templo amado deles, (e) declarou diante deles: “Estes pregos de argila pertencem à Emuš!” Entemena, o homem que construiu a Emuš, seu deus protetor é Šulutul. Naquele tempo, Entemena, o *en.sí* de Lagaš, e Lugalkinešdudu, o *en.sí* de Uruk, concluíram uma aliança.⁶²⁰

Essa aliança, literalmente *nam.šeš*, “fraternidade” ou “confraternização” (de *šeš*, irmão), pôs fim a um tempo de guerras e outros conflitos violentos entre Lagaš e Uruk, aparentemente provocados por Lagaš⁶²¹, e podemos imaginar que Entemena tenha investido generosamente em sinais palpáveis dessa “confraternização”. Que esse investimento não deixou de surtir efeito, mostra uma outra inscrição, preservada também em várias cópias:

Para Inana (e) para Lugalemuš, Entemena, o *ensí* de Lagaš, o filho de Eanatum, do *en.sí* de Lagaš, construiu a Emuš, o templo amado deles. Entemena, cujo nome foi nomeado por Inana, o homem que construiu a Emuš – seu deus protetor é Šulutul.⁶²²

Reconheço que é complicado relacionar entre si documentos preservados aleatoriamente. Contudo, o auto-elogio de ter tido seu nome “nomeado” por Inana combina extremamente bem com a afirmação de oferecer a bacia àquela deusa que lhe conferiu “algo”. Este “algo” pode ser um bom nome (afirmação padrão de outros reis de Lagaš em relação com Inana)⁶²³, um tempo de bem-estar, ou uma aliança proveitosa com a cidade “desta deusa”, que antes era inimiga. Se semelhantes tentativas de

⁶¹⁸ Cf. as inscrições Entemena 2 em STEIBLE, *Altsumerische Inschriften*, 215 (*é-bap.pir*).

⁶¹⁹ Cf., por exemplo, Entemena 1, 8, 23 e 26, em STEIBLE, *Altsumerische Inschriften*, 212-227.

⁶²⁰ Entemena 45-73 com duplicados 87-95, *ibidem*, 260-264.271.

⁶²¹ Cf. as inscrições dos reis anteriores Eanatum e Enanatum I, *ibidem*, 120-210.

⁶²² Entemena 74 e 75 (com duplicados), *ibidem*, 264-265.

⁶²³ Cf. abaixo, Item 2.4.2.

construir nexos e vínculos entre documentos materiais e filológicos preservados tiverem lógica, esta lógica privilegia Inana como a deusa representada na “Bacia de Entemena” e a caracteriza mais uma vez como doadora de vida boa e de abundância, em especial relação com tâmaras.

2.4.2 Outras inscrições reais

Passamos agora para outras inscrições reais sumérias, várias delas relacionadas com Inana, mas menos intrigantes e não acompanhadas de imagens. Quase todas elas foram depositadas nos fundamentos ou muros de edifícios públicos e dizem respeito à construção deles, por encomenda de reis.⁶²⁴ Na medida em que pertencem ao PDI, provêm em sua maioria de Lagaš/Ĝirsu, da dinastia de Umanše (PDI IIIb), dos aproximadamente 200 anos entre o reinado dele e a conquista da Suméria por Sargão. As divindades mencionadas são: Ninĝirsu, o deus da cidade de Lagaš; Baba (ou Baú), sua esposa (nesse gênero literário mencionada muito menos do que nos textos administrativos de seu templo); Nanše, a deusa principal de Ninasiraran, uma pequena cidade ao sul de Lagaš; Gatumdu, uma deusa pouco conhecida, posteriormente considerada uma filha de An; Enlil (freqüentemente mencionado; designado, às vezes, como “Senhor de todos os países, pai de todas as divindades”⁶²⁵ e uma vez como “Senhor do céu e da terra”⁶²⁶; também é freqüente a designação de Ninĝirsu como “herói de Enlil”⁶²⁷), Enki (em geral designado como “Senhor de Eridu”, várias vezes caracterizado como um deus que dá sabedoria⁶²⁸, e uma vez mencionado como criador do junco usado na construção⁶²⁹), Ninĥursaĝ, a deusa de Kiš, cultuada como deusa da terra ou deusa-mãe; Utu; Šulutul, o “deus protetor” de Entemena; e Inana.

São de Eanatum (neto de Umanše) as primeiras evidências filológicas claras de um papel de Inana na ideologia real do PDI. Embora a inscrição Eanatum 1, no *kudurru* (pedra que marca – e protege – divisas) conhecido como “Estela dos Abutres”⁶³⁰, afirme que este rei foi gerado por Ninĝirsu (Ean 1,4.9-12) que se alegrou com ele (Ean 1,4.13-17, linhas 13-16 perdidas), a protagonista de seu “nascimento” (e sua instalação como rei) é Inana:

⁶²⁴ ROAF, Michael. Palaces and temples in Ancient Mesopotamia. In: SASSON, Jack M. (org.). *Civilizations of the Ancient Near East*, 1. Nova Iorque: Scribner, 1995, 431.

⁶²⁵ Cf., por exemplo, STEIBLE, *Altsumerische Inschriften*, 231: Entemena 28/29,1-3.

⁶²⁶ Ibidem, 129-131: Eanatum 1,16,21-22.36-37; 1,17,1-2.

⁶²⁷ Cf., por exemplo, ibidem, 250-258: Entemena 34-43.

⁶²⁸ Ibidem, 146.152.205: Eanatum 2; 3-4; l.33.

⁶²⁹ Umanše 49, ibidem, 110-111.

⁶³⁰ Cf. KRAMER, *Sumerians*, 309-310; BAUER, 457-462 (com fotos); SCHROER/KEEL 336-337, no.242 (com gráfico).

Inana o tomou nos braços e nomeou seu nome: “Ele é apto para a Eana de Inana de lbgal”. Ela o colocou no colo direito de Nin_hursağ, e Nin_hursağ o colocou em seu peito direito. (Eanatum 1,4.18-29, cf. 24-28)⁶³¹

Chama a atenção que Inana assume aqui muito mais o papel de uma parteira do que de uma amante que constituiria e reafirmaria a autoridade do rei através de ritos de *hieros gamos* – um dos muitos indícios de que essa vertente da ideologia real ainda não estava desenvolvida no PDI.⁶³²

Os temas principais da inscrição registrada na Estela dos Abutres são atividades de construção e demarcação de campos e canais, e conflitos e guerras, especialmente com a cidade-estado de Umma. No contexto das magias usadas para garantir êxito a estes empreendimentos, é descrito cinco vezes o rito de enfeitar pombas-mensageiras (pintar seus olhos com rímel e enfeitar suas cabeças com raminhos de cedro) e enviá-las para diversas divindades em suas cidades de residência: a Enlil em Nipur (1,16.44-17.20), a Nin_hursağ em Kiš (1,18.1-22), a Enki em ... [perdido] (1,19.10-34), a Suen em Ur (1,22.1-23.8) e a Utu em Larsa (1,Rs1.33-Rs3.1).⁶³³ A ausência de Inana explica-se pelo fato de ela ser “de casa” também em Lagaš, em seu templo lbgal, e eventualmente pelo fato de ela ser a divindade que *envia* pombas, ao menos em sua representação posterior como Ištar⁶³⁴.

Já na parte final, elencando suas vitórias e conquistas, Eanatum apela mais uma vez à benevolência das principais divindades de sua vida privada e pública:

Eanatum, *lu.gal* de Lagaš, dotado de força por Enlil, alimentado com bom leite por Nin_hursağ, a quem foi dito um bom nome por Inana, dotado de sabedoria por Enki, eleito no coração por Nanše, a quem Nin_girsu submeteu todos os países estrangeiros, amado por Dumuzi-Abzu, nomeado pelo nome por *Hendursag*, o amigo amado de Lugal.URU.KÁR que é o esposo amado de Inana, golpeou os países de Elam e Subar com armas...⁶³⁵

Note-se que Inana novamente não aparece como deusa belicosa ou deusa que dá sorte especialmente na guerra. Ao contrário, é Nin_girsu que submete países estrangeiros, uma característica ainda mais destacada em Ninurta com quem Nin_girsu é freqüentemente confundido. Note-se também que Inana não é relacionada com Dumuzi, e que seu “esposo amado” é *lugal.URU.KÁR* (o genitivo *dam.ki.ág.dinanna.ka.ke* identifica claramente esse deus, e não o rei Eanatum, como esposo de Inana). Este nome divino, conhecido somente pelas inscrições de Lagaš, é obscuro. Uma possível explicação baseia-se em Entemena 26 que inicia: “Para Lugal.URU.KÁR, para Ama.ušum.gal.an.na:” e depois afirma: “Entemena construiu para Lugal.URU.KÁR sua grande casa (palácio) de URU.KÁR...”⁶³⁶ Esse

⁶³¹ STEIBLE, *Altsumerische Inschriften*, 122-124; cf. elementos de interpretação em STEIBLE, *Kommentar*, 23-63.

⁶³² Cf. *ibidem*, 34-35; BAUER, 462.

⁶³³ STEIBLE, *Altsumerische Inschriften*, 130-140.

⁶³⁴ Cf. STEIBLE, *Kommentar*, 52-54; KEEL, Othmar. *Deine Blicke sind Tauben: Zur Metaphorik des Hohen Liedes*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1984, 208p.

⁶³⁵ STEIBLE, *Altsumerische Inschriften*, 142-143.

⁶³⁶ Entemena 26, 1-2.21-23, *ibidem*, 226-227.

conjunto parece indicar que Lugal.URU.KÁR é a manifestação de Ama.ušum.gal.an.na enquanto “rei” do palácio (templo?) URU.KÁR, de identificação desconhecida. Ama.ušum.gal.an.na, por sua vez, é freqüentemente mencionado como uma das manifestações de Dumuzi (embora Lagaš tivesse preferido o Dumuzi-Abzu), de modo que sua relação com Inana poderia ser explicada através dessas relações, embora muito hipotéticas.

Em outra inscrição de Eanatum, igualmente num *kudurru* (encontrado em Lagaš), aparecem novamente esses temas, com leve modificação:

Para Ninĝirsu: Eanatum, o *ensí* de Lagaš, nomeado pelo nome por Enlil, a quem foi dada força por Ninĝirsu, eleito no coração por Nanše, alimentado com bom leite por Ninĝursaĝ, a quem foi dito um bom nome por Inana, a quem foi dada sabedoria por Enki, amado por Dumuzi-Abzu, que recebe apoio por *Hendursag*, o amigo amado de Lugal.URU.KÁR, o filho de Akurgal, *ensí* de Lagaš, reformou... construiu... golpeou... amontoou pilhas de cadáveres... destruiu... matou... fez tremer todos os países estrangeiros... exterminou... submeteu... A Eanatum, o homem submetido à ordem de Ninĝirsu, a Eanatum, *ensí* de Lagaš, Inana, dando-lhe seu amor, deu, além do ofício de *ensí* de Lagaš, o ofício de *lugal* de Kiš...⁶³⁷

Aqui não há relação entre Inana e Lugal.URU.KÁR, e Eanatum atribui tanto seu governo (*nam.ensí*) sobre Lagaš quanto seu governo (*nam.lugal*) sobre Kiš⁶³⁸ a Inana que o ama, sem que esse amor insinuasse conotações de *hieros gamos*.

Também nas inscrições Eanatum 3/4, 6/7 e 11 aparece um conjunto semelhante de divindades benéficas, sempre mencionando Inana como a deusa que lhe disse um bom nome (ou o nomeou com um bom nome).⁶³⁹ Em inscrições de seu filho Enanatum I volta a mesma afirmação, no contexto da afirmação de este rei ter dedicado construções a Inana: “...construiu o lbgal para Inana, tornou para ela a Eana mais alta do que todas as montanhas e a enfeitou com ouro e prata”.⁶⁴⁰ Este rei menciona ainda que Inana falou para ele “de modo certo” (29,2.3-4) e, chamando Inana de “Senhora de todos os Países” (35,1.1-2), afirma que ele é um homem submetido às ordens dela (35,3.7-8).⁶⁴¹

Com respeito a Inana, o último rei de Lagaš, Urukagina, não tem favores dela e façanhas próprias a relatar, somente crueldades de outros. Ele lamenta as atrocidades cometidas pelo “homem de Umma” (o rei Lugalzagesi) que conquistou as regiões de Lagaš e de Uruk: entre os muitos templos

⁶³⁷ Eanatum 2, *ibidem*, 145-151.

⁶³⁸ Para o valor simbólico desse título, cf. acima, Item 1.3.2.3.

⁶³⁹ *Ibidem*, 152-153.160.163

⁶⁴⁰ Enanatum I no.9,3.1-7; 10,1.4-9; 16,1.1-9; 20,1.9-11; 26,2.1-5; 28,1.11-2.2; 29,3.1-7; 30,1.4-9; 33,1.10-2.1; 35,1.1-12; *ibidem*, p.185.187.188.191.196.197.199.203.205.208. A inscrição discutida em seguida recomenda entender “Eana” aqui não como o templo de Inana em Uruk com cuja reforma ou modificação Enanatum teria contribuído, mas como uma espécie de epíteto do próprio lbgal de Lagaš.

⁶⁴¹ *Ibidem*, p.198, 208, 209.

saqueados e queimados é mencionado também um templo de Inana em Lagaš: “Ele tocou fogo na lb.eana de Inana, carregou seus metais preciosos e lápis-lazúli, destruiu suas estátuas.”⁶⁴²

Entre as inscrições de fora de Lagaš, poucas em comparação com as encontradas naquela cidade-estado, destacam-se muitas inscrições votivas dedicadas a Inana, encontradas em seu templo de Nipur⁶⁴³ (cidade ao norte da Suméria, desde o PDS incluída e proeminente nos impérios sumérios). Há também algumas inscrições de Kiš⁶⁴⁴ (nas quais aparece também uma única menção de An) e de Umma⁶⁴⁵ e, naturalmente, várias de Uruk, a “cidade de Inana”. Nas inscrições de Kiš consta o epíteto “Senhora da Eana” (Lugaltarsi 1,3), e nas inscrições de Nipur chama a atenção que Inana é quase nunca caracterizada por algum epíteto. A grande maioria delas obedece ao padrão “Para Inana, de xy”; apenas uma única vez aparece “*munus.dil*”. O adjetivo *dil*, *dili* abrange toda a gama dos adjetivos “singular, sozinho, solitário, solteiro, único, extraordinário”. Na literatura astronômica sumério-acádica posterior, o nome individual da “estrela” (*mul*) Vênus é *dil.bat* e parece ser uma homenagem à sua qualidade e posição singular, extraordinária e até solitária entre os astros e nos céus da noite e da manhã.⁶⁴⁶ Portanto, aqui, a expressão “*munus.dil*” pode ser um epíteto de Inana como Vênus, mas poderia significar também apenas “mulher extraordinária”, eventualmente como eufemismo para a doadora.⁶⁴⁷ Em favor da interpretação como epíteto de Inana em sua manifestação como Vênus está o fato de *munus dili* ser um dos títulos de Inana nos “Hinos de Templos” (HT, ETCSL 4.80,321), numa estrofe que logo depois a elogia como a “que resplandece em brilho..., através de quem o firmamento se torna belo à noite” (323-324).

Nas inscrições que portam nomes de reis de Uruk deve-se considerar que todas elas são de oferendas votivas depositadas em Nipur⁶⁴⁸ onde havia tanto um templo de Inana quanto um de Enlil. Isso faz com que um grande número seja dedicado a Enlil que é ocasionalmente designado como “Senhor de todos os Países”.⁶⁴⁹ Há uma única inscrição divergente, num recipiente de pedra:

Para An, o Senhor de todos os Países, e Inana, a Senhora da Eana, de Lugalkignedudu, o rei de Kiš. Quando Inana vinculou para Lugalkignedudu o ofício de *ensí* com o ofício de *lugal*, ela o fez exercer o ofício de *ensí* em Uruk, ela o fez exercer o ofício de *lugal* em Ur. Quando Inana falou de modo certo a Lugalkignedudu, então Lugalkignedudu dedicou (este objeto) a Inana, sua Senhora, pelo bem da vida dele.⁶⁵⁰

⁶⁴² Urukagina 16,4.5-10, *ibidem*, 335.

⁶⁴³ Cf. STEIBLE, *Kommentar*, 223.

⁶⁴⁴ Cf. *ibidem*, 218-219.

⁶⁴⁵ Cf. *ibidem*, 266.

⁶⁴⁶ Cf. HALLORAN, *Lexicon*.

⁶⁴⁷ Cf. STEIBLE, *Kommentar*, 245, AnNip. 35.

⁶⁴⁸ Lembremos que não há achados arqueológicos do PDI provenientes de Uruk, onde certamente existiam, no âmbito da Eana, oferendas votivas a Inana.

⁶⁴⁹ Cf. *ibidem*, 293.295. 297.298.300.304.305.306.309.

⁶⁵⁰ Lugalkignedudu 4, *ibidem*, 302.

No contexto dessa menção de An – raríssima no PDI – vale mencionar uma inscrição de Lugalkisalsi, filho de Lugalkinedudu, que continuou o governo sobre Ur e construiu nessa cidade um templo para Nammu, considerada por ele como esposa desse deus:

“Para Nammu, a esposa de An, Lugalkisalsi, o *lugal* de Uruk, o *lugal* de Ur, construiu o templo de Nammu.”⁶⁵¹

Também Lugalzagesi, o rei de Umma que conquistou Lagaš e Uruk, deixou em Nipur uma oferenda que elenca uma grande lista de divindades que lhe eram benevolentes e o instituíram em ofícios (Enlil, Nisaba, Enki, An, Utu, Suen, Ningirim), declarando-se o “alimentador” (*Versorger*) de Inana (*ú.a. d'Inanna*). Muito diferente de Urukagina, que lamenta as destruições e crueldades cometidas por Lugalzagesi, este “unificador do país” afirma de seu governo:

Lugalzagesi botou ordem no Tigre e Eufrates, desde o Mar Inferior até o Mar Superior. (...) Sob ele, todos os países estrangeiros descansam em pastos fartos; sob ele, o País [= Suméria] brinca alegremente. (...) Sob ele, Uruk passa seus dias em prazer (...), Ur levantou sua cabeça (...), Larsa brinca alegremente (...), Umma levantou seu braço (...), Zabalam levantou sua nuca (...). Que eu seja pastor para sempre! (...) ⁶⁵²

Mesmo atribuindo todos esses sucessos e progressos a Enlil, também ele afirma que seu nome foi nomeado por Inana (Lugalzagesi 2,15; 3,2.1-2)⁶⁵³:

... respeitado por Ki.engi de cabeça terrível, o forte que não tem adversário em país algum, do Senhor, o (...) de Nintur, (...) aconselhado por Enki, o amigo amado do Ištar, o poderoso *ensí* de Enlil, o rei a quem Inana deu um nome...

Lugalzagesi (...), o rei de Uruk, o provedor de Inana, o homem de Messanga.unu, o filho de Nisaba, o (...) de Inana, dotado de sabedoria por Enki, o homem criado por Ningirim...

Procurando pelo denominador comum destas inscrições, pode-se dizer que o culto de Inana e o reconhecimento de sua autoridade em relação com os reis eram uma espécie de “patrimônio comum” na ideologia dos mais diversificados soberanos de várias cidades-estado da Suméria. Esta ideologia, porém, mostra com clareza duas características: em contextos nos quais necessariamente deveria ser mencionado o conceito da relação erótica entre a deusa e o soberano, se este já existisse, é mencionado uma relação de mãe para filho. E em contextos onde necessariamente deveria ser mencionado o conceito dos aspectos e poderes belicosos de Inana, se este já existisse, são mencionadas outras divindades como fomentadoras da luta armada. Estes dados confirmam novamente que o vínculo de Inana com ritos de *hieros gamos* e sua caracterização como deusa da guerra não fazem parte do perfil e das características mais antigas dela.

⁶⁵¹ Lugalkasalsi 5, ibidem, 310.

⁶⁵² Lugalzagesi 1, ibidem, 315-325.

⁶⁵³ Ibidem, 327.336.

2.5 Inana em Listas de Divindades

Convém, neste ponto, examinar a relação entre Inana e outras divindades sumérias, especialmente acerca de questões de hierarquia e posições no panteão (de alguma cidade-estado, ainda não pansumério). Isso acontecerá com ajuda das chamadas “Listas de Divindades”, um gênero literário de textos provenientes do PDI II (em torno de 2600) encontrados em Fara, a cidade suméria de Šurupak. Trata-se de listas que elencam, em simples colunas, nomes de divindades. A “Lista de Divindades” mais antiga conhecida foi chamada por seu escavador, Deimel, de “Grande Lista de Divindades de Fāra”.⁶⁵⁴ Corrigindo alguns dados inexatos publicados por Deimel em 1923, pode-se afirmar hoje que ela continha 295 nomes no anverso e 250 ou 264 no reverso, ou seja, aproximadamente 560 nomes divinos, mais do que calculado por Deimel. Ela inicia como segue:

“An Enlil Inana Enki Nana Utu AN.MEN BAR.MEN Nisaba Nanibgal Ninunug Ningirim Ningal ...”.

É óbvio, e também de comum acordo entre os assiriólogos, que a organização desta lista é hierárquica: ela apresenta em seu topo os nomes das divindades principais, segundo sua posição no panteão de Šurupak do PDI II. Não obstante, também é óbvio que esta presença de Inana em terceiro lugar do “*ranking* cósmico” incomodou alguns cientistas modernos, como mostra com especial nitidez Jean Bottéro, um clássico representante da visão androcêntrica muito divulgada entre gerações mais antigas de assiriólogos, quando comenta:

...depois uma deusa, subsequente por muito tempo associada com estas “autoridades” para representar o elemento feminino e materno entre eles. Ela tinha outras designações mais universais, particularmente a de Belet-ili, “Senhora (e Mãe) dos Deuses”. O nome Inana, elencado aqui, foi muito provavelmente uma espécie de ideograma para ela, pois não é facilmente equiparado, como subsequente numa base quase regular, com a verdadeira Inana suméria (aquela que os acadêmicos chamaram depois Ištar), deusa do amor e da discórdia.⁶⁵⁵

No fim desse parágrafo há uma chamada para uma nota de rodapé que reza:

É verdade que havia pelo menos uma boa razão para colocá-la muito ao alto e não longe de An(u): tradicionalmente, ela era reconhecida como sua *hetaera*, sua *aspásia*: sua “hierodula”.⁶⁵⁶

Mesmo considerando que estas são reflexões de um senhor de idade⁶⁵⁷ que já não estava em condições de acompanhar todas as tendências modernas, nem mesmo em sua área de especialização, são um exemplo que permite vislumbrar com qual facilidade e longevidade se perpetuam afirmações baseadas em preconceitos androcêntricos em vez de baseadas na leitura atenta das fontes, sobretudo quando se trata de obras clássicas de grande abrangência. Ao identificar indevidamente a Inana

⁶⁵⁴ “*Große Götterliste aus Fāra*”, cf. DEIMEL, *Schultexte*, 7*. É atualmente preservada no Museu de Berlim, como VAT 12760. Cf. KREBERNIK, *Götterlisten*; KREBERNIK, *Texte*, 315-317; ENGLUND, *Texts*, 89-90.

⁶⁵⁵ BOTTÉRO, *Religion*, 49.

⁶⁵⁶ *Ibidem*, 226.

⁶⁵⁷ Em 1998, ano da publicação do original da obra, “*La plus vieille religion*”, Bottéro tinha 84 anos.

suméria do século 26 com um nome acádico atribuído séculos depois às deusas Ninhursaĝ (outro nome: Ninmah) e Nintur (as deusas-mãe sumérias), Bottéro faz de Inana a “genitriz das divindades” (através de “*belet ili*”), uma função para a qual não há indício algum nas fontes, ao contrário: Inana nunca deu à luz, e não há nenhum indício de sua identificação com Nintur ou Ninhursaĝ/Ninmah. Trata-se até de uma múltipla manipulação das fontes, por dizer que não era a Inana “verdadeira”⁶⁵⁸ e por desconsiderar o significado básico do acádico *belet* que é a forma feminina de *belum*, “Senhor, dono”, sendo que ambos os substantivos são derivados do verbo *belum*, “controlar, possuir”.⁶⁵⁹ Fazer da “Senhora”, da “Chefa” das divindades e da “Casa Divina”⁶⁶⁰ automaticamente a “mãe” é uma interpretação patriarcal que constrói a equiparação entre “feminino” e “materno” e tenta declará-la natural, o que no caso de Inana é especialmente inadmissível porque contradiz as fontes. Reduzir a figura de Inana a esse aspecto (inexistente) e mencionar como motivo de sua posição alta unicamente sua qualidade de “hierodula”⁶⁶¹ de An, igualmente comprovada somente em textos centenas de anos mais novos que o texto em questão é um mero resultado de manipulações para destituí-la de seus poderes em favor de um deus masculino que originalmente não tinha nenhum poder concreto, é uma maneira de negar seus poderes e funções que eram, naquela época, extremamente abrangentes. É uma maneira de negar que justamente ela é uma figura que contradiz muitas construções patriarcais acerca do gênero de uma “mulher”, seja ela humana ou divina. Além disso, uma linguagem que caracteriza duas divindades masculinas como “autoridades” e a divindade feminina como “representação do elemento feminino e materno entre eles” corre o risco de insinuar que “autoridade” (mesmo entre aspas), sobretudo em assuntos de religião, seja algo reservado para quem tenha pênis.

Em outras interpretações, mais orientadas pelas evidências das fontes, a presença de Inana é vista em relação com o amplo bloco de nomes formados com *NIN* que inicia na 11ª posição e vai até a 169ª (com uma única interrupção, na 66ª posição, por um nome formado com *AN*). Esse bloco é interpretado de modo controverso, tanto mais que muitos dos nomes são quase desconhecidos. Há quem afirme que é impossível que *NIN*, “Senhora”, em nomes divinos possa indicar sempre uma

⁶⁵⁸ A presença da “verdadeira Inana” é admitida por Bottéro somente quando passou ao sexto lugar, depois de An, Enlil, Enki, Nana, Utu e Iškur/Adad, uma seqüência que aparentemente combina melhor com sua idéia da ordem divina das coisas, cf. *ibidem*, 49. Na interpretação de uma lista posterior, ele passa por cima do fato de que nela aparecem tanto Belet-Ili como Ištar, cf. *ibidem*, 50, e a discussão abaixo.

⁶⁵⁹ Cf. BLACK, Jeremy Allen. *A concise dictionary of Akkadian*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2000, 46.

⁶⁶⁰ Nesse aspecto, o acádico *bel* apresenta a mesma particularidade que a versão hebraica derivada desta raiz semítica comum: $\square\square\square$ (*ba'al*) é o dono, o Senhor, de objetos e de pessoas (inclusive de esposas).

⁶⁶¹ Até o fim do séc. 20 (EC), a palavra suméria *nu.gig* (“não” + “doente, doloroso”) era compreendida como “hierodula” (em português: “cortesã sagrada” [proposta do dicionário Houaiss], “prostituta sagrada/cúltica”). A pesquisa mais recente, à medida que tomou conhecimento dos fatos, reconheceu que a inclusão desse aspecto da atividade sexual fora de certos padrões patriarcais não corresponde ao sentido antigo da palavra e a traduz como “mulher de alto status”, “senhora”, cf. o verbete *nu.u₈gig* no *ETCSL Glossary* e a mudança de tradução em *ETCSL* 1.4.1, “Inana e o Inframundo”, onde constava na 1ª edição como tradução da linha 221: “a hierodula de An” e onde consta agora “a Senhora do Céu”.

divindade feminina ou originalmente feminina⁶⁶², e há quem veja nisso um reflexo da antiga importância de representações femininas do divino⁶⁶³. Por exemplo, Manfred Krebernik ressalta que o elenco que relaciona Inana em terceiro lugar é uma evidência tão clara da alta valorização do “elemento feminino” que serve também para reforçar a tese de efetivamente muitos dos nomes formados com *NIN* terem tido um antigo significado feminino. Essa interpretação é reforçada pelo fato de que, segundo a tradição da oposição dos gêneros, o pessoal cútico dessas divindades era em grande medida masculino, e que, em textos de encantações de Fara, os elementos femininos sempre precedem os masculinos.⁶⁶⁴

Quando comparada com listas de divindades posteriores, a interpretação teológica dessa sequência torna-se ainda mais eloqüente. No PDI II, Inana podia “tranqüilamente” manter uma posição de importância maior do que a de Enki, de Nana (embora considerada sua filha) e de Utu que era considerado seu irmão e, além disso, o deus sol, o que em nossas compreensões tradicionais poderia atribuir-lhe uma importância superior à Vênus (mas também, segundo as mesmas compreensões, a Nana como lua). Posteriormente, porém, essa posição já não era considerada pacífica, não obstante toda a valorização de Inana como deusa do grande imperador (Sargão) ou como deusa da guerra que garantia permanência no trono e até aumento do poder para os pequenos “imperadores” sumérios pós-sargônicos. Como observou Gebhard J. Selz em relação com o panteão documentado no PG em inscrições de Gudea: à medida que questões de poder, de genealogia e de hierarquia se tornam mais importantes e conflitivas entre as famílias e dinastias da elite, também as genealogias de divindades e suas posições são influenciadas.⁶⁶⁵

Um exemplo disso é a “Lista Assiro-Babilônica de Divindades”, composta em torno de 1600, equipada com pequenos comentários e oferecendo os nomes em ordem hierárquica, mas sempre seguidos de outras divindades atribuídas a essa figura principal, que esboça a seguinte sequência:

An: [é] Anu...

Enlil;...

Nin [=Belet]-Ili: esposa [principal] de Anu; Ninursalla: esposa secundária de Anu...

Enki: [é] Ea,...

Sin [= Nana],...

Šamas [= Utu],...

Adad [= Iškur],...

Ishtar [= Inana],...⁶⁶⁶

⁶⁶² BOTTÉRO, *Religion*, 50.

⁶⁶³ Por exemplo, KRAMER, Samuel Noah. Poets and psalmists: goddesses and theologians. In: SCHMANDT-BESSERAT, Denise (org.). *The legacy of Sumer: invited lectures on the Middle East at the University of Texas at Austin*. Malibu: Undena, 1976, 12-17; KREBERNIK, *Götterlisten*, 165.

⁶⁶⁴ *Ibidem*, 165-166.

⁶⁶⁵ SELZ, *Sumerer*, 81.

⁶⁶⁶ LITKE, Richard L. *A reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists AN: ʾA-NU-UM and AN: ANU ŠA AMELI*. New Haven: Yale Babylonian Collection, 1998, 281p.

Kramer, no contexto de um ensaio sobre a situação da mulher suméria, por ele considerada “vítima” de uma sociedade dominada por homens, avalia também essa relegação de Inana (da qual ele não duvida absolutamente) para o sétimo (aqui: oitavo) lugar como “vitimação”, mas destaca ao mesmo tempo que ela soube reagir contra o desapossamento de sua antiga supremacia.⁶⁶⁷ Por outro lado, esse grande sumeriólogo, talvez o maior da primeira geração e sem dúvida aquele que mais escreveu livros destinados a um público não especializado, é, pelo menos numa fase anterior de suas pesquisas, também um dos que mais contribuíram para criar e divulgar a opinião de que “o panteão sumério” (sem especificação conforme períodos e lugares)

funcionava como uma assembléia com um rei à sua frente; os grupos mais importantes nessa assembléia consistiram de sete deuses que “determinaram os destinos” e 50 divindades conhecidas como “os grandes deuses”.⁶⁶⁸

Na explicitação dessa estrutura, Kramer descreve An, Enlil, Enki, Nin_hursaĝ/Ninmah e depois afirma que

em adição a essas quatro divindades liderantes havia três divindades astrais importantes: o deus lua, Nana, também conhecido pelo nome de Sin que é provavelmente de origem semita; o filho de Nana, o deus sol, Utu; e a filha de Nana, a deusa Inana, conhecida aos semitas como Ishtar. É possível que seja esse grupo de sete divindades, An, Enlil, Enki, Nin_hursaĝ, Nana-Sin, Utu e Inana, que foi designado como as sete divindades que “decretam os destinos”. Os 50 “grandes deuses” jamais são nomeados...⁶⁶⁹

É esse tipo de generalização, depois divulgada em grandes números de outras obras escritas sob simples consulta de Kramer, que torna onipresentes afirmações não críticas e em grande parte errôneas sobre fatos que não se encaixam facilmente em conceitos pré-concebidos, afirmações estas que podem ser contrabalançadas somente aos poucos e através de estudos embasados em conceitos mais abrangentes, como é o caso da análise feminista. No que diz respeito a Inana, a presente tese tem como objetivo principal oferecer afirmações críticas e mais corretas justamente acerca desta sua relação com outras divindades, um tema ao qual está dedicado todo o seu Capítulo 3.

2.6 Inana em fragmentos de textos literários

Além das Listas de Divindades discutidas acima, de caráter literário reduzido, mas, no caso de alguns exemplares, bem preservadas e de boa coerência para a nossa compreensão, são conhecidos

⁶⁶⁷ KRAMER, Poets, 14. Cf. o mesmo pensamento: IDEM, *Poetry*, 1979, 26-28.71. Os amplos alcances dessa visão serão discutidos abaixo, no Capítulo 3, e nas Conclusões.

⁶⁶⁸ KRAMER, *Sumerians*, 114-115.

⁶⁶⁹ Cf. ibidem, 118-123, com a citação em 122-123. Para uma discussão mais criteriosa da hierarquia de divindades e especialmente da posição de Enki, cf. KRAMER, Enki, e a discussão da imagem de Enki abaixo, Item 3.3.2.3.

alguns textos e muitos fragmentos pequenos de textos provenientes do PDI, cujo caráter literário é mais explícito. Trata-se dos chamados “Textos de Fara e de Tell Abu Salabikh”, o último sendo um sítio arqueológico (por enquanto sem identificação com uma cidade antiga) localizado 20 km ao noroeste de Nipur, ou seja, fora da região da antiga Suméria propriamente dita. No entanto, a maioria destes textos é de compreensão muito mais reduzida, devido a seu caráter fragmentário, a problemas da combinação de alguns fragmentos etc. Em alguns deles, freqüentemente consistindo apenas de uma ou duas linhas, encontra-se o nome de Inana, mas sem maiores indícios de contexto.⁶⁷⁰

Há também alguns textos maiores que tematizam Inana, todos de Abu Salabikh (encontrados em 1963-1965) e escritos em sumério, mas também em acádico, devido à localização da cidade. São aproximadamente contemporâneos dos textos de Fara (PDI II, em torno de 2600).⁶⁷¹ Nesses textos, apresentados em seguida, encontram-se caracterizações de Inana que estão em sintonia com as já observadas e que as reforçam, graças a ocasionais contextos de compreensão maior.

2.6.1 O Auto-elogio de Inana “Mulher bela é seu nome”

Entre os fragmentos de textos hínicos de Abu Salabikh encontra-se o chamado “Auto-elogio de Inana” (IAS 329), intimamente ligado com o fragmento IAS 388 e considerado o primeiro exemplo conhecido desse gênero literário.⁶⁷² A expressão *MU.NE*, recorrente em ambos os fragmentos, deve ser entendida como *mu.ne*, “seu nome”. Sendo que ela ocorre no início, provavelmente toda a composição estava estruturada como catálogo de “nomes” (ou seja, epítetos) de Inana.⁶⁷³

munus sa ₆ .ga mu.ne	mulher bela (é) seu nome
ša ₃ ʿnanna.ta e ₃ mu.ne	gerada por Nana (é) seu nome
me hul ₂ .hul ₂ DUR ₂ DU mu.ne	Me (é) seu nome

Krebernik considera o sentido da terceira linha obscuro em geral, mas claro no sentido de Inana estar vinculada com algum (ou com “os”) *Me*.⁶⁷⁴ O conceito dos *Me*, dos “poderes divinos”, é um dos conceitos fundamentais da religião suméria, e embora os *Me* estejam relacionados com várias

⁶⁷⁰ Fragmentos com o nome de Inana são, por exemplo, SF 18, 31 e 60 e IAS 278, 329, 371 e 376. Alguns indicam um contexto cúltico (menção de louvor, de um templo), mas não permitem uma maior interpretação; cf. BIGGS, Robert D. *Inscriptions from Abu Salabikh*. Chicago: University Press, 1974, 36-38.89.91-93; e KREBERNIK, Texte, 318-321.

⁶⁷¹ Ibidem, 258. Entre os textos maiores que não mencionam Inana estão encantações, provérbios, o “Conselho de Šurupak”, o Hino de Kiš, e um pequeno fragmento dedicado a Lugalbanda e sua mãe Ninsun; cf. ibidem, 318-321.

⁶⁷² Ibidem, 317.324; IAS = *Inscriptions of Abu Salabikh*.

⁶⁷³ KREBERNIK, Texte, 324. O título “Mulher bela é seu nome” é uma proposta minha que visa a facilitar a distinção do texto de outros auto-elogios posteriores de Inana-Ištar.

⁶⁷⁴ Ibidem, 322.324.

divindades, têm uma relação especial com Inana, que é tema do Item 3.3 desta tese.⁶⁷⁵ A meu ver, a presença de *hul₂*, até em duplicação, permite certa precisão do sentido: *hul₂* significa basicamente “alegria, júbilo, alegrar-se, rejubilar”, e na duplicação *hul₂hul₂* é encontrado no sentido de “alegrar alguém, deixar alguém encantado”.⁶⁷⁶ Em “Inana e os *Me*”, um dos primeiros *Me* mencionados nas listas dos *Me* que pertencem a Inana é justamente *hul₂*, “júbilo” (ETCSL 1.3.1,D2.E4), e esse “júbilo” também toma conta de toda a cidade de Uruk quando Inana traz os *Me* e os deposita na Eana (H230.234). Já o ideograma DUR₂ é usado em sentidos mais diversificados, por exemplo, para escrever as palavras *dur₂* (nádegas, morada, sentar, ocupar etc.) ou *de₆* e *tum₂* (trazer, carregar, levar, obter etc.) ou *ĝen* (ir, vir, firmeza, firme etc.) ou *gub* (colocar, erguer, depositar etc.). Desse modo, as possibilidades de combinação são tão complexas que não permitem uma proposta concreta de tradução no contexto da linha em questão.⁶⁷⁷

Portanto, as três caracterizações de Inana que podem ser deduzidas deste fragmento são: ela é uma mulher bela, é filha de Nana e é dona de um – ou dos – *Me*. A primeira caracterização soa, pelo menos para ouvidos modernos, como um típico estereótipo de uma cultura patriarcal na qual as mulheres devem ser belas e os homens, fortes. É difícil dizer com certeza em que medida esse estereótipo pode ser aplicado à cultura suméria, mas os dados sobre representações de corpos femininos e de corpos masculinos⁶⁷⁸ apóiam essa possibilidade. Além disso, encontramos o mesmo atributo “*munus sa₆.ga*”, “mulher bela”, aplicado à deusa Baba⁶⁷⁹ em cuja figura se concentram outros atributos tipicamente patriarcais: “mãe de Uruinimgina” (ou seja, mãe do rei, um atributo nunca aplicado a Inana) e “nora de Eridu” (ou seja, subordinada ao deus principal de Eridu, Enki, através do casamento, um tipo de atributo que é aplicado a Inana apenas em tempos tardios, na tentativa de subjugar-la a An)⁶⁸⁰. A segunda caracterização, como filha de Nana, o deus lua, é a mais conhecida e divulgada de todos os tempos, que nem foi suplantada por tentativas ocasionais de fazer de Inana uma “filha” de An.

A terceira caracterização, de possuir (os) *Me*, é confirmada e até ampliada por outros cinco fragmentos avulsos, menores do que o fragmento aqui discutido, que relacionam seu nome com algum

⁶⁷⁵ Cf. abaixo, Item 3.3, as definições e discussões desse conceito e de seu vínculo especial com Inana. Aqui basta adiantar que a palavra suméria *Me* deve ser entendida como plural (mas que também designa, com sentido de singular, algum “poder divino” concreto). Por causa da grande possibilidade de confundir a palavra com palavras de outras línguas, optei por sua grafia com maiúsculo.

⁶⁷⁶ Cf. HALLORAN, *Lexicon*, verbete *hul*; e, por exemplo, ETCSL 1.1.3,39.108.300 (alegrar o coração de alguém, deixar alguém encantado).

⁶⁷⁷ Cf. o sinal em ETCSL, *Sign List*, e os verbetes em HALLORAN, *Lexicon*.

⁶⁷⁸ Cf. acima, Item 1.3.5.2.

⁶⁷⁹ Cf. em STEIBLE, *Altsumerische Inschriften*, Uruinimgina 13, p.332-33, e a inscrição anônima AnLag. 2, p.359.

⁶⁸⁰ Uruinimgina 42 e 52, *ibidem*, 351.355.

Me, com “os *Me*” ou com os “50 *Me*” (SF 18,5; IAS 152,iii7; IAS 113,vi; IAS 224,iii’3’-4’; IAS 254,iii’3).⁶⁸¹ Desse modo confirma-se algo também indicado por textos literários posteriores: a posse dos *Me* está entre os epítetos mais divulgados e mais antigos de Inana.

2.6.2 Os Hinos *zà.mí*: “Louvor!”

Outro texto, maior, mas de interpretação menos fácil, foi denominado por seu primeiro editor, Robert D. Biggs, de “Hinos *zà.mí*”⁶⁸², “Hinos de Louvor” (IAS 257-277). Trata-se de uma composição reconstruída a partir de 21 fragmentos que abrange um prólogo e 70 pequenas estrofes de tamanhos variados. O prólogo (1-14), que apresenta certa semelhança com o prólogo dos “Hinos de Templos de Kiš” (ETCSL 4.80.2), apresenta Enlil, caracterizado como divindade de Nipur e como “Grande Montanha” (seu epíteto comum), e desemboca na linha “disse: louvor” (*zà.mí mu.du₁₁*). Cada estrofe menciona uma divindade, freqüentemente junto a um lugar ou templo de seu culto, e termina com a linha “(x) *zà.mí*”. Sendo que o *mu.du₁₁* do prólogo é um dos poucos verbos finitos do texto inteiro, Biggs supõe que ele foi projetado como um louvor de Enlil sobre cada uma das divindades mencionadas.⁶⁸³ Krebernik, entendendo a linha final de cada estrofe como uma anotação elíptica, supõe o contrário: Enlil instalou as divindades em seus lugares de culto (suas cidades), e estas louvam Enlil desde aqueles lugares: “[Em y], x louvou [a Enlil]”. Nesse caso se trataria de um hino a Enlil, colocado na boca de 70 divindades, no caso sugerido por Biggs, de uma composição comparável aos posteriores hinos de templos que louvam divindades em seus lugares e santuários.⁶⁸⁴ A interpretação de Krebernik, além de requerer mais intervenções no texto recebido do que a de Biggs, apresenta a dificuldade de não todas as estrofes mencionarem localidades ou templos, e de não haver tal relação direta entre um lugar e o louvor de uma divindade, de modo que ela me parece menos plausível.

A presente pesquisa pode se concentrar nos dados acerca de Inana, não comprometidos pelas propostas contrastantes de Biggs e de Krebernik, mas marcados por graves limites de interpretação. Devido ao alto grau e número de dificuldades textuais, na decifração, recomposição e compreensão literária de muitas estrofes (escrita arcaica, freqüentemente defectiva, pouquíssimos verbos finitos etc.),

⁶⁸¹ KREBERNIK, Texte, 322.

⁶⁸² BIGGS, *Inscriptions*, 45-56, escolheu a versão ortográfica *zà-mì* (= *za₃.mì₃*); KREBERNIK, Texte, 390, prefere *za₃.me*. Eu dei preferência, conforme a ortografia do ETCSL, à versão *zà.mí* (= *za₃.mì₂*). Segundo esta ortografia, o “hino de louvor” seria “território de mulher”, cf. HALLORAN, *Lexicon*: *zà* = território + *mí* = mulher. A pergunta se a formação do nome desse gênero literário indica algum protagonismo de mulheres em sua criação ou execução, não pode ser aprofundado aqui.

⁶⁸³ BIGGS, *Inscriptions*, 45.

⁶⁸⁴ KREBERNIK, Texte, 320.

os peritos limitam-se a comentar elementos isolados, sem propor construções de sentidos maiores que seriam extremamente hipotéticas.⁶⁸⁵ É nessas condições que apresento a transliteração de alguns trechos, conforme a edição de Biggs, juntamente com uma proposta acerca da identificação de alguns elementos, sem pretender construir uma tradução propriamente dita. Os títulos (em negrito) são meus.

1-14 **Prólogo: Louvor a Enki**

...

...

13 *dingir gal.gal* as Grandes Divindades
14 *zà.mí mu.du₁₁* disseram: louvor!

1. **Senhora de Uruk**

15 *unug LAK 31 maš* Uruk – ["*giš*"] – gêmeo/a
16 *kul.aba* (1 ms: *UNUG* sobre *kul* rasurado) Kulaba
17 *an ki en tu* céu – terra – *en* – ?
18 *ᵈnin.unug zà.mí* Senhora de Uruk: louvor!

2. **Inana**

19 *šà é.sig₄.kul.aba* (*UNUG*)⁶⁸⁶ coração – casa de alvenaria [de, em] Kulaba (Uruk)
20 *en.nun tu.tu* o nobre *en* – ?
21 *INANNA giš [b]il* Inana – árvore – broto, brotar, queimar
22 *[x x] tu.[tu]* ???
23 *ᵈINANNA.bíl* Inana – broto, brotar, queimar
24 *x til* ? – maduro, completo
25 *an.kisal* pátio do céu
26 *an.ki.kisal* pátio do céu e da terra
27 *kul.aba* (*UNUG*) *an.gim* Kulaba (Uruk) – como o céu (?)
28 *šu nu ti* mão – imagem, igual, não, sem – flanco, costela, flecha
29 *ᵈInanna zà.mí* Inana: louvor!

3. 30-32 **ᵈEn**

(*Desconhecido [como nome divino] na forma absoluta*)

4. 33-34 **ᵈAsal.lú.KAL**

(*Desconhecido*)

5. 35-36 **Rei ᵈNana**

6. 37-38 **Rei ᵈUtu**

7. 39-40 **Mãe ᵈNingal**

8. **An**

41 *IGI + SILA₄ (?) gal.gal gi nim* olho, face, olhar – cordeiro – grande – justo? – príncipe
42 *dag lú kal an ga* morada, descanso – homem – estimar, precioso – leite
43 *An zà.mí* An: louvor!

9. 44-45 **ᵈDamgalnun**

10. **Inana kur**

46 *ᵈInanna kur* Inana (de) *kur*
47 *kur ki.sikil* jovem mulher (de) *kur*
48 *INANNA.UNUG ban.kù.lá* Inana de Uruk – arco (?) – santa (?) – penetrar, saber
49 *kar gur₇.gur₇.nun zabalam* (*INANNA.AB*) porto, feira – celeiro nobre de Zabalam de Inana
50 *ᵈInanna hu ud* Inana – pássaro (?) – dia, manhã, hoje, agora
51 *ᵈnin.um zà.mí* Senhora (de) mulher sábia (?): louvor!

38. **Senhora do Mar (?)**

142 *ab.KID.KID* mar, janela – KID (5 possíveis sentidos)
143 *ᵈINANNA dilmun gal* grande Inana (de) Dilmun
144 *ᵈnin.ab-KID.KID zà.mí* Senhora do Mar (?) de ?: louvor!

⁶⁸⁵ Cf. BIGGS, *Inscriptions*, 45-46; KREBERNIK, *Texte*, 317-320; KREBERNIK, Manfred. Zur Einleitung der zà-me-Hymnen aus Tell Abū Salābiḥ. In: CALMEYER, Peter. *Beiträge zur altorientalischen Archäologie und Altertumskunde: Festschrift für Barthel Hrouda zum 65. Geburtstag*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1994, 151-157.

⁶⁸⁶ A transliteração de Biggs propõe: *šà é sig₄*..., cf. BIGGS, *Inscriptions*, 46. Eu proponho: *šà é.sig₄*, conforme outras ocorrências desse nome do templo de Kulaba, cf. acima, Item 2.3.2.

49.	Inana <i>kur</i>	
172	ab.KÁR.KÁR	mar
173	^d men	Men (Deusa “Diadema”)
174	^d Inanna kur kù zà.mí	Santa (?) Inana (de) <i>kur</i> : louvor!
66.	Ama.ušumgal	
215	x ŠÁR x DIŠ é a si	? – ? – ? – casa – água (?) – brilho/chifre
216	tùr.na	no curral
217	é šà.ta	casa
218	^d INANNA men	Inana (do) diadema
219	<u>h</u> é.GAM + GAM	?
220	^d ama.ušum.gal zà.mí	Ama.ušumgal: louvor!

Embora uma interpretação coesa seja impossível, é possível apontar ao menos alguns aspectos que elucidam a figura e a posição de Inana. Biggs afirma que é difícil definir algum princípio de estruturação da composição: divindades cujos lugares geográficos de cultos estão próximos estão várias vezes aproximadas também na seqüência dos hinos, mas “divindades de Uruk/Kulaba ocorrem em três partes amplamente separadas da coleção”, enquanto estão freqüentemente agrupadas nela divindades cujas relações mútuas são conhecidas em mitos e epopéias.⁶⁸⁷ Ainda assim, parece-me que a presença de Inana na primeira e segunda posição (entendendo “Senhora de Uruk” como um os seus epítetos), e depois na 10^a, 38^a e 49^a (e 66^a), permite sua interpretação como divindade extremamente importante e divulgada, tanto mais que logo depois dela seguem outras “grandes” divindades: Nana, Utu e Ningal. O “lugar” indicado para En é simplesmente o Abzu, sem identificação de cidade ou templo (30); o lugar de Nana é Ur, onde parece estar também a “casa” de Utu, e de Ningal não é mencionado nenhum lugar ou templo. Também no caso de An não é possível identificar “*IGI + SILA*” como nome de uma localidade ou de um templo concreto.⁶⁸⁸ Assim pode-se supor que não era um critério da composição incluir somente divindades que tinham algum grande templo próprio, e principalmente pode-se deduzir com certeza que An não tinha vínculo com Uruk ou Kulaba.

As estrofes 1 (Senhora de Uruk) e 2 (Inana) tratam de Inana como divindade principal de Uruk-Kulaba (“cidade gêmea”, “Kulaba de Alvenaria”) e mencionam detalhes de seu culto e templo (pátios, árvore, atuação do *en*).⁶⁸⁹ Notável é a caracterização de Inana como Inana (de) *kur* nas estrofes 10 e 49, porque condiz e confirma as pesquisas de Szarzyńska, ainda ignoradas por Biggs.⁶⁹⁰ É difícil dizer se esta manifestação de Inana, aqui atestada para Uruk e para Zabalam⁶⁹¹, tem alguma relação com o “mar” (possível sentido de *ab*), mas a relação se torna possível por causa da conotação de

⁶⁸⁷ BIGGS, *Inscriptions*, 45.

⁶⁸⁸ Conhece-se um único templo cujo nome começa com “*IGI*”: Igi.šu.galam, o templo de Ninurta em Nipur, da época de Ur III, quase mil anos mais tarde (cf. ETCSL 2.4.4.4,B9 e 2.5.4.27,20).

⁶⁸⁹ Cf. também BIGGS, *Inscriptions*, 53.

⁶⁹⁰ Cf. *ibidem*, 55, a afirmação de desconhecer essa manifestação de Inana de outros textos, um exemplo que mostra a diferença que 20 anos de pesquisa podem fazer (Biggs escreveu em 1974, Szarzyńska a partir de 1992).

⁶⁹¹ Cf. BIGGS, *Inscriptions*, 53.

“inframundo” inerente a “*kur*” e de “abismo” (*abzu*) inerente a “mar”, como também por causa da possível leitura de “Senhora do Mar” na estrofe 38 (e do fato de Dilmun, na Península Arábica, ser uma terra “além-mar”). A última menção de Inana, no hino a Ama.ušumgal (um os nomes de Dumuzi, estrofe 66), parece vinculá-la com um templo ou armazém cheio de alguma coisa e um curral cheio de animais⁶⁹², um vínculo abundantemente atestado na iconografia.

Dessa maneira, os Hinos *zà.mí* estão em bela sintonia com os outros dados levantados até aqui: a presença de Inana em seis estrofes e várias representações – Senhora de Uruk, “Inana” por excelência, Inana (de) *kur* e Inana vinculada com armazéns/rebanhos e com o mar (comércio?) – confirma Inana como uma divindade que teve, desde os tempos mais antigos, vários cultos em Uruk e que era cultuada também em outras cidades onde, parcialmente, tinha seus próprios templos.⁶⁹³

2.7 Conclusões do Capítulo 2

As verificações das evidências mais antigas da figura e do culto de Inana permitem identificar algumas características que são centrais ou, pelo menos, mais bem documentadas do que outras. São elas: Inana como deusa da cidade de Uruk e “Senhora” do templo principal dessa cidade, a Eana, no contexto da abundância de produção agrícola e agropecuária ali administrada; Inana como divindade que possui e confere a seres humanos *Me* (poderes cósmicos); e Inana como divindade (de) *kur*, uma esfera que pode abranger tanto os países estrangeiros como o inframundo. Evidenciou-se também sua ampla divulgação e adoração em toda a Suméria, e sua alta posição no conjunto das divindades.

No Capítulo 3 será verificado como estas características de Inana são apresentadas na literatura suméria que tem suas raízes no PDI, mas é desenvolvida em períodos posteriores. Será verificado especialmente como se dá a relação entre Inana e outras divindades, uma relação cujo desenvolvimento se comprovou polêmico, devido à rejeição de Inana na hierarquia divina.

⁶⁹² Assim BIGGS, *ibidem*, 56.

⁶⁹³ Cf. as discussões acima, 2.2.2. O templo em Šurupak dedicado a Inana em sua manifestação de Ninunug, “Senhora de Uruk”, pode ser comprovado somente indiretamente, através de sua menção em mitos de difícil datação, cf. “Viagem de Nana-Suen a Nipur”, ETCSL 1.5.1,233.

3 Inana e seus conflitos em narrativas míticas

3.1 Inana na literatura suméria

Até hoje não dispomos de um catálogo - ou ao menos de um elenco - completo da literatura suméria. Não obstante o trabalho intensivo de quase oito anos no ETCSL (de 1999 até o final de 2006), este único grande catálogo existente permanece, por enquanto, incompleto em dois aspectos. Em primeiro lugar, e isso talvez seja o mais prejudicial, o projeto atual não prevê a inclusão de todos os textos literários existentes, especialmente de encantações e de hinos em *eme.sal*. Esses textos continuam estando parcialmente disponíveis apenas em edições avulsas, organizadas à medida que alguém se dedicou ou se dedicará a algum assunto específico. O segundo aspecto é a incompletude do próprio ETCSL projetado, no qual, no momento do congelamento causado pelo fim das verbas, aproximadamente 120 textos dos mais de 600 previstos (embora geralmente pequenos e considerados de menor importância) ficaram ainda para ser editados.⁶⁹⁴ Mesmo assim, o ETCSL atual nos deixa na feliz situação de termos acesso – *online* gratuito – à edição crítica de mais de 95% da literatura suméria atualmente conhecida, em língua original transcrita e em tradução inglesa, um privilégio até hoje inexistente para qualquer outra literatura da Antigüidade.

A rica produção literária da Suméria, que se estendeu sobre aproximadamente 700 anos (de 2400 a 1700, ou seja, de meados do PDI III até a época dos primeiros soberanos da 1ª DB), apresenta uma grande variedade de formas e gêneros literários. Vários textos, especialmente composições narrativas, evidenciam a passagem da literatura oral para a literatura escrita e assim a alta idade de certas tradições ali contidas. Outros (por exemplo, os Hinos Reais, isto é, hinos e poemas de louvor a reis ou a divindades, em nome de reis) nasceram em tempos tardios, ou seja, pós-sargônicos. É um fato impressionante e instrutivo que Inana é a única divindade cujas tradições foram formuladas em todos estes gêneros literários, e freqüentemente num número desproporcionalmente alto de obras. Baseado na estrutura e no conteúdo do ETCSL, conta-se com o protagonismo ou a presença de tradições de Inana em 135 obras literárias.⁶⁹⁵

⁶⁹⁴ Cf. o elenco em “*Full Catalogue*”, www.etcsl.orinst.ox.ac.uk/edition2/etcsfullcat.php. O livro ali mencionado (EBELING, Jarle; CUNNINGHAM, Graham [org.]. *Analysing Literary Sumerian: Corpus-based Approaches*. Londres: Equinox, 2007, 426p) foi publicado em março de 2007 e reúne artigos sobre temas relacionados ao projeto e à literatura suméria em geral. Devido ao seu alto preço e ao problema das bolsas CAPES, uma aquisição pessoal não me foi possível, e até julho de 2007, ele ainda não estava disponível em bibliotecas da Europa que me são acessíveis em regime de cortesia particular.

⁶⁹⁵ Para o conteúdo completo do ETCSL, cf. minha tradução do “Catálogo Completo”, Item 2.1 do Anexo; para a identificação das obras referentes a Inana, cf. o destaque nesse Catálogo e a lista separada no Item 2.2 do Anexo.

1. Narrativas e composições mitológicas: em narrativas que realçam divindades, Inana é a protagonista em 10 das 26 editadas e mencionada em outras 5. Em narrativas que realçam heróis, ela é a protagonista divina em 6 de 10 editadas.
2. Composições com um fundo histórico e poesia de louvor real (Ur III – 1ª DB): Inana é a protagonista em 16 de 138 editadas, e tem algum papel ou é mencionada em 30 outras.
3. Cartas literárias e cartas-oração: Inana é mencionada em 2 de 43 editadas.
4. Hinos e cânticos cúlticos: Inana é a protagonista em 37 de 107 editados, mencionada em outros 9. Esse gênero literário é tão rico em tradições de Inana que o ETCSL abriu duas entradas diferentes, 4.07 para cânticos que concernem somente a Inana, e 4.08 que para cânticos que concernem a Inana em sua relação com Dumuzi.
5. Outra literatura (disputas, diálogos, canções, fábulas etc.): Inana tem algum papel em 9 de 26 obras editadas.
6. Provérbios e coleções de provérbios: Inana é mencionada mais de 20 vezes em 10 coleções e agrupamentos diferentes.

A interpretação de muitos textos enfrenta o problema de carecer de informações sobre a época e o lugar de sua composição: quase todos os textos considerados pré-sargônicos foram preservados apenas em cópias pós-sargônicas, e freqüentemente em uma única cópia só. Isso significa para a crítica textual que há pouquíssimas variantes textuais que possam orientar a interpretação.⁶⁹⁶ Significa principalmente, porém, que a possibilidade do uso da análise da tradição ou redação no sentido clássico do método histórico-crítico aplicado a outros textos do Antigo Oriente, principalmente à Bíblia Hebraica, é geralmente muito limitada devido à falta de uma documentação literária direta que proviesse de épocas diferentes identificáveis. Não obstante, várias tradições aqui abordadas evidenciam-se na iconografia e em textos não-literários (e textos preservados em fragmentos tão pequenos e lacunosos que seu valor como obra literária é limitado), de modo que essas fontes⁶⁹⁷ servem de critério para a avaliação e interpretação de tradições literárias. Por exemplo, é evidente que tradições de Inana como Vênus e de Inana em ligação com *kur* são antigas, enquanto tradições de Inana em ritos de *hieros gamos* começam a ser documentadas somente no período de Ur III.

Diante desta situação, e sendo que somente as obras com protagonismo de Inana somam mais de 7000 versículos, optei por alguns critérios de seleção e de análise. Devido ao objetivo principal desta pesquisa – a reconstrução feminista do perfil mais antigo de Inana e a análise de seus conflitos

⁶⁹⁶ No ETCSL, as variantes conhecidas estão indicadas dentro dos textos, entre chaves: {*variante*}.

⁶⁹⁷ As respectivas fontes do tempo pré-sargônico foram documentadas e interpretadas acima, no Item 2.1.

com outras divindades – o critério principal da seleção de textos foi tanto sua abordagem de tradições pré-sargônicas de Inana como a preferência para textos nos quais Inana aparece como protagonista absoluta e em relação explícita com outras divindades.

Por isso, não coloquei no centro das minhas análises textos da categoria “1.8: Narrativas realçando heróis”, pois as epopeias do Ciclo de Lugalbanda e Enmerkar⁶⁹⁸ e também de Gilgameš⁶⁹⁹, nas quais Inana freqüentemente desempenha um papel importante, têm como tema central assuntos não diretamente vinculados com tradições dela. O critério das tradições pré-sargônicas significa também a desconsideração de composições com protagonismo de Inana nas categorias “2: Composições com um fundo histórico e poesia de louvor real” e “4: Hinos e cânticos cúlticos”, todas de Ur III em diante. Dos textos restantes, todos da categoria “1.1-1.7: Narrativas realçando divindades”, devem ainda ser excluídos dois escritos provenientes do PDS. Trata-se, do lado pró-acádico, de “Inana e Ebih” (ETCSL 1.3.2) que tematiza a submissão de países revoltosos e que é atribuído à autoria de Enheduana⁷⁰⁰, e do lado anti-acádico de “Inana e Šukaletuda” (ETCSL 1.3.3), uma reação ao “estupro” da Suméria por Sargão⁷⁰¹.

Desse modo oferecem-se para uma interpretação mais aprofundada oito composições que serão analisadas em blocos formados segundo as tradições de Inana documentadas e interpretadas até aqui. Sob o aspecto de seu senhorio sobre a Eana, inclusive a abundância de produção agrícola e pecuária e a intermediação do *EN* nessa área, interpretarei as tradições de Inana em “Inana e a Eana” (IeE, ETCSL 1.3.5, título tradicional: “Inana e An”), com atenção adicional para “Inana e o Capim Šumunda” (ETCSL 1.7.7, título tradicional: “O Capim Šumunda”) e “Inana e Gudam” (ETCSL 1.3.4). Suas tradições de Senhora (Principesca) dos *Me* serão analisadas principalmente em “Inana e os *Me*” (IeM, ETCSL 1.3.1, título tradicional: “Inana e Enki”) e em “Inana e a Ordem do Mundo” (IOM) que é a parte final de “Enki e a Ordem do Mundo” (EOM, ETCSL 1.1.3). A ligação de Inana com *kur* orienta as

⁶⁹⁸ Cf. para os textos da categoria 1.8.2 (textos realçando Lugalbanda e Enmerkar), por exemplo: BERLIN, Adele. *Enmerkar and Ensuhkeshdanna: A Sumerian Narrative Poem*. Philadelphia: University Museum, 1979, 102p; KRAMER, Samuel Noah. *Enmerkar and the Lord of Aratta: a Sumerian epic tale of Iraq and Iran*. Philadelphia: University Museum, 1952, 55p; VANSTIPHOUT, Herman L. J. Sanctus Lugalbanda. In: ABUSCH, Tzvi (org.). *Riches hidden in secret places: Ancient Near Eastern studies in memory of Thorkild Jacobsen* Winona Lake: Eisenbrauns, 2002, 259-289.

⁶⁹⁹ Nota-se que Inana desempenha um papel tão central em uma delas, “Gilgameš e o Touro do Céu” (ETCSL 1.8.1.2), que a composição deveria portar o título “Inana e o Touro do Céu”, e que outra, chamada de “Gilgameš, Enkidu e o Mundo Inferior” (GEM, ETCSL 1.8.1.4), contém em sua primeira parte a narrativa “Inana e a Árvore Hulupu”. Por causa dessas particularidades, as composições serão devidamente consideradas, mas sem o privilégio de uma interpretação completa.

⁷⁰⁰ Cf. ATTINGER, Paul. Inana et Ebih. In: *Zeitschrift für Assyriologie*, 88. Berlim: de Gruyter, 1998, 164-195; BOTTÉRO/KRAMER, 219-229.

⁷⁰¹ Cf. ibidem, 257-271; VOLK, Konrad. *Inanna und Sukaletuda: zur historisch-politischen Deutung eines sumerischen Literaturwerks*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1995, 227p.

análises de “Inana e o Inframundo” (Iel, ETCSL 1.4.1, título tradicional: “Descida de Inana”), inclusive a comparação dessa composição suméria com uma versão acádica posterior, “Ištar e o Inframundo” (IšI) e a consideração das respectivas tradições em “Inana entrega Dumuzi ao Inframundo” (IDI, ETCSL 1.4.1.1, título tradicional: “Dumuzi e Ĝeštinana”) e em “Inana e Bilulu” (IeB, ETCSL 1.4.4). Nesse bloco serão discutidas também questões das tradições de Inana como Vênus.

3.2 Inana e a Eana

No centro das análises deste Item estão as tradições literárias de Inana como divindade cuja casa era a “Casa do Céu”, a Eana, o recinto templar de Uruk, especialmente o mito “Inana e a Eana”. Como mostrei no Capítulo 1, o termo “casa” deve ser compreendido sempre no sentido abrangente que tinha na Suméria: moradia e também *household*, *oikos*. Ao menos no PU, essa compreensão incluía também aspectos político-administrativos, mas o desenvolvimento geral observado recomenda supor que, durante o PDI, também em Uruk, esses aspectos fossem gradualmente desvinculados do templo central da cidade e transferidos para a *é* (“casa”) do soberano, do *ensi* ou *lugal*, ou seja, para uma *é.gal*, um “palácio” com maior independência do “templo”.

3.2.1 Introdução ao mito “Inana e a Eana”

O mito “Inana e a Eana” é tradicionalmente chamado “Inana e An”⁷⁰² ou, segundo Johannes Jacobus Adrianus van Dijk, que o reconstruiu primeiro, “Inana rouba o ‘grande céu’”⁷⁰³. No ETCSL foi reconstruído a partir de dois tabletas encontrados em Nipur, da 1ª DB, e de um pequeno fragmento encontrado em Uruk, do PBA.⁷⁰⁴ Na base de vários indícios (ortografia, linguagem e também uma suposta referência a este mito num texto de Enheduana), van Dijk concluiu que sua composição e

⁷⁰² Cf. ETCSL, 1.3.5 (antigas edições do ETCSL registraram esse mito sob o título genérico “Narrativa mítica de Inana”).

⁷⁰³ Título usado na primeira reconstrução: DIJK, Johannes Jacobus Adrianus van (†). *Inanna raubt den "großen Himmel": ein Mythos*. In: MAUL, Stefan M. (org.). *tikip santakki mala basmu: Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994*. Groningen: Styx, 1998, 9-38.

⁷⁰⁴ Cf. ETCSL 1.3.5, *Transliteration, Sources*: CBS 1531 = Segmento B; YBC 4665 = Segmento C e D; W 16743ac / AUWE 23 no. 101 = Segmento A. A reconstrução de van Dijk (falecido antes de sua publicação) compreende um tablete bilingüe posterior (CBS 3832, do PHC), paralelo com YBC 4665 e desconsiderado na edição do ETCSL. Incluído na edição do ETCSL foi o fragmento de Uruk, apresentado, mas não traduzido e integrado por van Dijk. Cf. para esse fragmento: DIJK, *Inanna*, 12.38 (com cópia do tablete); CAVIGNEAUX, Antoine. 1996. *Uruk, Altbabylonische Text aus dem Planquadrat Pe XVI-4/5, nach Kopien von Adam Falkenstein*. Mainz: Philipp von Zabern, no.101 (com cópia do tablete); ZÓLYOMI, Gábor. W 16743ac (= AUWE 23 101). In: *NABU: Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*, 2. Paris: Gabalda, 2000, 35-36.

primeira fixação por escrito devem ser datadas no PDI.⁷⁰⁵ Lembremos que essa mesma conclusão vale, com argumentos variados, para muitos mitos sumérios, embora não conheçamos de nenhum deles cópias confeccionadas no PDI.

A compreensão abrangente de *leE* é prejudicada por lacunas no texto, principalmente na sua primeira metade. Contudo, é claro que o tema principal é a pertença da Eana a Inana que viajou até o céu para “conquistar” a Eana para Uruk, e é possível reconstruir uma visão geral do seu conteúdo:

Introdução	A ???1-7 + B1-6
1. Início: Apresentação	A???1-7
2. Decisão de Inana de “conquistar” a Eana	B1-6
 1. Inana procura Utu	 B 7-23 (...)
1.1 Início do diálogo entre Inana e Utu	7-15
1.2 Inana explica a decisão de “conquistar” a Eana (lacuna de cerca de 23 linhas)	16-23 ...
 2. Inana viaja para “conquistar” a Eana	 C1-18 (...) / D1-38
2.1 Início da viagem, descrição de perigos (lacuna de 17 + 6 linhas: fim de C, início de D)	C1-18
2.2 Adagbir alerta contra outros perigos	D1-12
2.3 Descrição de perigos	13-15
2.4 Inana indica a solução	16-19
2.5 Adagbir realiza a solução indicada, aparece a Eana	20-25
2.6 Šulazida ajuda a levar a Eana	26-28
2.7 Inana toma posse da Eana	29-38
 3. Confirmação da posse da Eana	 D39-60
3.1 Lamento de An: Inana tornou-se maior que ele	39-45
3.2 Lamento de An: Inana possui a Eana	46-55
3.3 Confirmação da “conquista”	56-60
 Conclusão: superioridade de Inana, fórmula conclusiva	 61-62

Minha caracterização inicial muito genérica do tema central do mito, “pertença da Eana a Inana”, tem seu motivo nas interpretações contrastantes da narrativa. Uma leitura que segue o texto tal como ele se apresenta hoje pode levar a entender o que é afirmado várias vezes e reforçado pelo título criado por van Dijk: que Inana “roubou” a Eana de An, ou seja, que a Eana de Uruk era originalmente um templo de An e que apenas posteriormente passou a ser um templo de Inana. Uma leitura feminista crítica pode entender o exato contrário: que a versão original do mito, sobre a origem celeste deste templo de Inana, foi modificada no sentido de abrir uma brecha para o domínio de An sobre ele.

Esta segunda interpretação, a minha, baseia-se na análise feminista crítica dos dados científicos atualmente disponíveis. Hoje em dia, a sumerologia considera como fato comprovado que a

⁷⁰⁵ DIJK, *Inanna*, 30, na conclusão e com referências a detalhes discutidos por ele, por exemplo, já em 23-24.28.29.

Eana era originalmente, ou seja, em todo o PU e PDI, o templo exclusivo de Inana e, além disso, seu templo principal (ao lado de outros em outras cidades). Esta é a única conclusão cientificamente correta a que os dados arqueológicos e literários discutidos no Capítulo 1 permitem chegar: no PU não havia culto de An em Uruk, e em toda a Suméria, An era uma divindade cujas tradições e cujo culto começaram a emergir apenas no fim do PDI. Nos inícios da sumerologia, esses dados ainda não eram conhecidos, e a denominação genérica do Templo Branco de Uruk como “Templo de An” ou “Zigurate de An” contribuiu para interpretações errôneas que ignoravam os dados corretos: o Templo Branco é do PGN (posterior ao PU), e o zigurate de Uruk, do reinado de Urnammu (Ur III). Até mesmo o templo construído nele estava dedicado unicamente ao culto de Inana, como mostram as inscrições em várias tábuas e pregos de bronze: “A Inana, a Senhora da Eana, à Senhora dele, Urnammu, o homem forte, o rei de Ur, o rei da Suméria-Acâdia, construiu seu templo, restaurando(-o) para ela.”⁷⁰⁶ A comparação com outras inscrições de Urnammu (por exemplo, do zigurate e templo de Enki em Eridu⁷⁰⁷) mostra duas particularidades destas inscrições que se somam a outros dados acerca do senhorio de Inana na Eana: o epíteto explícito “Senhora da Eana” (outras divindades são mencionadas sem epítetos) e o acréscimo “restaurando-o para ela” que evidencia a continuação entre a Eana anterior e a nova, mais majestosa. Apenas mais tarde, no PBA, o culto era dedicado a Inana e também a An.⁷⁰⁸

Além dessas dificuldades de obter e processar informações corretas, havia e ainda há a dificuldade de visões androcêntricas e, de certo modo, monoteístas. As gerações antigas de assiriólogos e sumerólogos, compostas quase exclusivamente por homens e parcialmente por homens comprometidos com as religiões cristã e/ou judaica, preferiram construir para a figura de An a visão de uma divindade suprema única masculina, um “Deus do Céu” que, ao máximo, tinha uma *paredros*, inclusive para justificar e apoiar construções semelhantes no âmbito da religião de Israel. Deusas de menor influência milenar do que Inana-Ištar, por exemplo, Baba, foram mais generosamente aceitas como “donas” de templos principais de cidades (de Lagaš), uma aceitação facilitada pela tradição de ela ser a “esposa” de Ninĝirsu, outra divindade principal de Lagaš. Em contraste, o fato de Inana não estar submetida e controlada pelo “casamento patriarcal” com algum deus, de ela se aproximar perigosamente do perfil de uma *Deusa* suprema única do Céu, causou, desde os tempos sumérios tardios até os nossos, um extremo desconforto em determinados círculos. Esse desconforto resultou

⁷⁰⁶ Cf. STEIBLE, *Neusumerische Inschriften II*, 105-106: Urnammu 13. Os oito objetos que portam esta inscrição provêm de Uruk, alguns foram encontrados na Eana e *in situ*, ou seja, na camada do zigurate que corresponde à época de Urnammu.

⁷⁰⁷ Cf. abaixo, Item 3.3, nota 764.

⁷⁰⁸ Cf., por exemplo, inscrições encontradas na Eana, dos reis Sinkašid e Anam (séc. 19, PBA) que dedicam edifícios e objetos da Eana a Inana, mas mencionam também An: FRAYNE, Douglas. *The royal inscriptions of Mesopotamia, Early Periods Volume 4: Old Babylonian Period (2003-1595 BC)*. Toronto: University of Toronto Press, 1990, no.7, p.452; no.2, p.472; no.3, p.475-476.

em transformações antigas de seu perfil encontrado nas primeiras fontes, e em interpretações modernas que vão desde um androcentrismo filógeno até especulações sexistas ou misóginas.

No caso concreto da bibliografia acerca do mito leE, não existe nenhuma literatura secundária ou menção mais substancial do mito além das duas obras mencionadas de van Dijk e de Gábor Zólyomi, e uma terceira de autoria conjunta de Zólyomi e David Brown⁷⁰⁹, de modo que a discussão com estes autores pode ser detalhada.

3.2.2 As interpretações de van Dijk e de Brown/Zólyomi

No centro do artigo de van Dijk está a própria reconstrução da composição (por assim dizer, a “criação” dela para os nossos tempos), não a sua interpretação. Ainda assim, ele oferece uma breve introdução ao problema, cujas idéias são retomadas no parágrafo final. Essa introdução e sua retomada, que ambas me parecem ter um caráter bastante casual e pouco baseado em pesquisas concretas, merecem ser reproduzidas no original alemão:

Es gibt im sumerisch-akkadischen Pantheon keine kompliziertere Gestalt als die “myrionimos” Inanna-lštar. Ihr wichtigster Charakterzug ist immer der eines Freudenmädchens, der weiblichen Sexualität, gewesen. Sie sollte immer in Uruk beheimatet gewesen sein. Ihr Kultort war einmal das E’anna in Uruk. Wobei mit Leichtigkeit darüber hinweggegangen wird, daß das E’anna eigentlich das Haus des Himmelsgottes An war. Es ist uns sowieso nie recht klar geworden, wie das Verhältnis zwischen An und Inanna in Uruk je gewesen ist. War doch ihr Geliebter der Hirte Dumuzi. Schon im Altertum scheinen Theologen sich mit dem Widerspruch herumgeschlagen zu haben; so sehr, daß sie selbst An mit Dumuzi gleichstellen konnten.⁷¹⁰

(“No panteão sumério-acádico não há figura mais complicada do que a Inana-lštar ‘miriónima’. O traço mais importante de seu caráter foi sempre o de uma meretriz, da sexualidade feminina. Ela teria tido sempre seu lar em Uruk. Seu lugar de culto era, uma vez, a Eana em Uruk. No que se passa com facilidade por cima do fato de que a Eana era, verdadeiramente, a casa do deus do céu, An. De qualquer modo, nunca ficou bem claro para nós como era jamais a relação entre An e Inana em Uruk. Pois seu amante era o pastor Dumuzi. Já na Antigüidade, teólogos parecem ter-se incomodado com a contradição; tanto que até podiam equiparar An com Dumuzi.”)

Das Hauptthema, und wohl das einzige, ist die Eroberung des Himmels und dessen irdischen Abbildes, des E’anna. Der Mythos gibt nun endlich Antwort auf die Frage, die – wie oben gesagt – immer latent und unbeachtet geblieben ist: nämlich wie es möglich ist, daß Uruk, zumal auch in der Spätzeit, als Kultort des Himmelsgottes gegolten hat, es aber tatsächlich der Kultort Inannas und in ihrem Gefolge der des Dumuzi war: Inanna hat das E’anna von An geraubt.⁷¹¹

(“O tema principal, e provavelmente o único, é a conquista do céu e de sua imagem terrestre, da Eana. O mito finalmente dá resposta à pergunta que – como dito acima – sempre permaneceu latente e desconsiderada: a saber, como foi possível que

⁷⁰⁹ Refiro-me a DIJK, *Inanna*; ZÓLYOMI, W 16743ac; e: BROWN, David; ZÓLYOMI, Gábor. “Daylight converts to night-time”: an astrological-astronomical reference in Sumerian literary context. In: *Iraq*, 63. Londres: British School of Archaeology in Iraq, 2000, 149-154. Essa escassez não é de se admirar, pois até para os especialistas, esse mito não “existia” até 1998, quando van Dijk publicou sua reconstrução. O problema do fragmento por ele reconhecido, mas não traduzido e integrado, foi resolvido somente em 2000, e a reconstrução mais completa do mito, que inclui esse fragmento, existe somente desde outubro de 2000 (não impressa, apenas disponível no ETCSL).

⁷¹⁰ DIJK, *Inanna*, 9.

⁷¹¹ *Ibidem*, 30.

Uruk, principalmente também no tempo tardio, foi tido como lugar de culto do deus do céu, mas que efetivamente era o lugar de culto de Inana e, na sua esteira, o de Dumuzi: Inana roubou a Eana de An.”)

Não pode haver dúvidas de van Dijk ter sido um eminente perito em decifração de textos cuneiformes: nos anos 50 e 60, ele publicou, e parcialmente interpretou, um grande número de tablets preservados no Museu de Bagdá. Por outro lado, essa própria caracterização do autor indica que ele não era necessariamente especialista na *interpretação teológica* de todos os textos publicados e que ele, 30 anos depois do auge de sua atividade profissional, provavelmente não estava em condições de acompanhar todos os resultados da pesquisa recente. Ainda assim, não posso deixar de estranhar que van Dijk parece identificar a “sexualidade feminina” como a de uma meretriz (*Freudenmädchen*), e não posso deixar de opinar que, além disso, a palavra alemã escolhida, com seu elemento diminutivo “*Mädchen*” (menina, moça), não é uma caracterização feliz da suprema deusa da Suméria, caracterizada nas fontes principalmente como “Dama” e “Rainha”.

Além destas infelicidades na expressão, que facilmente poderiam ser interpretadas como sexistas, há afirmações erradas que não correspondem aos dados disponíveis já nos anos 80. O traço principal de Inana em tempos antigos era justamente o da “Rainha do Céu”; seus traços em relação ao amor sexual são posteriores e, além disso, sofrem freqüentemente de interpretações distorcidas, fecundadas por fantasias sobre “prostitutas sagradas” e orgias sexuais que teriam marcado os cultos do Antigo Oriente. Também não é uma hipótese (“teria sido”) e sim um dado comprovado que Inana era a Deusa da Cidade de Uruk, e não é correto que “a Eana era, verdadeiramente, a casa do deus do céu, An”. Ao contrário, aqui é van Dijk que, com facilidade, passou por cima do fato de que a Eana era “verdadeiramente” (ou seja, originalmente, no PU) a casa de Inana e que começou a ser a casa de Inana e também de An somente mais de mil anos depois do fim do PU. Por outro lado, logo na página seguinte, ele mesmo afirma: “Já no tempo de Uruk IV, a Eana é o lugar de residência de Inana. Dela é dito que Nungalpiriğgaldin, o sábio de Enmerkar, a fez descer do céu dentro da Eana”.⁷¹² O primeiro dado é correto e instrutivo (a camada Uruk IV é do PUT). Mas, infelizmente, o segundo se refere a um fragmento proveniente do PBA (publicado pelo autor) que até hoje não pôde ser integrado em nenhum contexto literário e cujo valor como informação sobre tradições de Inana consiste provavelmente apenas no fato de ser *um* entre numerosos outros documentos que atestam o vínculo entre Inana e a

⁷¹² Ibidem, 10.

Eana.⁷¹³ Também não é correto que era *principalmente* em tempos tardios que Uruk foi tido como lugar de culto de An – correto é que foi *tão-somente* em tempos tardios.

E, finalmente e principalmente, estamos aqui, como em muitos outros casos, diante de uma interpretação a-crítica e mitificante que parece considerar divindades como seres históricos e não como criaturas de teólogos e teólogas (ou de mitólogos e mitólogas). A afirmação de que Inana “roubou” a Eana de An move-se no nível de uma linguagem e de um pensamento míticos que não condizem com a interpretação histórico-crítica aplicada pelo autor quando se trata de afirmar (erroneamente) que Uruk era originalmente um lugar de culto a An, que a Eana era originalmente o templo dele. Para corresponder a esse nível de interpretação, ele deveria resumir aqui, ainda que fosse em termos de hipóteses, elementos apresentados em algumas linhas que comentam o texto para além de aspectos filológicos. Por exemplo, sua suposição de que as linhas D29-32 fazem parte de uma etiologia e se referem a um rito vinculado à construção da Eana oferece um elemento histórico-crítico que muito bem pode ser estendido à composição em geral, ao menos à parte ou camada que narra a presença da Eana em Uruk. Ele mesmo alude a essa possibilidade, citando na dedicatória a Bíblia Hebraica, Gn 28,17 (*Quam terribilis est locus iste! Non est hic nisi domus Dei et porta coeli*)⁷¹⁴, e afirmando no último parágrafo do artigo que a cosmovisão (de Israel e da Suméria) é a mesma, que ela era provavelmente patrimônio comum dos povos da Antigüidade e que a morada do deus, o templo, era a imagem arquitetônica de seu modelo cósmico.⁷¹⁵ Na base desta verificação parece-me que o mérito (indubitavelmente grande) desse artigo de van Dijk reside no seu trabalho de ter procurado, transcrito e traduzido fontes e ter recomposto delas uma versão do texto de “Inana e a Eana”, mas que é preciso ter cautela com os demais dados por ele apresentados e principalmente com a sua interpretação.

⁷¹³ DIJK, Johannes Jacobus Adrianus van. Die Tontafeln aus dem Reâ-Heiligtum. In: Vorläufiger Bericht über die von dem Deutschen Archäologischen Institut und der Deutschen Orient-Gesellschaft aus Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft unternommenen Ausgrabungen in Uruk-Warka, 18. Berlin: Mann, 1962, 49. A própria “Bit Reš”, “Casa = Templo de Reš” (500m ao oeste da Eana, dedicada a Anu) onde o fragmento foi encontrado, é do séc. 3 aEC. Não foi possível esclarecer como tabletes do séc. 20 aEC chegaram às camadas superiores das escavações realizadas nele, e há quem alerte que as suposições de van Dijk sobre as proveniências exatas desses e outros “tabletes de Uruk” são uma mera hipótese, sendo que nenhum foi encontrado in situ; cf. HRUŠKA, 474, nota 5. A meu ver, o fragmento poderia ser uma variante das linhas 229-233 de “Enmerkar e o Senhor de Arata” (ETCSL 1.8.2.3) onde o mensageiro anônimo de Enmerkar afirma que esse rei “a (= Inana) fez entrar como a Senhora das Divindades na Eana”, cf. a discussão adiante, neste Item.

⁷¹⁴ DIJK, *Inana*, 9; latim no original (“Quão terrível é este lugar! Não é nada menos que uma Casa de Deus e a Porta do Céu!”). Trata-se de uma etiologia do templo de Betel (hebraico: בית-אל, *beit-el*, Casa de Deus).

⁷¹⁵ O artigo encerra propondo a interpretação das duas colunas do templo salomônico de Jerusalém, Jaqin e Boaz, como símbolo da Montanha Gêmea cósmica (mencionada em mitos acádicos) e lembra que o nome hebraico Betel já foi relacionado com *ajjakku* = *é.an.na*. Essas especulações não pertencem ao tema do mito “Inana e a Eana” propriamente dito e mostram com que facilidade van Dijk mistura e comenta tradições de culturas e milênios muito variados, embora sua identificação geral de tradições sobre a origem celeste de templos seja pertinente.

O artigo de Zólyomi é apenas uma breve notícia, redigida na esteira da recomposição do texto para o ETCSL e informando a solução encontrada para o fragmento proveniente de Uruk: seu anverso é usado na versão do ETCSL como “Segmento A”, e o reverso coincide com uma parte do texto preservado no tablete YBC 4665.⁷¹⁶ Nesse artigo, ele se abstém da interpretação do mito como tal.

Já seu artigo em co-autoria com Brown, sobre as linhas D43-45, contém alguns elementos interessantes de interpretação, inclusive a correção da tradução de Dijk que foi integrada no texto do ETCSL: An não afirma que *ele é o maior*, ao contrário: ele se lamenta de que *Inana se tornou maior do que ele*⁷¹⁷. Baseando-se em duas outras correções da tradução proposta por van Dijk, os autores mostram que as linhas D43-45 tratam do aspecto astronômico da duração diferenciada de dias e noites, segundo as estações do ano. A existência desse fenômeno, considerado e descrito em textos astronômico-astrológicos babilônicos no âmbito do “ano ideal” de 360 dias, é aqui atribuída à “captura” dos céus, inclusive da morada de An, a Eana, por Inana.⁷¹⁸ Brown e Zólyomi observam que não fica claro o modo como se imaginava a situação “anterior”, mas que a situação “nova” correspondia ao estado fático das coisas e que, enquanto “a composição explica a presença de Inana na Eana”, as linhas em questão permanecem obscuras, a não ser que sejam compreendidas como uma etiologia sobre a variação da duração da luz diurna ao longo do ano, como “agora” testemunhada pela humanidade.⁷¹⁹ Sobre “eventuais” (“if any”) considerações teológicas por trás das linhas, eles opinam que não sabemos “se elas efetivamente descrevem a consequência inevitável da ação de Inana”, mas que possa talvez ser importante que o aspecto “diruptivo” do caráter de Inana “mais uma vez explica uma mudança de um estado anterior estabelecido por uma geração mais antiga de divindades”. Além disso, lembram que faz parte do perfil de Inana a capacidade de mudar coisas em seu oposto (“escuridão em luz e luz em escuridão” ou “um homem em mulher ou uma mulher em homem”, ETCSL 2.5.4,14 e 22).⁷²⁰

Os comentários sobre o caráter de Inana são pertinentes, mas evidenciam de novo o problema de que autores misturam diferentes níveis de realidades: a existência de diferenças na duração de dias e noites ao longo do ano está no mesmo nível da “captura” da Eana por Inana e de sua “presença” nela. Também a opinião de que An pertença a uma geração “mais antiga” de divindades mostra uma

⁷¹⁶ Cf. ZÓLYOMI, 35-36.

⁷¹⁷ Van Dijk propôs: “*Mein Kind, was hast du gemacht, ich bin doch der Größte; Inana, was hast du gemacht, da ich doch der Größte bin!*” [“Minha criança, o que fizeste, afinal, eu sou o maior; Inana, o que fizeste, já que eu sou o maior!”], cf. DIJK, *Inanna*, 22. A correção de Brown e Zólyomi está baseada em aspectos filológicos e apoiada pelo paralelo na “Exaltação de Inana”, ETCSL 4.07.2,59: “Senhora maior que An”, cf. BROWN/ZÓLYOMI, 152, nota 21.

⁷¹⁸ Ibidem, 150.

⁷¹⁹ Ibidem, 152-153.

⁷²⁰ Ibidem, 153.

leitura a-crítica dos textos que parece aceitar como realidade científica afirmações altamente polêmicas e teológicas, como a de Inana ser a “filha” de An ou de *ter-se tornado* maior que ele.

3.2.3 Uma interpretação feminista do mito “Inana e a Eana”

Esboçando agora uma análise feminista do mito “Inana e a Eana”, baseio-me na seguinte hipótese: o texto atual do mito reúne várias tradições e várias camadas de releituras que vão desde uma simples e não polêmica etiologia da Eana em Uruk como templo de Inana até uma releitura que propaga a legitimação (polêmica) do fato de o culto de An ter sido introduzido e sucessivamente ter dominado na Eana de Uruk. Miticamente falando, isso quer dizer: o fato de An ter roubado a Eana de Inana foi mascarado e legitimado com a alegação de ela ter roubado a Eana dele. Naturalmente, esta análise inclui também uma proposta de traduzir isso em linguagem não mítica, ou seja, uma proposta acerca das pessoas portadoras das tradições que criaram tais imagens de Inana e de An, segundo seus interesses e suas necessidades.

3.2.2.1 A Eana em outros textos sumérios

Para melhor situar o mito leE é útil apresentar um panorama de outros textos que tratam da relação entre Inana e a Eana e ocasionalmente da “descida” da Eana do céu. A crença de templos (edifícios históricos, “terrestres”) poderem descer do céu ou, no mínimo, serem uma “cópia fiel” de um “original” existente no céu⁷²¹ é um elemento fundamental de cosmovisões do Antigo Oriente. Assim, o mito leE pode ser entendido como uma simples etiologia acerca da existência e do nome desse templo e de sua “dona”, lembrando, porém, que tais etiologias propagam ideologias que legitimam não somente o caráter específico de um templo e da divindade cultuada, mas principalmente toda a ordem estabelecida em torno disso, inclusive hierarquias sacerdotais, oferendas, sacrifícios e outros elementos de culto, com seus aspectos de ganhos materiais e ideológicos, de riquezas e de poder.

⁷²¹ O exemplo mais conhecido em círculos cristãos seja talvez do Novo Testamento: o Apocalipse de João esboça a utopia da “Nova Jerusalém” que desce do céu (Ap 21,2), mas, devido à sua ideologia particular, sem templo, porque seu templo são Deus e o Cordeiro (21,22).

No âmbito de composições narrativas destaca-se a epopéia “Enmerkar e o Senhor de Arata”⁷²². Essa epopéia, que descreve a rivalidade entre Uruk e Arata sob o rei semi-mítico de Uruk, Enmerkar, identifica em sua introdução Uruk como a cidade de Inana e afirma em 6-14 a construção da Eana em Uruk-Kulaba e sua pertença a Inana como uma decisão dos “Grandes Príncipes” (*nun.galene*) “quando foram fixados os destinos”, ou seja, como uma decisão divina unânime no momento da criação e ordenação do universo (cf. também 32-33.339-343.382-385). Uma variante disso admite que foi um rei humano, Enmerkar, que instalou o culto da “Grande Senhora do Céu” na Eana: “...meu Senhor e rei, que é o servo dela, a instalou como a Senhora das Divindades na Eana” (229.232-233), e em 484 e 625, Inana é explicitamente chamada de “Senhora da Eana” (*dinana nin é.anna*). Quando Enmerkar pede a Inana apoio para aumentar as riquezas da cidade e as belezas da Eana (ou melhor, para uma reforma ou nova construção da Eana), ele diz que deve ser construído “um templo trazido do céu para a terra: teu lugar de culto, o santuário Eana... o interior do santo Ĝipar, tua morada” (43-46). O verbo usado em relação ao templo é *ed₃*, “descer” (ou “subir”).

Também a epopéia “Gilgameš e Aga” (ETCSL 1.8.1.1) afirma em 30-31, novamente usando o verbo *ed₃*: “As grandes divindades criaram a estrutura de Uruk, a obra das mãos das divindades, e da Eana, a casa descida do céu.” No mito “Inana e o Touro do Céu” (título no ETCSL 1.8.1.2: “Gilgameš e o Touro do Céu”), a Eana é amada por An, mas é Inana que manda nela e que decide quem pode ou não administrar nela a justiça (B7-12). Algo semelhante acontece nos mitos “Inana e Gudam” (ETCSL 1.3.4) e “Inana e o Capim Šumunda” (ETCSL 1.7.7): é exclusivamente ela que defende sua casa contra ataques e perigos.

Nos “Hinos de Templos” (ETCSL 4.80.1), uma coletânea de 42 pequenos hinos dedicados a templos da Suméria (e o templo de Aba em Acad), atribuída à autoria de Enheduana, as linhas 198-209 cantam o louvor da Eana, chamando Inana de sua “Senhora” e sua “Princesa que está no horizonte” (alusão a Inana como Vênus). Não há qualquer menção de An, e o mesmo acontece no caso dos outros templos de Inana em Zabalam (315-327) e em Umma (507-519). Em comparação, An é mencionado nos contextos dos seguintes outros templos: de Nana em Ur (chamando o templo Ekišnugal, o templo principal de Nana, de “terra de An”, 101-118); de Ninĝirsu em Lagaš (libações de vinho em “tigelas de An”, 240-262), de Baba em Irikug (chamando-a de “filha de An”, 263-271); de alguma divindade em alguma cidade (nomes perdidos, o templo é caracterizado como “trava fundada por An”, 352-262); de Ninĝursag em Isin (An “colocou sua plataforma”, 363-378) e de Nininsina em Isin (cidade “fundada por An”; Nininsina é chamada de “sua filha”, 379-395).

⁷²² ETCSL 1.8.2.3; Arata é uma cidade semi-mítica fora da Suméria, provavelmente no planalto iraniano.

Lembremos que também no mito Iel, a Eana é destacada de modo especial entre os outros templos de Inana (6-13, cf. 101).

Também textos tardios (Ur III e PBA) sempre identificam Inana, e jamais An, como divindade, ocasionalmente “Senhora”, da Eana. O poema “*Balbale (?) a Inana*” (ETCSL 4.07.6, Inana F) afirma que seu pai Enlil (!) deu a Inana o céu e a terra, que ela é sem par entre as divindades e que onze templos são dela: um em Acad e dez na Suméria, em primeiro lugar a Eana de Uruk.⁷²³ Na lamentação “Morte de Urnammu” (MU, ETCSL 2.4.1.1), Inana fica irada com o destino dele, sai da Eana em Uruk e vai para Nipur queixar-se com Enlil e An (198-216). Ainda no séc. 19, Anam, rei de Uruk, dedica um poema a Inana (ETCSL 2.7.1.1, chamando-a também de Nanaya) em que a identifica como a divindade que “manda” na Eana, embora ele confesse sua devoção a Inana e a An (1-11.30-37).

A “Lamentação sobre a Destruição da Suméria e de Ur” (ETCSL 2.3.3 – após 2004, ano da “destruição” lamentada), reza em 150-162:

Inana abandonou Uruk e foi embora para um território inimigo. Na Eana, o inimigo pôs seus olhos no santo santuário do Ĝipar. O santo Ĝipar do sacerdócio *en* foi violado. Seu sacerdote *en* foi agarrado no Ĝipar e levado embora para um território inimigo. “Ai, a cidade destruída, minha casa destruída!”, ela chora amargamente.

É sintomático que An esteja “presente” nesta Lamentação (o destino da Suméria é atribuído a uma decisão de An, Enlil e Enki, cf. 3), mas que ele seja a única divindade mencionada que não tinha um templo a perder (o que é o caso, além de Inana, de Baba, Numušda, Namrat, Ninzuana, Ninisina, Ninlil, Nintur, Ninĝirsu, Nanše, Nana-Suem, Ninigara, Ninglubaga, Ninĝiszida, Ninehama, Ninsumun, Enki, Damgalnuna, Dumuzi, Enlil e Ningal, 115-410). O mesmo acontece na “Lamentação sobre Eridu” (ETCSL 2.2.6, *passim*): Inana, a “Senhora do Céu e da Terra”, foge da Eana, como fogem de seus templos também Enki, Damgalnuna, Nana e Aruru, enquanto An é mencionado, mas ausente do texto.

Voltemos agora a atenção para um caso especial, o poema “Ninmešara”, “Senhora de todos os Me”, também chamado de “Exaltação de Inana” (ETCSL 4.07.2), uma das obras da autoria de Enheduana. Van Dijk menciona brevemente uma passagem do poema, dizendo que, à luz de IeE, ela “obrigatoriamente precisa ser traduzida” (“*zwingend übersetzt werden muß*”) como segue:

Tu roubaras a Eana do deus do céu, tu não temeras o deus do céu, essa casa cujos prazeres são irresistíveis, cuja alegria não tem fim, para dentro dessa casa, dessa casa destruída, ele me levou... (85-88).⁷²⁴

⁷²³ Cf. também RÖMER, Willem Hendrik Philibert. Eine sumerische Hymne mit Selbstlob Inannas. In: *Orientalia*, 38. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1969, 97-114. Römer sugere a proveniência do texto do PDS e menciona quatro outros textos ou fragmentos, posteriores, que contêm listas semelhantes de templos de Inana, todos mencionando a Eana de Uruk.

⁷²⁴ DIJK, Inana, 10-11.

Contudo, esta proposta de van Dijk, além de criar um duto confuso que mistura a segunda pessoa e a terceira, tira as linhas do seu contexto que aborda atos de Lugalane (74ss) e cuja tradução deve ser:

Acerca dos ritos de purificação de Santo An, ele [Lugalane] alterou tudo que é dele [de An] e tirou a Eana de An. Ele não se levantou em temor à maior das divindades. Ele tornou aquele templo, cujas atrações eram inesgotáveis, cuja beleza era infinita, um templo destruído. Enquanto entrou na minha frente como que se fosse um parceiro, na verdade aproximou-se por inveja.⁷²⁵

Trata-se do “processo” que Enheduana, instalada por seu pai Sargão como sumo sacerdotisa de Ur, apresenta a An, através de Suen e de Inana. Ela acusa Lugalane⁷²⁶, um rei não identificado, de ter interferido indevidamente no culto chefiado por ela e tê-la destituído de seu cargo. A tradução que atribui a Lugalane a interferência na Eana é pertinente, em termos filológicos e também em termos de conteúdo. Annette Zgoll, em sua grande monografia dedicada a essa obra de Enheduana, entende que entre os “crimes” de Lugalane está a “perturbação da boa relação entre An e Inana (linha 86-89) ou, literalmente, uma intervenção não autorizada no templo dele (linha 88s) e, com isso, uma falta de temor diante de An”⁷²⁷. Ela destaca como Enheduana astutamente torna An um partidário de Inana, alegando que intervenções no culto de Inana (e ainda por um homem) ofendem An: foi ele que estabeleceu Inana e a investiu de poder, e qualquer crime contra Inana é, automaticamente, um crime contra An.⁷²⁸

Nesse emaranhado de intrigas políticas e de lutas entre o poder local e o poder imperial, revestido de oração e invocação a Inana, a divindade protetora dos usurpadores do poder político e religioso (Sargão e Enheduana), é difícil determinar o que se referiu somente ao templo de Ur (onde Enheduana estava instalada) e o que possa se ter referido ao templo de Uruk. Portanto, nessa situação não se recomenda querer identificar uma única linha, isolada de seu contexto e em tradução duvidosa, como indício de um “crime” de Inana contra An e assim enfraquecer toda a argumentação de Enheduana acerca do “crime” de seus inimigos (históricos, humanos). Prefiro entender, juntamente com os editores do ETCSL, com Zgoll, com o próprio van Dijk em sua edição do poema (em co-autoria com Hallo)⁷²⁹ e com todos os autores de resenhas críticas dessa obra⁷³⁰, a alusão como uma das

⁷²⁵ Cf. ETCSL 4.07.2, 74-90; ZGOLL, Annette. *Der Rechtsfall der Enheduanna im Lied Nin-me-sara*. Münster: Ugarit-Verlag, 1997, 11.

⁷²⁶ Não dispomos de outras notícias sobre algum soberano sumério deste nome, no tempo de Sargão. Pode-se tratar de um “governador” de Ur ou de Uruk, ou da abreviatura ou variante do nome parecido de um governador de Umma ou de Adab, cf. HALLO/DIJK, 9.56. A suposição de Wilcke, de que ele seja o “governador” de Uruk, é baseada na própria menção da Eana, cf. WILCKE, Claus. Nin-me-šar-ra: Probleme der Interpretation. In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 68. Viena: Institut für Orientalistik, 1976, 80.

⁷²⁷ ZGOLL, *Rechtsfall*, 126-127.

⁷²⁸ Ibidem, 127.

⁷²⁹ Cf. HALLO/DIJK, 25-26.

acusações contra Lugalane. Isso anula o argumento de Dijk, de que Enheduana teria conhecido o mito leE e o “fato do roubo”, mas frente aos outros dados observados não prejudica sua avaliação da idade pré-sargônica do mito ou de partes dele.⁷³¹

Outro texto aduzido por van Dijk é o “poema pedagógico” babilônico tardio “Exaltação de Inana”⁷³² que, segundo ele, “sintetizou sistematicamente esse complexo mitológico”⁷³³. A meu ver, o texto e suas interpretações mais pertinentes não permitem essa afirmação, ao contrário: ele afirma explicitamente que Inana possuía a Eana de acordo com a ordem cósmica e a vontade declarada de An. Além disso, é considerado um dos exemplos mais claros que mostram que o culto de An era tardio e que a alegada exaltação (“elevação”, pela graça de An) de Inana-lštar para a posição de deusa suprema e “Rainha do Céu” é um construto ideológico, destinado a legitimar a “elevação” de An em detrimento de Inana. Como mostrou Brigitte Groneberg, o poema é o “único hino dedicado a An” conhecido até hoje.⁷³⁴ Ainda assim, é na verdade um poema de louvor a Inana-lštar, como deusa suprema legítima ao lado de An, que não apresenta nenhuma atribuição específica desse deus, como acontece no caso de todas as outras divindades. De aproximadamente 90 linhas, apenas as primeiras seis são dedicadas a An, louvando capacidades genéricas e vinculadas à sua transcendência.⁷³⁵

A grande fala de Santo An não tem limites; as grandes divindades se inclinaram diante de mim como um báculo curvado, em aplauso, em oração: “O que tu dizes é definitivo, Príncipe, Senhor que abre sua boca; o que dizes é agradável. An, tua nobre palavra vai em frente; quem diria ‘não’ a ela? Pai das divindades, tua palavra é o fundamento para o céu e a terra; qual a divindade que não te obedeceria? Ó Senhor, tu és soberano e és teu próprio conselheiro; o que poderia ser um conselho nosso?”

⁷³⁰ HEIMPEL, Wolfgang. Review of Hallo and van Dijk 1968. In: *Journal of Near Eastern Studies*, 30. Chicago: University of Chicago Press, 1971, 232-236; RÖMER, Willem Hendrik Philibert. Review of Hallo and van Dijk 1968. In: *Ugarit-Forschungen*, 4. Kevelaer; Butzon & Bercker, 1972, 173-206; SAUREN, Herbert. Review of Hallo and van Dijk 1968. In: *Bibliotheca orientalis*, 27. Leiden: Universiteit Leiden, 1970, 38-41. Todos eles discutem dificuldades na interpretação da forma verbal do verbo *kar* na linha 86, mas ninguém duvida de que o sujeito dessa ação seja Lugalane.

⁷³¹ Cf. acima, Item 3.2.1.

⁷³² Composição bilingüe (em sumério e assírio); não deve ser confundida com o a “Exaltação de Inana” de Enheduana, o poema “Ninmešara”; cf. HRUŠKA, 473-522; LAMBERT, Wilfried G. Critical notes on recent publications. *Orientalia*, 40. Roma: Pontificio Instituto Biblico 1971, 90-98. A maioria dos tablets provém do séc. 3 e foi encontrada em Uruk, nas escavações da Bit Reš (cf. acima, nota 713). Os fragmentos mais antigos são da época de Assurbanipal (Império Assírio, séc.9). Ainda assim, a boa qualidade do sumério mostra que este foi o texto original que depois foi traduzido para o acádio, e o arranjo de linhas intercaladas é documentado desde o PBA, cf. LAMBERT, Critical notes, 92. Seja como for, o texto é, em todo o caso, pós-sumério.

⁷³³ DIJK, *Inanna*, 11; suas referências a Hruška e Lambert (cf. nota anterior) devem ser entendidas no sentido de estes dois autores terem editado e discutido esse texto, não no sentido de terem defendido a mesma opinião como van Dijk.

⁷³⁴ GRONEBERG, *Götter*, 52-53. O fato reflete-se também na estrutura do Catálogo Completo do ETCSL. Na categoria 4, “Hinos e cânticos cúlticos”, ordenada conforme os nomes das divindades em ordem alfabética, a posição 4.01 é de Asarluhi, 4.02 de Baú, 4.03 de Damgalnuna, 4.04 ficou aberto para poder encaixar alguma divindade entre Damgalnuna e Enlil (possivelmente Dumuzi em cujo nome também ainda não há hino conhecido) etc. Isso significa não só que não é conhecido nenhum hino ou cântico sumério dedicado a An, mas principalmente que ninguém dos sumeriólogos envolvidos na elaboração dessa obra clássica conta com a probabilidade de algum dia chegar a conhecer algum.

⁷³⁵ Cf. HRUŠKA, 490-491, as linhas III,1-11. Sendo bilingüe (alternando o texto sumério com o texto assírio), são sempre duas linhas que contêm as mesmas afirmações.

O poema continua relatando que as grandes divindades teriam pedido unanimemente que Inana fosse igualada a An, em poder e dignidade, tornando-se assim maior que elas: “Ela mesma tomará para sempre as rédeas do céu e da terra; que ela seja mais poderosa que nós” (III,23). Esse pedido teria agradado a An que “sempre se alegrou com Inana” (III,17) e sempre a “tinha preservado fielmente em seu coração” (III,27), a ponto de ele conceder a vontade das outras divindades. O restante do poema elenca poderes e atribuições de Inana-lštar, inclusive seu poder sobre a Eana (IV.B,73-79):

Quando o Senhor tinha determinado a grandeza da Filha de Suen, ele não a reteve na Eana, no santo santuário dele; quando An, o Rei, tinha determinado a grandeza de Inana, ele lhe outorgou o templo Eana, o santo santuário dele.

O verbo usado em relação à Eana, *rig₇*, significa “conceder, outorgar, transferir legalmente”; trata-se do mesmo verbo usado em EOM e leM, no contexto da concessão de dons e direitos no âmbito da ordem cósmica. Por isso, considero a tradução proposta por Blahoslav Hruška, “*gab ihr den Tempel Eana... zum Geschenk*” (deu-lhe *de presente* o templo Eana) uma escolha feliz para expressar claramente a “transferência voluntária” da Eana para Inana (em vez do apoderamento ilegal, do “roubo”), mas ainda insuficiente para expressar o quadro geral da situação. Hruška parece imaginar um “presente de casamento”, um favor especial de An no momento de aceitar Inana como esposa legítima, segundo o teor geral do poema que, conforme o sistema patriarcal, insinua que os poderes de Inana derivam de sua aceitação como esposa de um marido ainda mais poderoso. No entanto, olhando para tudo que An deu a Inana (“tudo que tinha”, segundo sua afirmação em III,89 e IV.B,53), percebe-se um fato curioso: An deu a Inana ser a Vênus – mas, desde sempre, Inana era a Vênus. Deu a Inana Ninšubur, o vizir⁷³⁶ dele – mas, desde sempre, Ninšubur era a vizira (feminina!) de Inana. Deu a Inana os *Me* – mas, desde sempre, os *Me* eram de Inana. Deu a Inana a Eana – mas, desde sempre, a Eana era de Inana. Ou seja: nada daquilo que An lhe “deu” jamais era dele, e quando An ainda nem existia, Inana já era, há séculos, a “deusa (da) Vênus”, a ama da deusa Ninšubur, a “Senhora de todos os *Me*”, a “Senhora do Céu”, a “Senhora da Eana”, a divindade mais abrangentemente cultuada da Suméria.

Traduzidas em leitura acadêmica e crítica, essas observações significam que a composição é tão obviamente uma construção voltada para a justificação patriarcal do fato incômodo de uma deusa ser quase onipotente, que nela podem ser demonstradas muitas *insights* da crítica feminista e muitos clichês do quiriarcado e machismo. Por um lado, insinua que mulher não tem poder, e quando o tem, não o tem por si mesma, mas apenas porque lhe foi dado “de presente”, magnanimamente, pelo homem, de preferência por seu pai ou por seu esposo. Insinua ainda que mulher por si não é ninguém; tudo que é, ela o é em relação ao seu marido e por mérito dele. Por outro lado, insinua que “todas as

⁷³⁶ Para a discussão de outra expressão do rebaixamento de deusas no contexto da patriarcalização da religião, a transformação de Ninšubur de deusa em deus, cf. abaixo, 3.4.3.5.

divindades” pediram que Inana tivesse os poderes que tinha, que ela fosse o que era, e que isso “agradou” a An. Afirmam, portanto, que (conforme a visão mesopotâmica daquele tempo) a “ordem do mundo”, a ordem cósmica estabelecida por vontade divina, previa grandes poderes e altas posições de mulheres. E mostra, por um terceiro lado escondido nas entrelinhas e apenas perceptível quando se conhece e leva em conta o contexto histórico: em círculos poderosos e influentes, a exaltação de An para a posição de deus supremo encontrou forte resistência, a ponto de ele precisar se “contentar” com um lugar ao lado, e não acima, de Inana-Ištar, sendo “degradado”, por assim dizer, de pai para esposo de Inana.⁷³⁷ Podemos apenas especular se esses círculos, que aqui tiveram êxito em impor seus interesses, se restringiram somente ao sacerdócio (de homens e de mulheres) de Inana-Ištar, ou se incluíram grupos mais amplos de mulheres que estavam insistindo na preservação de poderes femininos divinos como respaldo para poderes femininos humanos.

3.2.3.2 Inana como dona legítima da Eana e divindade maior que An

Voltando para o mito leE: o que acabei de levantar sugere que os elementos que se referem ao suposto “roubo” da Eana por Inana e ao suposto processo de ela “se tornar maior do que An” devem ser lidos de modo contrário: como legitimação da instalação de um culto de An na Eana e dos cortes de poderes de Inana – leia-se: poderes de seu sacerdócio e eventualmente de mulheres em geral.

A forma que os teólogos de An encontraram para operar essa legitimação não foi a mais feliz, pois criou a imagem de um deus impotente que nem é capaz de “botar ordem dentro da própria casa”, “dentro da própria família”, e muito menos de preservá-la. Inana, sua filha, faz o que quer e consegue o que quer (ela “dirige seu querer”⁷³⁸ para a posse da Eana quando está “saída” [e₃]⁷³⁹ do céu, B2.5-6). Utu, seu filho, dá “carta branca” a Inana, jurando sua disposição de cumprir qualquer ordem dela, e efetivamente o faz (B10-15; contra a vontade de seu pai An?). Os ventos do céu e as fortificações de sua entrada, estabelecidos por An, são neutralizados, e Adagbir, cujo compromisso com An é barrar seres não autorizados, ajuda Inana a passar (C1-D21). Šulazida, o vigia de An, prende o Touro do

⁷³⁷ Entre os muitos comentários sobre essa existência fantasma de An, em parte já apresentados no Item 1.3.4.3, gostaria de mencionar apenas o de BALZ, 54-55, de que An é um típico “deus alto” (*Hochgott*), uma figura artificialmente construída de pouco perfil próprio.

⁷³⁸ A expressão “*geštug₂.ga.ni ba.an.gub*” (B3.4.5) significa literalmente “dirigir o ouvido a...” e é uma expressão suméria típica que designa a forte determinação, a vontade, o “querer” de alguém, compreendendo o ouvido como o “receptor de sabedoria”. Cf. WOLKSTEIN/KRAMER, xvi-xvii; cf. também acima, Item 1.3.5.2 e abaixo, Item 3.4.3.1.

⁷³⁹ Nota-se a diferença entre os verbos usados: leE usa sempre “e₃” (também escrito *è* ou *ed*), “sair”; as outras tradições mencionadas usam “ed₃” (também escrito *èd* ou *e₁₁*), “descer, subir”.

Céu⁷⁴⁰ e imobiliza os *udug*⁷⁴¹ (todos seres instalados por An para proteger o céu), até Inana levar a Eana (D26-28). Inana completa os ritos de posse (D29-34) e An, quando avisado por ela (D35-38), é apenas capaz de gemer e bater suas virilhas em desespero, de reclamar da arrogância de sua filha (39-48), de confirmar as conseqüências locais e cósmicas da ação dela (D42-45) e de dar a sua bênção ao fato consumado (D52-54). Se não quisermos entender essa parte da trama como uma ironia deliberada ou um “cântico de zombaria” que visa a ridicularizar esse “grande deus pai e soberano”, é ao menos preciso entender que mostra a extrema dificuldade que seus criadores tiveram quando procuraram alegar uma soberania de An, contra os fatos óbvios da soberania e autonomia de Inana.

Também a alegação de que Inana teria desejado a Eana para seu marido, em recompensa de favores sexuais (B16-20), pode ser lida como um elemento patriarcal inserido posteriormente, no contexto de supor tradições mitológicas de um “casamento divino” de Inana (com Dumuzi?) ou de um “casamento misto”, um *hieros gamos* com o soberano histórico de Uruk. Fenômenos e mecanismos muito parecidos encontram-se também na composição “Inana e o Touro do Céu”, preservada em muitos fragmentos e várias variantes, em sua maioria provenientes de Nipur, do Ur III.⁷⁴² Aqui não é possível interpretar esse mito em seus pormenores, nem em sua possível função histórico-ideológica⁷⁴³. Apenas podem ser indicadas tradições e temáticas semelhantes às presentes em leE. Inana é pintada de *enfant terrible*, de moleca travessa que não sabe e não entende das coisas, que teima em fazer e ter o que lhe passou pela cabeça, e que se fecha obstinadamente contra as tentativas pacientes de educação e explicação da parte do pai que tanto a ama, mas que finalmente sucumbe ao terror psicológico da criança indomável, deixando que aconteça a catástrofe por ele prevista, que o caos fique perfeito. Novamente estamos diante da alternativa de julgar tudo isso extremamente irônico e zombador, ou de suspeitar de alguma história mal contada: de um texto que é resultado de releituras e intervenções que perverteram seu sentido, sua função e sua intenção originais. Será que um “touro do céu” não fazia parte do inventário da Eana, uma espécie de símbolo e guardião do templo, como as

⁷⁴⁰ Completado conforme o contexto; cf. BLACK/GREEN, 49-51, e adiante, no próximo parágrafo, a discussão do mito.

⁷⁴¹ Divindades protetoras ou maléficas, cf. *ibidem*, 162.179.

⁷⁴² Cf. ETCSL 1.8.1.2 (título tradicional: “Gilgameš e o Touro do Céu”) e CAVIGNEAUX, Antoine; AL-RAWI, Faruk N. H. *Gilgameš et le Taureau de Ciel*. In: *Revue d'Assyriologie*, 87. Paris: Gabalda, 1993, 97-129. Essa publicação contém elementos interpretativos somente na maneira como apresenta o resumo do conteúdo, mas é instrutivo para a questão das fontes (cf. especialmente 97-101).

⁷⁴³ Wilcke, em sua análise de textos sumérios como escritos de polêmica e propaganda no âmbito político, julga o texto “anti-acádico” e propõe entendê-lo como elaboração mítica da luta pela liberdade da Suméria contra Acad, cf. WILCKE, Claus. *Politische Opposition nach sumerischen Quellen: der Konflikt zwischen Königtum und Ratsversammlung. Literaturwerke als politische Tendenzschriften*. In: FINET, André. *La voix de l'opposition en Mésopotamie: Colloque organisé par l'Institut des Hautes Etudes de Belgique 19 et 20 mars 1973*. Bruxelas: Institut des Hautes Etudes de Belgique, 1973, 57-59. A versão acádica, “Ištar e o Touro do Céu”, integrada na Epopeia de Gilgameš (Tábua VI) no contexto dos conflitos entre Inana e “amantes rejeitados”, supõe ainda outros conflitos políticos e teológicos que não podem ser abordados aqui; cf. *ibidem*, 58. BOUZON, 130, em seu panorama de textos babilônicos, supõe que Gilgameš não queria respeitar “os limites de competência e autonomia do templo de Inanna em Uruk”.

esfinges e os leões e touros (alados ou não)⁷⁴⁴ encontrados em escavações em todo o Antigo Oriente? Será que não era um ser mítico domado e dominado por Inana que se tornou nocivo apenas quando foi tirado da ordem estabelecida e forçado para dentro de uma nova ordem, inferior e precária? Um texto que atribui a Inana o capricho e a falta de juízo de permitir que sua cidade seja totalmente devastada, e que atribui a An a impotência de impedir que isso aconteça, pode ser apenas o resultado de uma mescla extremamente complexa de tradições e interesses conflitantes.

Há dois outros mitos que mostram que Inana era plenamente capaz de zelar pela ordem, pela inviolabilidade e pelo bem-estar de seu templo e de sua cidade: “Inana e Gudam”⁷⁴⁵ e “Inana e o Capim Šumunda”⁷⁴⁶. No primeiro, o herói (rei adversário?) Gudam invade Uruk e a Eana, começa a saquear seus tesouros e dá um banquete na cidade, para agradar os seus adeptos. Inana, através de seu servo Lugalgabağal, anuncia-lhe que ele está comendo sua própria carne e bebendo seu próprio sangue, e através de outro servo subjuga Gudam. Em vez de matar o invasor, ela converte a tentativa de saque em obrigação de fornecer mais riquezas a Uruk (tributos, pagamentos de reparação), e o mito termina louvando o “heroísmo” de Inana. Em “Inana e o Capim Šumunda” são descritas as qualidades dessa planta, principalmente a qualidade danosa de ser um “portador de fogo”. Quando o Šumunda tenta incendiar as bases da Eana⁷⁴⁷, é dominado por Inana que, com muito vigor e ferocidade, salva a Eana e a cidade e determina ao Šumunda o destino de ser uma planta odiosa, ou seja, amaldiçoa-o.

Fazendo agora, sob o pano de fundo desses aspectos levantados, uma leitura que supõe Inana como a “dona legítima” (e exclusiva) da Eana, e que supõe para o texto original leE o gênero literário de “etiologia de construção de um templo”, encaixa-se extremamente bem uma parte dos elementos que parecem irônicos e contra-produtivos numa leitura que insinua o “roubo” da Eana. A introdução perdida deve ter contido a decisão das grandes divindades de outorgar esse templo a Inana, como aconteceu em numerosos casos de outras divindades e outros templos, e como corresponde à ordem cósmica na qual cada divindade deve ter sua casa, sua cidade. Em seguida foi narrado como a própria Inana fez o templo chegar a Uruk (em vez de “apenas” uma autoridade humana construí-lo naquela cidade), e o vocabulário que declara isso uma “conquista” serve para realçar a grandeza de sua façanha, de seus empreendimentos bem sucedidos e de seus favores em prol de Uruk. Nesse

⁷⁴⁴ Cf. BLACK/GREEN, 49-51 (com fotos).

⁷⁴⁵ ETCSL 1.3.4; cf. minha tradução no Item 2.3.5 do Anexo. Cf. também RÖMER, Willem Hendrik Philibert. *Miscellanea Sumerologica II: zum sog. Gudam-Text*. In: *Bibliotheca Orientalis*, 48. Leiden: Universiteit Leiden, 1991, 363-378.

⁷⁴⁶ ETCSL 1.7.7, título tradicional “O Capim Šumunda”; cf. minha tradução no Item 2.3.3 do Anexo. Cf. também KRAMER, Samuel Noah. *Inanna and the Numun-plant: a new Sumerian myth*. In: RENDSBURG, Gary; ADLER, Ruth; ARFA, Milton; WINTER, Nathan T. (org.). *The Bible world: essays in honor of Cyrus H. Gordon*. Nova Iorque: KTAV, 1980, 87-97.

⁷⁴⁷ Kramer, *ibidem*, 90, resume e interpreta esse detalhe vivazmente, como segue: “Mas, certo dia, essa planta *numun* calculou mal e foi longe demais com seus talentos danosos – tentou tocar fogo ao templo de Inana, a Eana.”

empreendimento concreto, além de ter conhecimento do único caminho que dava acesso ao céu (a “passagem estreita”), ela contou com o pleno e incondicional apoio de Utu (deus sol que perscruta o universo e zela pela justiça), do deus Adagbir (uma espécie de guia que garante o salvo-conduto de seres autorizados através dos perigos e dispositivos que protegem o céu contra intrusos), da própria Eana que já estava saindo ao encontro dela, e do vigia celeste Šulazida que prendeu o Touro do Céu e os *udug* enquanto Inana estava no ambiente vigiado por eles.⁷⁴⁸ Chegada a Uruk, ela realiza ritos apotropaicos (submissão do escorpião) e garantidores da ordem cósmica (“argila da criação”), e finalmente se dirige a An para obter a bênção sobre sua obra.

Em linguagem não mítica, isso significa: as autoridades de Uruk decidiram (re?)construir um templo para Inana, e durante sua construção enfrentaram corajosamente os perigos e problemas vinculados a tais obras monumentais. Na inauguração e dedicação do templo foram realizados os devidos ritos; foi declarada, com finalidade mágico-apotropaica, que este templo estava sob a soberania de Inana e, eventualmente, sob a proteção de An, e foi registrado⁷⁴⁹ que ele correspondia a todas as exigências e normas de um templo legítimo. Quando a gradual exaltação de An à posição de chefe supremo do panteão (babilônico, não sumério) tinha que lidar com o problema de ele não possuir um único templo sequer e de já existir outra divindade que reinava no céu e na “casa” que era a imagem terrestre dele, um elemento da solução encontrada foi a alteração desta etiologia da Eana de Uruk, e outro elemento foi a instalação de um culto de An especificamente nela. Esta situação em particular, e a tendência patriarcal e monoteísta em geral, prejudicaram o perfil e a posição de Inana-lštar.⁷⁵⁰ Mas o fato de ela ter sido mantida como deusa suprema e a divindade mais bem cultuada da Mesopotâmia ao longo de três mil anos mostra o vigor de sua figura e de seu culto, e mostra principalmente a resistência, o vigor e o poder de pessoas interessadas neles.

Infelizmente, o fato de a figura de Inana ser extremamente abrangente, quase onipotente e onipresente, que se manifestou aqui em uma das muitas facetas, acarretou não somente problemas com uma outra divindade que estava sendo destacada gradativamente no âmbito do domínio do céu. Acarretou problemas também com a divindade que estava sendo destacada gradativamente como fonte, detentora e doadora de sabedoria: com Enki. A manifestação desses processos e problemas é o tema do próximo item que discutirá Inana como Senhora dos poderes divinos, dos *Me*.

⁷⁴⁸ Cf. as interpretações e paralelos aduzidos por DIJK, *Inana*, 26-28.

⁷⁴⁹ Reflexos desse registro encontram-se também em outros textos (cf. acima) que afirmam a “descida” da Eana do céu.

⁷⁵⁰ Aqui não pode ser aprofundado, mas deve ser mencionado, outro aspecto do mesmo processo: aparentemente, Enlil, o antigo deus criador e chefe do panteão de Nipur, “ofuscou” An, mas é comprovado que foi a figura de An que usurpou funções e aspectos da figura de Enlil. Para isso, cf., por exemplo, GRONEBERG, *Götter*, 49-57; KRAMER, Enki, etc.

3.3 Inana e os *Me*

Na discussão de alguns dos textos mais antigos que caracterizam Inana, no Item 2.6.1, encontramos Inana em relação com um ou vários *Me*, e até em relação com o conjunto dos “50 *Me*”. Essa característica de Inana, de ela ser a “Senhora”, a possuidora, dos *Me*, e de abundantemente disponibilizá-los aos seres humanos, é uma das características mais bem descritas e mais difundidas dessa deusa. Comparando essa afirmação teológica com uma outra parecida, poderíamos dizer que Inana é confessada a portadora por excelência dos *Me*, assim como Jesus de Nazaré é confessado o portador por excelência do Espírito Santo. Mas, infelizmente, nessa confissão há um pequeno “porém”: um dos maiores mitos conhecidos da Suméria, “Inana e Enki”, afirma que ela *roubou* os *Me* do deus Enki. As argumentações em favor e contra esta maneira de narrar a origem da relação entre Inana e os *Me* está no centro deste sub-capítulo que as discute principalmente a partir desse mito ao qual prefiro chamar de “Inana e os *Me*” (IeM). A discussão inclui também uma especial consideração da parte final do mito “Enki e a Ordem do Mundo” (EOM), um elemento que considero um mito originalmente independente e que aborda questões de “Inana e a Ordem do Mundo” (IOM). Dessa maneira mostrarei que Inana não “roubou” os *Me* de Enki, como tampouco “roubou” a Eana de An.

3.3.1 O conceito dos *Me*

As pesquisas mais aprofundadas sobre o conceito e os conteúdos dos *Me* encontram-se em vários estudos da assirióloga Gertrud Farber-Flügge. Ela oferece diferentes (mas não divergentes) definições deles, das quais apresento aqui a versão mais concisa e completa:⁷⁵¹

me, tradicionalmente traduzido por “göttliche Kräfte” [poderes divinos], inglês “divine ordinances” [ordenamentos divinos], francês “fonctions divines” [funções divinas], é um dos termos mais oscilantes da religião suméria. Designa a idéia divina que habita imanentemente tudo que existe. Esses conceitos ou arquétipos (...) da civilização e cultura do mundo sumério não eram compreendidos como termos abstratos modernos, mas muito concretamente como atributos ou insígnias que, sob certas circunstâncias, podiam se tornar visíveis através de brilho ou de fulgor aterrorizador. Todos os âmbitos de civilização e cultura, sejam eles as instituições estatais ou religiosas, valores espirituais ou emocionais, sejam eles situações sociais, profissões, cargos ou também quaisquer objetos ou instrumentos, estão compenetrados pelos “poderes divinos” projetados e realizados pelos deuses. Estes poderes são próprios de fenômenos e termos tanto negativos como positivos, e podem ser perdidos e re-introduzidos, mas não destruídos. Cada divindade, cada cidade, cada coisa tem seus próprios *me*, mas de modo geral são pensados na posse do deus Enki, nas profundidades do Abzu. (...) A palavra suméria *me* pertence à classe de objetos e deve ser compreendida, como mostra a freqüente colocação dupla dos adjetivos atribuídos, como plural. Desse modo existem não somente *me* “em seu conjunto”, mas podem ser mencionados também grupos separados de sete ou de cinquenta *me*; porém, geralmente, esses grupos não são esmiuçados segundo seus elementos. Um exemplo para o elenco de *me* individuais é a “Descida de Inana ao Inframundo” (...) onde os sete *me* de Inana, aqui compreendidos como atributos

⁷⁵¹ FARBER-FLÜGGE, Gertrud. *Me* (garza, parsu). In: EDZARD, Dietz Otto (org.). *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, 7. Berlim: de Gruyter, 1990, 610-613, aqui: 610.

visíveis, são mencionados individualmente (...). Singular para a compreensão do termo *me* é a chamada lista dos *me* do mito “Inana e Enki”.

Na continuação, Farber-Flügge menciona, entre outros aspectos, que a etimologia da palavra *Me* permanece obscura, mas que é possível que tenha uma relação com “ser”, porque o termo parece indicar “aquilo que torna algo aquilo que é” (*das, was etwas zu dem macht, was es ist*) e decididamente não “aquilo que existe” (*das, was existiert*). Ela discute também a relação entre *Me* e outros conceitos parecidos ou afins, e a tradução de *Me* pela palavra (plural) acádica *parsu*, mas faz questão de ressaltar que o conceito dos “poderes divinos” era originalmente alheio ao pensamento acádico.⁷⁵²

3.3.2 Os *Me* e sua relação com as divindades sumérias

Já que o mito leM mostra Inana levando os *Me* de Eridu, da “casa” de Enki, para Uruk, e já que Farber-Flügge afirma que os *Me* em geral seriam pensados como posse de Enki e guardados no Abzu, convém documentar os dados conhecidos acerca dessa situação. Como mostrei acima, no Item 1.3.4.1, devido à localização pantanosa da cidade de Eridu, a moradia de Enki, seu deus principal, era concebida como aquática e subterrânea e era chamada “Abzu” (abismo), embora os templos escavados em Eridu tivessem todos a estrutura e os detalhes arquitetônicos comuns dos templos sumérios em geral. No entanto, textos sumérios de todos os tempos mostram que esse templo de Eridu não era um lugar tão exclusivo para o depósito dos *Me* como a formulação de Farber-Flügge pode fazer pensar⁷⁵³. Parece-me também que a aproximação (de interpretadores modernos) dos conceitos de “*Me*” e de “sabedoria” contribuiu com tais afirmações generalizadas que devem ser corrigidas no confronto com outras tradições sumérias acerca da relação entre divindades e os *Me*.

3.3.2.1 Os *Me* em fragmentos de textos do PDI

Nas inscrições reais do PDI, cujos ricos dados acerca de Inana foram apresentados acima, no Item 2.4.2, encontram-se também menções de Enki. No entanto, essas menções são muito mais raras e muito menos substanciais do que as menções de Inana. Isso pode ter seu motivo no fato de a grande maioria delas ser proveniente de Lagaš/Girsu e de não serem conhecidas inscrições ou textos provenientes de Eridu, onde o templo central – presumidamente de Enki – estava abandonado durante

⁷⁵² Ibidem, 611-613.

⁷⁵³ KRAMER/MAIER, 57, formulam com mais cautela: “convicção da parte de pelos menos alguns teólogos”.

o PDI e onde foi construído um templo ativo, sobre um zigurate, apenas no Ur III, sob Urnammu. Mas deve-se considerar que o mesmo acontece no caso de Inana: Lagaš/Ĝirsu tampouco era a cidade “dela”, e também não existem textos do PDI provenientes de Uruk. Essa situação poderia ser o resultado de acasos e casualidades na preservação das fontes, mas é tão acentuada que, a meu ver, indica uma grande superioridade de Inana, em estima e em divulgação de seu culto.

As inscrições que mencionam Enki são de três tipos: uma única (que louva o junco como material de construção usado num templo em Ĝirsu) menciona Enki com atribuições concretas relacionadas com o junco⁷⁵⁴; um grupo de inscrições menciona Enki como *lugal* (“rei”) do Abzu ou de Eridu⁷⁵⁵; e um outro caracteriza-o como um deus que “dá sabedoria”. Estas últimas inscrições usam, no contexto da auto-apresentação de reis (Eanatum, Entemena, Lugalzagesi), a expressão *geštú.sum.ma den.ki*, “foi dado um ouvido por Enki”, mas nunca sozinha, e sim em conjunto com afirmações semelhantes acerca de Inana (“deu um bom nome”), Ninĥursaĝ, Enlil, Nanše, Dumuzi.abzu, Ĥendursag e Lugal.URU.KAR.⁷⁵⁶ Chama a atenção que justamente as inscrições de Lagaš/Ĝirsu mencionem Dumuzi em sua manifestação de Dumuzi (do) Abzu (Eanatum 1, Rs 6,3) e que entre os templos destruídos por Lugalzagesi esteja um chamado de “Abzubanda” e outro, de “Abzu.ega” (Uruĭnimgina = Urukagina 16,1,12 e 16,3,11).⁷⁵⁷ Desconheço comentários interpretativos desses dados, mas parece-me que indicam certa popularidade de Enki em Lagaš. Quando, mesmo assim, a atribuição mais concreta e mais repetida relaciona-o apenas com o “ouvido” do rei, que é interpretado corretamente como “sabedoria”, mas que também significa “vontade, querer”⁷⁵⁸, parece-me que isso não pode ser usado para comprovar a preservação “dos *Me* em geral” no Abzu, sob a guarda de Enki. É correto que “*ĝeštug₂*” é um dos *Me* mencionados em leM (D14; E18; J73), mas o mesmo vale também para dons conferidos pelas outras divindades mencionadas, e este é um fato evidente, já que os *Me* foram “projetados e realizados” para serem conferidos a seres humanos ou para servirem a eles.

No rico acervo de textos de Fara e Abu Salabikh, discutidos acima, nos Itens 2.5 e 2.6, há também algumas menções a Enki que eventualmente podem ajudar a esclarecer seus poderes e

⁷⁵⁴ STEIBLE, *Altsumerische Inschriften*, 110-111: a inscrição “Urnāše 49” menciona o nome de Enki duas vezes, e uma vez usa a expressão *en.ki nun.ki*, traduzida por Steible por “os (deuses) Enki e os (deuses) Nunki”, indicando que ele considera “*enki*” e “*nunki*” aqui duas categorias de divindades, não nomes pessoais de divindades.

⁷⁵⁵ Ibidem, 133.212.217.224.249 nas inscrições Eanatum 1,25-26; Entemena 1,2,9-11; 8,4,4-5,1; 23,34-36; 33,1,4'-6'. No caso das inscrições de Entemena trata-se do repetido auto-elogio do rei por causa da construção dos mesmos templos na cidade-estado de Lagaš, entre eles o “Abzu de Pasirra” para Enki. STEIBLE, *Kommentar*, 278, registra a inscrição de Elili, rei de Ur, que igualmente anuncia ter construído um Abzu para Enki.

⁷⁵⁶ STEIBLE, *Altsumerische Inschriften*, 143.146.153.243.257: Eanatum 1, Rs 5,51-52; 2,2,6-7; 3,2,9-10; Entemena 28,5,24-25; 42,2,5-6; STEIBLE, *Kommentar*, 316.337: Lugalzagesi 1,1,17-18; 3,2',3'-4'. Cf. para as atribuições de Inana acima, Item 2.4.2.

⁷⁵⁷ STEIBLE, *Altsumerische Inschriften*, 334.335.

⁷⁵⁸ Cf. a discussão no contexto da mesma expressão relacionada a Inana, acima, Item 3.2.2 e abaixo, Item 3.4.3.1.

atribuições. Lembremos que, na “Grande Lista de Divindades”, o exemplar mais antigo conhecido de listas de divindades, Enki consta em quarto lugar, depois de A, Enlil e Inana, e na “Lista Assiro-Babilônica de Divindades”, muito posterior, ele mantém esta mesma posição, mas depois de An e do casal Enlil e Ninlil, enquanto Inana (Ištar) foi relegada ao oitavo lugar.⁷⁵⁹ Entre os textos literários de Abu Salabikh, todos apenas pequenos fragmentos, há vários textos de encantações. As divindades mais invocadas são Ningirima (feminina ou masculina?) e Enlil. Em algumas encantações evidencia-se já o esquema do posterior formulário onipresente chamado “Marduk-Ea”, por estes serem os deuses endereçados, mas, como Krebernik faz questão de frisar, com o nome de Enlil em vez do nome de Enki/Ea que consta nas versões posteriores.⁷⁶⁰ Essa ausência de Enki em textos antigos, mas sua presença em textos tardios, é um dos indícios que mostram o fato de Enki não ter sido uma divindade muito poderosa e de ter conquistado maiores poderes em rivalidade com outras divindades, aqui: de Enlil e de Ea (com o qual foi equiparado e/ou fundido em tempos pós-sumérios). Nos outros textos de Abu Salabikh há poucas menções de Enki, e a mais substancial delas afirma, numa única linha: “Enlil – pais: Enki e Ninkī”.⁷⁶¹ Essa menção é compreendida como referência a outra divindade, ao “Senhor Terra” (esposo da “Senhora Terra”, *nin.ki*), não idêntico com o Enki, “Senhor do Abzu” de Eridu.⁷⁶²

Este levantamento mostra que textos claramente datáveis no PDI mencionam Enki apenas pouco, e nunca em relação com os *Me*. A única divindade relacionada com os *Me*, em todos esses textos, é Inana, como mostrei acima, no Item 2.4.2. Este resultado poderia ser considerado inequívoco, mas devido aos limites das fontes nas quais se baseia, é indispensável ampliar a sondagem para textos literários maiores, embora isso implique, em vários casos, a insegurança acerca de sua datação. Para este fim verificarei, a seguir, a menção dos *Me* em relação com as divindades que, segundo composições narrativas, os possuem ou adquirem ou concedem, em primeiro lugar, em relação com Enki (dispensando, neste momento, a discussão do mito leM).

3.3.2.2 Os *Me* em mitos de Enki

Entre os quatro mitos conhecidos com protagonismo de Enki, o mito “Enki e Ninmah” faz uma menção breve a Enki como uma divindade que possui o *Me* da decisão (1.1.2,51: “...és tu que tens o *Me* da decisão, de fato, tu és o *Me*”). O mito “Viagem de Enki a Nipur”, indubitavelmente posterior ao

⁷⁵⁹ Cf. acima, Item 2.5.

⁷⁶⁰ KREBERNIK, Texte, 318.

⁷⁶¹ Ibidem, 322.

⁷⁶² Ibidem, 321; cf. para a distinção dessas duas divindades acima, Item 1.3.4.3.

PDS, diz em sua referência à E. engura, o templo “em meio ao Abzu” de Eridu: “alta cidadela colocada na terra”. É uma clara referência ao zigurate construído no período de Ur III, com seu novo templo que agora é “conveniente para os *Me* engenhosos” (1.1.4,52-65), uma qualificação repetida na linha 127.

Já o extenso mito EOM, que será discutido abaixo, é muito mais explícito:

Enki, o Rei do Abzu, regozijando em grande esplendor, com razão elogiou a si mesmo: “Meu pai, o rei do céu e da terra, me fez famoso no céu e na terra. Meu irmão mais velho, o rei de todos os países, juntou todos os *Me* e os colocou na minha mão. Eu levei as artes e os ofícios da Ekur, da casa de Enlil, para meu Abzu em Eridu.” (65-72)

As divindades Anuna dirigiram-se com afeição ao grande príncipe que viajou em seu País: “Senhor que cavalga sobre os grandes *Me*, os santos *Me*, quem controla os grandes *Me*, os incontáveis *Me*, o primeiro em toda a amplitude do céu e da terra que recebeu os *Me* supremos em Eridu, o lugar santo, o lugar mais estimado, Enki, Senhor do céu e da terra – louvor!” Todos os senhores e soberanos, os sacerdotes de encantação de Eridu e os sacerdotes da Suméria, vestidos de linho, executam os ritos de purificação do Abzu, para o grande príncipe que viajou pela sua terra, para Pai Enki estão de guarda no lugar santo, no lugar da mais alta estima. (134-147)

Estes trechos revelam dois dados: em tempos que a Suméria era uma unidade política (ou seja, do PDS em diante), havia uma tradição reivindicando (ou ao menos alegando) o controle de Enki sobre toda a Suméria (cf. sua extensa viagem de “inspeção” em “seu País”, narrada em EOM), e reivindicando a realização de seu culto por todos os soberanos e sacerdócios do país. Essa idéia era certamente favorecida pela existência de “Abzus” em várias cidades da Suméria, embora estes, às vezes, não passassem de “bacias” ou “piscinas”⁷⁶³ que simbolizavam o oceano subterrâneo. É impossível indicar com certeza quando e por quem esta tradição foi criada. Contudo, em vários ramos de estudos do Antigo Oriente, os eruditos criaram o costume de vincular, ainda que seja especulativamente, dados dessa espécie com outros dados que conhecem. Na lógica desse procedimento proponho considerar como provável que essa tradição (e outras semelhantes) tenha sido construída na esteira da construção do zigurate e do novo templo de Eridu, a mando de Urnammu.⁷⁶⁴ Esta construção, por sua vez, como muitas outras (inclusive o zigurate e o novo templo de Inana em Uruk e os zigurates e templos em Uruk, Larsa e Nipur), deve ser compreendida no âmbito da “unificação” da Suméria sob Urnammu que optou por construir e consolidar seu império menos por

⁷⁶³ Estes artefatos podem ser imaginados em semelhança com o “Mar de Bronze” no templo salomônico de Jerusalém, descrito na Bíblia Hebraica, em 1Rs 7,23-26. É também possível que os reservatórios de água no Grande Pátio do “Conjunto 3” da Eana tenham tido uma função de Abzu. A relação especial dos *Me* com o Abzu poderia ser explicada pelo seguinte: o Abzu com seu oceano subterrâneo é uma espécie de imagem do ventre materno de onde vem toda a vida, tornando lógico que também os *Me* tivessem sua origem antiga nesse espaço. No entanto, como “ventre materno”, o Abzu não precisa ser compreendido como domínio exclusivo do deus (masculino!) Enki. Os conflitos que havia em torno da divindade feminina do “ventre materno” são mais do que óbvios no massacre de Tiamat, da “oceana primordial”, equiparada (não só na mitologia suméria, mas também, por exemplo, na israelita) com o “caos”, enquanto ela é a origem da vida e da criação. Cf. para isso a interpretação de RUETHER, Rosemary Radford. *Sexismo e Religião: Rumo a uma Teologia Feminista*. São Leopoldo: Sinodal, 1993, 47-50, e IDEM, *Goddesses*, 48-49.

⁷⁶⁴ Como no caso do zigurate e do templo dedicado a Inana em Uruk, também no caso do zigurate e do templo dedicado a Enki em Eridu foi encontrada uma inscrição de Urnammu que celebra essa construção: “A Enki, seu Senhor, Urnammu, o homem forte, o rei de Ur, o rei de Suméria-Acâdia, construiu seu templo.” Cf. STEIBLE, *Neusumerische Inschriften II*, 106-107: Urnammu 12.

guerras do que por alianças políticas e sobretudo religiosas.⁷⁶⁵ Naturalmente é também provável que os círculos mais interessados e propulsionadores dessa tradição não fossem os da corte, mas os do sacerdócio de Enki em Eridu que, depois de séculos de inatividade e insignificância (praticamente inexistência) de um templo e culto de Enki nesta cidade, precisava “mover céus e terra” para (voltar a?) ter importância e poder, inclusive as rendas provenientes de seu culto.

O outro dado, mais importante, mostra que tais reivindicações não eram fáceis e pacíficas, que enfrentaram uma tradição contrária muito mais antiga e poderosa: a tradição de Enlil como “Senhor do céu e da terra”, como “Senhor dos *Me*”. Embora o primeiro epíteto ocorra pouco e o segundo nunca, sendo apenas uma formulação minha, o teor de todo o mito EOM e especialmente as linhas 65-72 confirmam esta interpretação. Faz parte da propaganda teológica engenhosa afirmar que o próprio Enlil promoveu a ascensão de Enki a poderes além de sua cidade Eridu e afirmar que foi ele, o “dono primeiro” dos *Me*, que generosamente os “deu” a Enki, de modo que este podia levá-los para sua cidade e depositá-los em seu templo.⁷⁶⁶ A estrutura teológica é exatamente a mesma como em leM:

Os <i>Me</i>	estão guardados	com a divindade A	na cidade A	no seu templo A.
Os <i>Me</i>	são levados	pela divindade B	para a cidade B e depositados	no seu templo B.

No fim deste Item 3.3., após o levantamento de outros dados, será possível avaliar se esta estrutura indica uma antiga superioridade hierárquica da divindade A sobre a divindade B, ou se indica transformações nas relações entre tradições paralelas de divindades que existiam lado a lado. Também será possível emitir uma apreciação mais completa da imagem de Enki e dos conflitos em torno dele que, em parte, se tornaram também conflitos em torno de Inana.

3.3.2.3 Os *Me* em mitos de Enlil

Voltemos agora a atenção para Enlil que apareceu como “dono originário” dos *Me*. Como combina essa tradição com outras conhecidas? Os HT afirmam que os *Me* estão no templo principal de Enlil, na *Emah* (Casa Nobre) em Nipur, à qual “*Me* principescos foram enviados desde o céu” (49; “céu” é entendido como lugar, não como deus An), que ela é o “armazém de Enlil, fundado para os *Me*

⁷⁶⁵ Cf. acima, Item 1.3.2.6 e 1.3.4.6.

⁷⁶⁶ Cf. para minhas considerações acerca destes dois dados também as considerações de Kramer, em KRAMER, Enki, 103-105.109-110, onde também consta que Eridu nunca tinha importância em tempos antigos. Ele comprova que Nipur, com seu templo e panteão orientados em Enlil (e Ninlil), antecedeu quaisquer construções paralelas em Eridu e alerta explicitamente sobre o fato de Enki ter precisado “buscar” os *Me* em Nipur, junto a Enlil que era o dono original deles.

primevos” (50). Outro hino, o “Hino à Ekur” que louva exclusivamente este templo, sob seu outro nome, “Casa da Montanha”, afirma quatro vezes acerca dessa “casa de Enlil” e “casa de Ninlil” que ela “levanta sua cabeça para o alto”, repleta dos “grande *Me*”⁷⁶⁷.

Dos dois mitos sumérios com protagonismo de Enlil, somente um, “Enlil e Sud” (ETCSL 1.2.2), toca no assunto dos *Me*⁷⁶⁸. Trata-se de um mito que, para o gosto moderno, poderia parecer uma sátira e que mereceria uma análise feminista completa: a narrativa do casamento de Enlil com Sud. Numa época em que “ainda não foi dada a Enlil uma esposa na Ekur, ainda não era famosa o nome de Ninlil” (9-11)⁷⁶⁹, Enlil encontra durante uma viagem, em Ereš, “a mulher de seu coração” (13). A declaração de suas intenções é tão insultuosa, e a moça, de tanta “inexperiência juvenil”, que ela lhe responde mal, informa que uma moça parada sozinha na rua não é necessariamente uma prostitua, entra na sua casa e fecha a porta “na cara dele” (14-26). Enlil volta para sua cidade, desolado e louco de amor, e encaminha um pedido de casamento. Este é composto por todos os elementos patriarcais tradicionais, mas curiosamente dirigido à mãe de sua adorada, a deusa Nisaba: envio de um mensageiro para entregar os primeiros presentes e para negociar, lista de presentes a serem dadas à mãe e também à moça caso o negócio seja fechado, descrição das qualidades do pretendente e promessa acerca das futuras honras da pretendida (27-48). Nisaba considera as ofertas suficientes para limpar o nome de sua filha e concorda em aceitar Enlil como genro (57-102). Depois de receber em Ereš presentes numa quantidade tão enorme que não cabem dentro da cidade, ela dá sua filha em casamento a Enlil (103-145). Este recebe sua esposa “favorita” por entrega a domicílio, e depois de consumir o casamento, ele a presenteia com “tudo” (146-155), inclusive “concedendo-lhe” (*rig7*) os *Me*, conforme prometido antes: “...ela dividirá os *Me* entre os Anuna, as grandes divindades” (39, cf. 155⁷⁷⁰).

⁷⁶⁷ ETCSL 4.80.4.43-50; a tradução do ETCSL optou infelizmente por “*the house towers high in full grandeur*”, dificultando a percepção da menção dos *Me* no texto.

⁷⁶⁸ Este mito é conhecido numa versão mais antiga: “Versão A”, de 170 linhas preservadas (falta o fim), e para as linhas 142-170 dessa Versão A há uma “Versão B”, posterior e de Susa (fora da Suméria), e ligeiramente diferente, cf. as discussões abaixo. É um dos textos quase não abordados na pesquisa moderna, mas cf., para dados gerais e uma interpretação tradicional: CIVIL, Miguel. Enlil and Ninlil: the Marriage of Sud. In: *Journal of the American Oriental Society*, 103. Baltimore: American Oriental Society, 1983, 43-66.

⁷⁶⁹ Sud é quase desconhecida em outras tradições sumérias; a “esposa normal” (ou: o nome familiar da esposa) de Enlil é Ninlil. O mito “Enlil e Ninlil” (ETCSL 1.2.1) narra como Ninlil chegou a ter essa honra, depois de ser estuprada por Enlil. Certos detalhes dos dois mitos (o deus alegadamente supremo precisa “ter dada” a esposa por alguém, precisa violar uma mulher para consegui-la, desculpar a presença de uma com a inicial ausência da outra) revelam conflitos entre divindades rivais, especialmente sob o aspecto da submissão de divindades femininas a divindades masculinas. Nesse sentido, “Enlil e Ninlil” demonstra muitos aspectos patriarcais parecidos a “Enlil e Sud”: Ninlil faz um passeio no rio, contra a explícita advertência de sua mãe de que isso é perigoso para uma moça bonita, porque Enlil costuma espiar, engravidar e abandonar moças desse tipo. Efetivamente, Enlil fica louco de amor por Ninlil e a assedia, depois de certificar-se de que é virgem. Ela lhe nega a relação sexual, mas é estuprada. Enlil some para o inframundo, Ninlil (grávida) vai atrás dele, e Enlil, disfarçado de barqueiro, tem outra vez relações sexuais com Ninlil, o que é subentendido como início de seu matrimônio.

⁷⁷⁰ As linhas 154 e 155 são lacunosas e de difícil compreensão, por isso, a tradução do ETCSL as oferece apenas parcialmente. No entanto, não pode haver dúvida de que os *Me* são mencionados aqui explicitamente como sendo “concedidos” a Sud, como mostram a transliteração e a concordância (função eletrônica da *Word List*) do ETCSL.

Na Versão B, que é posterior e apresenta todos os sinais de ser uma versão teologicamente atualizada e revisada da Versão A, o conteúdo desta última parte da trama difere levemente. Em vez de Sud receber como presente “determinar os destinos”, Enlil determina seu destino de ser “Nintur, a ‘Senhora que dá à luz’” (B11, cf. 152). Em vez de Enlil “conceder” a Sud a distribuição dos *Me* entre as outras divindades, ele a presenteia com “(...) da *nu.gig*, com tudo que pertence a mulheres e que nenhum homem deve ver, e concedeu-lhe (...)” – seguem as mesmas palavras ininteligíveis da linha 155, exceto a palavra “*Me*”.

A meu ver, isso evidencia dois aspectos importantes no conjunto dos dados que ajudam a interpretar a relação de Inana com os *Me*: havia outras tradições sobre a posse original dos *Me*, e conforme uma delas, Enlil era o dono dos *Me* e os concedeu não a Enki, e sim a Sud, uma tradição posteriormente eclipsada e substituída pela concessão de “mistérios femininos”. Além disso, foi manipulada (praticamente também eclipsada) a figura de Sud, subsumindo-a na figura de Nintur. Os dois dados mostram como a questão da posse dos *Me* era um tema teológico crucial, especialmente sob considerações quíriaricais: já que Sud tinha os *Me*, ela tinha que tê-los apenas porque lhes foram dados por seu marido, como presente de casamento (lembramos do mesmo teor do hino babilônico “Exaltação de Inana”, discutido no Item 2.5), e não por direito e dignidade próprias. E já que a tendência geral da história suméria tardia era eclipsar figuras divinas femininas autônomas, Sud tinha que ser reduzida a uma manifestação de Nintur, e seus poderes tinham que ser reduzidos aos “mistérios femininos” (menstruação, gravidez, parto, amamentação), suprimindo a versão de que foi ela que, em algum tempo remoto e provavelmente considerado menos “desenvolvido”, estava “distribuindo os *Me* entre as divindades”. Podemos até levantar a pergunta se a insistência na superabundância dos presentes de casamento não insinuava uma leve crítica: olhem só o que esse coitado de homem está obrigado a fazer por causa dos caprichos de uma mulher (entende-se como “capricho” aqui o protesto de Sud contra a consideração taxativa como “puta da praça” e contra a atitude machista de “olhou-pegou”) e por causa do excesso de poder de uma outra (entende-se como “excesso” aqui a impressionante autonomia de Nisaba que muito bem pode ser um reflexo da abrangente autonomia de mulheres históricas como Baranamtara, Gemenanše, Mišaga ou Šagšag⁷⁷¹). Parece que pessoas interessadas na figura e no culto de Sud não tiveram o mesmo poder e o mesmo êxito em defender seus interesses como pessoas comparáveis do âmbito de Inana: apesar das tentativas de contestar ou conspirar Inana e sua qualidade de “Senhora de todos os *Me*”, é ela a figura divina que mais freqüentemente e mais naturalmente está vinculada a eles.

⁷⁷¹ Cf. acima, Item 1.3.3.3.

3.3.2.4 Os *Me* em mitos de outras divindades

Essa última afirmação é confirmada por um simples levantamento dos dados afins. Este mostra que, além de Inana, Enlil, Sud e Enki, há ainda outras divindades, por exemplo, Nisaba, Nanše, Ninurta/Ninĝirsu, Ereškigal, Nergal e Nungal, que são mencionadas como possuidoras de muitos ou de todos os *Me*. Isso está em sintonia com o fato de que os HT mencionam em relação com muitos templos a característica de serem lugares de guarda de algum, de alguns ou de todos os *Me*.⁷⁷²

Entre as divindades em cujo contexto os *Me* são mencionados apenas de passagem estão Ereškigal, a Senhora do Inframundo, e sua filha Nungal. Num hino de louvor⁷⁷³, Nungal afirma: “As divindades deram os *Me* do céu e da terra em minhas mãos. Minha própria mãe, Ereškigal, me conferiu os seus *Me*.” (66-67) Também Nergal, o esposo de Ereškigal, é chamado num hino⁷⁷⁴ de “poderoso no céu e na terra” (4), “filho de Enlil” e “Enlil júnior” (18-19), e o texto afirma: “Tuas grandes mãos foram enchidas com poderosas ações e terríveis *Me*!” (21). São as únicas menções conhecidas de poderes dessas figuras bastante pálidas, mas mais adiante, no Item 3.4 desta tese, encontraremos novamente os “*Me* do inframundo”, aparentemente em conflito com os *Me* de Inana.

Mais bem elaboradas são as tradições em torno de Ninurta, o deus principal de Lagaš/Ĝirsu, parcialmente identificado com Ninĝirsu, que demonstra traços extremamente violentos e belicosos que mereceriam ser analisados em relação com a imagem bélica construída para Inana a partir do PDS. O mito “Volta de Ninurta a Nipur” declara que Ninurta “pegou os *Me*” de Enlil (ETCSL 1.6.1,8-12, cf. 191). O mito “Façanhas de Ninurta” narra que ele os recebeu no Abzu, sem dizer de quem (ETCSL 1.6.2,54), e que Ninurta, por sua vez, confiou certas responsabilidades à deusa Nisaba “que possui os *Me*” (707).

Em “Ninurta e a Tartaruga”⁷⁷⁵, um mito cujo início e fim estão perdidos, a situação fica ainda mais complexa. No início do texto preservado, o filhote da Ave Anzu⁷⁷⁶ declara que foi “maliciosamente atingido por uma arma” (de Ninurta), e que, por isso, perdeu “estes” (quais?) *Me* que caíram de volta para o Abzu. Seu lamento termina: “Fui desnudado dos *Me*!” (B1-4). Isso provoca outra reclamação,

⁷⁷² Cf. em ETCSL 4.80.1 *passim* mais de trinta menções, entre elas a menção dos *Me* no templo de Enlil apresentada acima, Item 3.3.1.4. Cf. também a caracterização do templo de Inana em Uruk como “Casa dos grandes *Me*” (198) e do seu templo em Zabalam como “casa de Inana adornada com os *Me* que são verdadeiros” (317).

⁷⁷³ ETCSL 4.28.1: Hino a Nungal (Nungal A). Para Ereškigal, Nungal e Nergal em geral, cf. abaixo, Item 3.4.3.3.

⁷⁷⁴ ETCSL 2.5.2.1: *Adab* a Nergal, em nome de Šuilišu (um rei do PBA).

⁷⁷⁵ Para interpretações tradicionais deste mito, cf.: BOTTÉRO/KRAMER, 418-423; KRAMER/MAIER, 84-86.233-235.

⁷⁷⁶ A Ave Anzu era geralmente concebida como enorme águia com cabeça de leão. É um dos seres míticos dominados ou mortos por Ninurta; cf. acima, Item 1.3.4.3.

esta vez de Ninmena (“Senhora do Diadema”), uma deusa mencionada somente nos Hinos *zà.mí*, no “Louvor da Enxada”⁷⁷⁷ e aqui: “Ninmena soltou um gemido: ‘E o que será de mim? Estes *Me* não caíram na minha mão! Não exercerei seus poderes! Não viverei (?), como ele, no santuário, no Abzu!’” (6-8). Enki, da sua parte, fica contente com a captura do filhote Anzu e cumula Ninurta de favores, mas este os acha poucos e forja um plano para conquistar “o mundo inteiro” (10-30). Enki “intuitivamente” percebe o plano e mobiliza seu vizir Isimud, mas este não consegue dominar Ninurta. Enki, irritado com o fracasso, cria uma tartaruga e manda-a morder o tendão do pé de Ninurta, só para ver, “perplexo”, também a tartaruga fracassar. Na terceira tentativa de dominar Ninurta, Enki manda a tartaruga cavar um buraco, e o herói cai nesse buraco onde a tartaruga finalmente consegue abocanhar os pés dele. Enki goza do seu triunfo e zomba de Ninurta, e Ninmena, agora longe de se queixar de Enki, proclama a ferocidade e infalibilidade dele. Ignoramos o desfecho dessa trama que me parece ter muitas afinidades com a trama de *leE* que mereceriam um maior aprofundamento.

A vinculação de Ninurta/Ninĝirsu com os *Me* volta numa inscrição famosa, no “Cilindro de Gudea” (ETCSL 2.1.7) que registra o (auto-)elogio desse rei do PG (logo após a derrota do Império Sargônico) acerca da construção e dedicação do templo de Ninĝirsu em Lagaš. Num dos prelúdios desses empreendimentos, Gudea consulta Nanše por causa de um sonho (ou seja, ele se verifica da legitimação divina daquilo que pretende fazer) e, nessa ocasião, a chama de “senhora poderosa, senhora dos mais preciosos *Me*, senhora que, como Enlil, determina destinos...” (2.1.7,95). Mais adiante, porém, é Ninĝirsu, o deus do templo projetado, que é considerado como quem dispõe dos *Me*: “Com seus *Me*, que são os maiores que há, o guerreiro fará a casa prosperar para ti” (para Gudea, 171). A origem desse poder é mencionada quase casualmente: “Por causa de seu grande amor, meu pai Enlil me chamou... e me concedeu 50 *Me*” (253). Finalmente, Ninĝirsu toma posse da sua mais nova casa: “Ninĝirsu levantou sua cabeça, com todos os grandes *Me*, (...), rituais (...) para o santuário Eninnu” (941). Sem qualquer mediação, o texto passa a afirmar que o poder de Gudea para ordenar todas as funções e cargos descritos em seguida é exercido “com seus *Me*, em especial:...”. Os elencos que seguem enumeram, em 16 blocos, mais de cem itens que abrangem os mais variados pormenores na organização da Eninnu. Em momento algum, a inscrição de Gudea menciona Inana ou alude a ela, enquanto o nome de Enki ocorre várias vezes, sempre em ligação com ambientes subterrâneos (fundamentos, alicerces) ou aquáticos. O conjunto desses dados significa, a meu ver, que ainda numa

⁷⁷⁷ O poema sapiencial “Louvor à Enxada” (ETCSL 5.5.4) menciona essa deusa logo após a criação do povo sumério: “Ninmena, a senhora que deu à luz o governante, que deu à luz o rei, agora encaminhou a reprodução humana” (5.5.4,27, a forma verbal “*alĝaĝa*” é uma alusão à enxada, “*al*”). Chama a atenção que os Hinos *zà.mí* (cf. acima, Item 2.6.2) mencionam um deusa Men (“Diadema”) na estrofe de Inana (de) *kur* (172-174) e que outra estrofe menciona “Inana (do) Diadema”. Portanto, parece haver alguma antiga relação entre uma manifestação de Inana como “diadema” e talvez com Ninmena.

época bastante tardia da história suméria, depois da fase de sua integração no Império Sargônico e em clima de recuperar suas próprias tradições religiosas, os *Me* podiam ser compreendidos como posse e dádiva das mais variadas divindades (Enlil, Nisaba, Ninĝirsu), e isso num contexto que repetidamente menciona as atribuições e dádivas de Enki sem incluir entre elas a posse dos *Me*.

3.3.2.5 Os *Me* em epítetos de Inana

Esta grande variedade de divindades que dominam os *Me* parece-me um traço natural da religião suméria cujos portadores e portadoras sentiam apenas muito tarde a necessidade de construir e tentar impor ordenamentos “dogmáticos” e “universalmente válidos” de hierarquias entre divindades que estavam convivendo lado a lado, embora convivendo com conflitos de poder, como é natural em tudo que é humano. Não obstante, dentro desta variedade, a figura de destaque na posse dos *Me* é Inana. Isso se confirma novamente através de um simples levantamento dos dados afins nos textos literários aqui discutidos, como já se confirmou em fragmentos de textos pré-sargônicos, verificados acima, nos Itens 2.4-2.6. Este levantamento mostra que Inana é a única divindade que não é apenas ocasionalmente mencionada como possuidora e distribuidora de algum ou dos *Me*, mas cuja função de dispor dos *Me* em geral é mencionada constantemente, por assim dizer, como “marca registrada”, como um dos seus epítetos centrais. A abundância dos dados é tão grande que seria cansativo e monótono apresentar todos; considero suficiente um resumo.

Em vários mitos, inclusive mitos cujo protagonismo não é de Inana, ela é mencionada como a senhora e concessora dos *Me* em geral. Estes são freqüentemente imaginados como depositados em Uruk, a ponto de a cidade ser chamada de “montanha dos *Me*”, e este epíteto é aplicado também a outras cidades onde Inana é cultuada como deusa principal, Zabalam e Arata.⁷⁷⁸ Destaca-se a insistência sobre os *Me* sobretudo em “Inana e Ebiĥ”, provavelmente da autoria de Enheduana, que ressalta os *Me* de Inana com especial destaque para seus aspectos agressivos e belicosos.⁷⁷⁹

⁷⁷⁸ Cf., por exemplo, os mitos do Ciclo de Enmerkar e Lugalbanda, ETCSL 1.8.2.1-1.8.2.4. Lembremos que também os HT, possivelmente compilados por Enheduana e discutidos acima, Item 3.3.1.5, oferecem como epíteto principal do templo de Inana em Uruk a caracterização “Casa dos grandes *Me*” (198), e do seu templo em Zabalam, “casa de Inana adornada com os *Me* que são verdadeiros” (317).

⁷⁷⁹ Cf. ETCSL 1.3.2 e Anexo 2.3.10. O mito inicia: “Senhora divina dos horrorosos *Me*...”. Cf. também os comentários em: VANSTIPHOUT, Herman L. J. Joins proposed in Sumerian literary compositions. In: *NABU: Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*, 87. Paris: Gabalda, 1987, 23; e BOTTÉRO/KRAMER, 219-229.

Em hinos de louvor real, “Senhora dos *Me*” ou algo parecido é um epíteto atribuído somente a Inana, e em hinos e cânticos cúlticos, este título e suas circunscrições abundam. Ao lado de exemplos que mostram que Inana buscou ou “recebeu” os *Me* (de presente!) de Enki (ETCSL 2.5.3.1; 2.5.6.1,8), há como exemplo mais conhecido ETCSL 4.07.2, a “Exaltação de Inana”, da autoria de Enheduana, que inicia com as palavras “*Nin me šara*”, “Senhora de todos os *Me*”. Porém é outra obra de Enheduana, ETCSL 4.07.3, “Senhora de Coração Altivo”, que contém a descrição mais detalhada de Inana como Senhora dos *Me* fora do mito leM que é o tema central deste Item. Ao lado de descrições gerais dessa qualidade da deusa, o hino elenca, num texto preservado com lacunas, mais de cem *Me* e repete como refrão: “*inana za.a.kam*”, “é teu/são teus, Inana”. Por exemplo, a lista inicia: “Correr, escapar, aquietar e pacificar – é teu, Inana” (115-116), e seu fim reza (158-173):

Resposta falsa ou verdadeira, zombaria, cometer violência, estender derrisão, falar com hostilidade, causar sorriso e ser humilhado ou importante, infortúnio, sofrimento, aflição, fazer feliz, clarear e escurecer, agitação, terror, medo, esplendor e grande terribilidade em brilho, triunfo, perseguição, doença de *imbasur*, insônia e inquietude, submissão, presente, (...) e uivos, briga, caos, oposição, batalha e carnificina, (...), saber tudo, fortalecer para o futuro distante um ninho construído (...), instilar medo no (...) deserto como uma cobra (...) venenosa, subjugar o inimigo hostil, (...) e odiar (...) – são teus, Inana. (...) os lotes (...), juntar as pessoas dispersas e restabelecê-las em suas casas, receber (...), (...) – são teus, Inana. (1 linha fragmentária).

Usos muito parecidos de epítetos de Inana vinculados aos *Me* encontram-se em outros hinos e cânticos cúlticos, e à medida que estes são posteriores ao PDS supõe-se geralmente que muitos foram compostos com conhecimento e certa utilização das tradições tão fortemente frisadas por Enheduana.

3.3.3 “Inana e os *Me*” depositados em Uruk

Os dados verificados e interpretados permitem agora uma discussão do mito “Inana e os *Me*” (leM) que afirma, em sua forma atual, que os *Me* estão na Eana de Uruk, na posse de Inana, porque ela os recebeu de Enki, na ocasião de uma visita a Eridu, e os levou para lá, não obstante as repetidas tentativas de Enki de levá-los de volta. É esse mito, geralmente chamado “Inana e Enki”, ou também “Inana e o Deus da Sabedoria”⁷⁸⁰, que oferece as mais extensas listas de *Me* conhecidas, mas num texto que foi reconstruído de vários fragmentos provenientes de diferentes recensões – todas elas do segundo milênio⁷⁸¹ – e ainda assim permanece lacunoso. A mais recente e mais completa reconstrução, a do ETCSL (1.3.1, cf. a tradução no Item 2.3.4 do Anexo), chama os fragmentos de

⁷⁸⁰ Cf. WOLKSTEIN/KRAMER, 11-28.

⁷⁸¹ Quanto à datação do texto em sua forma atual, devemos distinguir entre a atestação do conceito geral de que Inana é a “Senhora dos *Me*” (que é extremamente antigo, cf. acima, Item 2.6) e critérios para datar este texto concreto que mostra um conflito em torno desse conceito. O material físico (os tabletes que chegaram até nós) provém do início 2º milênio, mas é evidente que contém cópias de um texto que já existia há tempo. Assim, uma datação depende de critérios imanentes ao texto que serão discutidos mais adiante.

“segmentos”, denomina-os de A, B, C, D, E, F, G, H, J e oferece um total de 598 linhas preservadas, em comparação com aproximadamente 250 perdidas ou irreconstruíveis.⁷⁸² Devido à localização das lacunas (principalmente por causa das lacunas no início e no fim) e a algumas palavras cujo sentido é desconhecido, ignoram-se alguns elementos importantes para uma interpretação mais segura e mais abrangente do mito. Este problema atinge todas as interpretações existentes e aumenta seu caráter hipotético, e é inevitável que a interpretação parcial aqui apresentada, que focaliza o conflito entre Inana e Enki⁷⁸³, seja também afetada por esta situação. Por outro lado, esta interpretação faz uso de mais dados e critérios do que a maioria das interpretações antigas e tradicionais e, por isso, torna-se mais abrangente. Interpretações antigas têm a limitação de estarem baseadas numa apreciação mais imanente da narrativa que ainda não podia ser colocada num contexto tão amplo como podia ser reconstruído aqui. E qualquer interpretação, à medida que é tradicional, tende a negligenciar ou deliberadamente eclipsar aspectos que a interpretação feminista libertadora faz questão de incluir. Para facilitar o acompanhamento desta interpretação, oferecida a seguir, apresento aqui uma visão geral de leE que identifica também seus segmentos e lacunas.

Introdução

1. Inana se prepara para um encontro amoroso
2. Inana planeja uma visita a Enki em Eridu

1. Enki entrega os Me a Inana

- 1.1 Pressentimento e preparativos de Enki
- 1.2 Recepção por Isimud e banquete com Enki
- 1.3 Enki dá os Me a Inana, elencando-os um por um (“1ª lista”)

2. Inana sai com os Me; Enki reclama do acontecido

- 2.1 *Irreconstruível*: Inana prepara a volta
- 2.2 Inana elenca os Me um por um (“2ª lista”)
- 2.3 *Irreconstruível*
- 2.4 Enki escuta de Isimud o elenco dos Me que ele mesmo deu a Inana (“3ª lista”)
- 2.5 *Irreconstruível*: acusação da rã porteira, rito mágico?

3. Isimud persegue Inana – que preserva os Me – na viagem para Uruk

- 3.1 1ª etapa: Cais de (...): ataque dos *enkum*
- 3.2 2ª etapa: Santo/a (...): ataque dos 50 gigantes
- 3.3 3ª etapa: Colina UL.MA: ataque dos 50 *lahama*
- 3.4 4ª etapa: Colina do Campo: ataque dos grandes peixes
- 3.5 5ª etapa: (...): ataque dos (...), guardiões de Uruk
- 3.6 6ª etapa: *Idsurungal*: ataque dos (...) de *Idsurungal*
- 3.7 7ª etapa: (*irreconstruível*): chegada a Uruk

4. Inana deposita os Me em Uruk

- 4.1 Inana chega a Uruk e realiza uma festa
- 4.2 Enki envia Isimud para Uruk
- 4.3 Elenco dos Me um por um (“4ª lista”)
- 4.4 Inana dá nomes a cinco lugares

Conclusão: Festa em Uruk ao depositar os Me

A1-27 (...) + B1-8

A1-22
A23-26 (...) + B1-8

B 9-15 (...) + C1-30 (...) + D1-27 (...)

B9-15 (...) + C1-14
C15-30 (...)
C (...) + D1-27 (...)

C1-18 (...) + E;F;G

restante de D
E1-36
restante de E
F1-34 (...)
G1-21 (...)

H1-217

H1-34
H35-68
H69-102
H103-136
H137-170
H171-206
H207-213

H214-266 (...) + J1-125

H 206-256
H257-266 (...)
J1-114 (...)
J115-125

126-142

⁷⁸² A discussão detalhada da situação textual consta no meu texto apresentado para o Exame de Qualificação desta tese, e em grande parte também em FARBER-FLÜGGE, *Mythos*, 1-3, e KRAMER, *Mythology*, 238 (cf. as fotos no.15.16.25).

⁷⁸³ Esta interpretação é “parcial” porque não inclui, por exemplo, a discussão da identificação, categorização e interpretação dos distintos Me, contida no meu texto apresentado para o Exame de Qualificação.

Como já ensaiado no mito “Inana e a Eana”, focalizarei também este mito na análise do conflito entre Inana e a outra divindade presente, Enki, propondo uma deconstrução e reconstrução da imagem que foi transmitida deste conflito e, com isso, da imagem da própria Inana. Isso resultará necessariamente também na deconstrução e reconstrução da imagem de Enki, uma imagem que oscila estranhamente entre “deus da sabedoria” e “deus trapalhão”.

3.3.3.1 A imagem de Inana na Introdução de leM: “dona de si” e determinada

A imagem de Inana apresentada na Introdução de leM mostra uma mulher dona de si, de seu corpo e de seus desejos. Tal imagem é provavelmente escandalosa em contextos quiriarcas e de repressão à sexualidade feminina: preparando-se para um encontro amoroso, Inana contempla e se delicia com suas genitálias e antecipa o prazer do encontro previsto (A1-22). Infelizmente, a interpretação tradicional que afirma que Inana foi para Eridu para “roubar” os Me de *Enki* e que insinua que ela fez isso usando seu corpo e seus encantamentos como “arma” e “armadilha”,⁷⁸⁴ ofuscou a beleza virginal (íntegra, inocente, em vez de calculista) desta cena na primeira parte da introdução de leE e se manifesta até na tradução da segunda.

A meu ver, o auto-elogio de uma mulher centrada em suas qualidades sexuais não precisa automaticamente significar que ela planeja usar estas qualidades para trapacear. Parece-me que tal suposição taxativa e preconceituosa é antes o produto de fantasias que perturbam mentes (masculinas e femininas) sujas e frustradas. Procurando acolher a cena com mais justeza e menos misoginia, percebe-se nela simplesmente que Inana está indo para fazer festa, num sentido muito abrangente, com algum “senhor”⁷⁸⁵. Ela demonstra o prazer e o orgulho de uma mulher bela e sensual que está se preparando para um encontro amoroso e que sabe que o prazer deste encontro será mútuo.⁷⁸⁶ Além disso, uma leitura atenta do texto mostra que a descrição desse encontro se refere a uma situação anterior à viagem planejada para Eridu. Desse modo, e diante da perda de seis linhas no início que

⁷⁸⁴ Cf. para este tipo de interpretação, por exemplo: ALSTER, Bendt. On the Interpretation of the Sumerian myth “Inanna and Enki”. In: *Zeitschrift für Assyriologie*, 64. Berlim: de Gruyter, 1974, 23: “expondo seu enorme sex appeal (...) e decide (...), valendo-se de sua atração sexual, de obter as normas culturais...”.

⁷⁸⁵ Cf. linha 11: *en*. No nome preservado “*en.TUM*” nas linhas 21 e 22, o elemento *TUM* é de significado desconhecido, e não se pode afirmar com a certeza desejada que se trata de uma circunscrição de Enki (*en.ki*, “Senhor da Terra”).

⁷⁸⁶ Esta naturalidade de descrever a abundância de delícias e prazeres sexuais encontra-se também na vasta literatura em torno de Inana e Dumuzi que não pode ser aprofundada aqui. Cf. para esse aspecto de Inana, por exemplo: SEFATI, 86-108, o imaginário e os temas dos cânticos de Inana e Dumuzi.

dificulta uma melhor contextualização da cena, recomenda-se supor uma de três possibilidades: o caráter do encontro com Enki é descrito apenas através de uma analogia; uma manipulação do texto original causou a impressão de se tratar de duas cenas diferentes; a atual introdução foi anteposta à composição (formulando as linhas 23-26 para fazer a ligação) por motivos que podem apenas ser presumidos, mas que podem derivar de interesses de prejudicar a imagem de Inana no mesmo sentido que se manifesta na tradução da segunda parte dela.

Essa segunda parte da introdução traz a dupla afirmação de Inana de que ela, na ocasião de sua visita ao Abzu, falaria “com carinho” com Enki (B23-26, as lacunas nas linhas em questão não permitem dizer sobre qual assunto). A expressão escolhida no texto do ETCSL parece-me ser um exemplo típico de uma tradução preconceituosa. A palavra suméria traduzida por mim por “com carinho”, *mí*, significa basicamente “vulva”, “mulher”, “feminino”⁷⁸⁷, e seu sentido derivado “cuidado, carinho” é atestado no ETCSL como o único conhecido, tanto na transliteração interativa como no *Glossary*: “(loving) care”. O dicionário de Halloran elenca, além de “mulher, fêmea”, somente o adjetivo “feminino”, e em nenhuma das 182 ocorrências registradas no ETCSL, a palavra tem algum segundo sentido negativo quando usada com a conotação de “carinho” ou de “cuidado”.⁷⁸⁸ Mesmo assim, a tradução inglesa das duas linhas (idênticas) em questão é: “*I myself shall speak coaxingly to Enki*”. O sentido básico do verbo “*to coax*” é “persuadir, adular, influenciar, obter mediante lisonja”, com a clara tendência para o uso pejorativo no sentido de conseguir algo indevidamente, ludibriando uma outra pessoa com palavras bonitas, mas falsas. Essa implícita identificação de *mí*, “vulva, mulher, feminino” com “bajulação” e “falsidade” parece-me ter maior base nos preconceitos de tradutores do que no texto e no uso comprovado da palavra suméria. E ela me parece tanto mais inadmissível, neste caso concreto, como o uso da mesma palavra *mí* no sentido “carinho” ocorreu poucas linhas antes, quando Inana olhou com prazer para seus órgãos sexuais. A tradução inglesa da linha “(...) *gal₄.la.ni-še₃ hul₂.la.e ní.te.ni mí zid iri in.ga.am₃.me*” do ETCSL sugere: “*She praised herself, full of delight at her genitals*”, enquanto eu preferi o mais literal “Ela se elogiou a si mesma, feliz e com justo carinho diante de suas genitálias”. Portanto, considero altamente recomendável não introduzir nenhuma suposição de falsidade ou bajulação nas ações e intenções de Inana manifestadas nesta introdução ao mito (que fica interrompida pela falta de 21 linhas logo em seguida).

⁷⁸⁷ Cf. as discussões acima, Item 1.3.5.2.

⁷⁸⁸ Aqui posso apenas lembrar, mas não aprofundar, o problema da atribuição e até da identificação tradicional-essencialista de “mulher” com “cuidado” e “carinho”, geralmente num conjunto dualista com atribuições masculinas contrastantes.

Essa lacuna de 21 linhas dificulta a contextualização das próximas linhas preservadas e recomenda não compreendê-las num vínculo estreito com aspectos articulados na introdução. É nelas que percebemos uma primeira indicação de que não tudo entre Inana e Enki era “um mar de rosas”: conforme a formulação da própria Inana, a intenção da visita é fazer um pedido, e o pano de fundo é uma mágoa que ela tem (B5): “Não me esquecerei de que eu fui negligenciada por seu pênis.” Novamente, as lacunas impedem uma maior compreensão desta afirmação, mas não impedem captar uma imagem bem definida de Inana: ela se sente prejudicada, mas longe de se resignar ou de se lamentar passiva e chorosamente, ela põe o pé no barco e sai para buscar a solução do problema, para enfrentar (“pessoalmente”, embora jeitosamente: proferindo um “pedido”) o deus que a prejudicou.

3.3.3.2 Interlúdio: a imagem de Inana em “Inana e a Ordem do Mundo”

Este é um momento propício para apresentar um caso muito semelhante que mostra uma imagem parecida de Inana: a narração que decidi chamar “Inana e a Ordem do Mundo” (IOM), uma composição encaixada no fim do mito “Enki e a Ordem do Mundo” (EOM)⁷⁸⁹. Esse mito, chamado por Kramer e John Maier de “Enki e Inana: a organização da Terra e de seus processos culturais”⁷⁹⁰, narra exaustiva e detalhadamente a grandeza de Enki e sua atuação oni-abrangente na criação e no ordenamento do mundo (entende-se: da Suméria e das terras adjacentes, no conjunto cósmico que as envolve). Isso inclui a determinação dos destinos tanto de coletivos humanos (da Suméria e de algumas cidades e templos) como de doze divindades (número simbólico para a totalidade?), e no caso delas, consiste basicamente na atribuição de funções e cargos. Entre as divindades mencionadas está Dumuzi, “o santo esposo de Inana, a Senhora Divina, Senhora dos grandes *Me*” (358-367), e a última divindade considerada é Uttu, a quem Enki confia tarefas tipicamente femininas (até aqui, a única menção de ofícios e atividades especificamente femininas) e que é caracterizada como “Uttu, a mulher conscienciosa, de silêncio reverente” (381-386). Até aqui, a ordem e a harmonia do cosmo parecem estar perfeitas, mas, de repente, o clima muda:

Então, sendo a única que não tinha quaisquer funções, a Grande Mulher do Céu, Inana, que não tinha quaisquer funções – Inana veio ver seu pai Enki na casa dele, chorando para ele e levando sua reivindicação até ele: “Enlil deixou em tuas mãos confirmar os destinos dos Anuna, das grandes divindades. Por que tu trataste diferente só a mim, a mulher? Eu sou Santa Inana – cadê as minhas funções?!” (387-394)

⁷⁸⁹ EOM é um dos mitos sumérios mais compridos e mais bem conservados conhecidos até hoje. Mesmo assim, as edições críticas mais atualizadas (a impressa de Benito, de 1969, e a eletrônica de 2005) de seu texto completo de 472 linhas (Benito: apenas 467) foram preparadas a partir de dois tabletes grandes e 14 fragmentos menores de tabletes e são comprometidas por várias lacunas devidas a partes danificadas ou perdidas. Cf. BENITO, Carlos A. “*Enki and Ninmah*” and “*Enki and the world order*”. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1969, 162p.

⁷⁹⁰ KRAMER, Samuel Noah; MAIER, John. *Myths of Enki, the Crafty God*. Oxford: Oxford University Press, 1989, 39.

Depois do elenco de cinco deusas e das funções a elas confiadas (395-421, apenas em parte mencionadas antes no elenco de Enki), Inana repete sua pergunta acusadora principal (422-423): “Mas por que tu trataste só a mim, a mulher, diferente? Sou Santa Inana – cadê as minhas funções?!”

O termo sumério aqui traduzido por “funções”, *ĝarza* (em *eme.sal: mar.za*), tem amplo parentesco com o termo *Me*. Segundo Farber-Flügge, trata-se de uma palavra emprestada do acádico (*Lehnwort*) que significa “ordens culturais” e pode designar também o cargo ligado a elas, mas pertence somente ao âmbito cúltico (ordens cúlticos, “ritos”) e nunca designa algum objeto concreto. Esse significado de “cargo”, que pode ser atestado para *ĝarza*, não pode ser comprovado para *Me*, mas no sentido de “preceitos divinos”, *ĝarza* e *Me* são equivalentes.⁷⁹¹ Em EOM, *ĝarza* ocorre somente neste contexto imediato em torno de Inana, em 387.388.394.423. No contexto dos cargos e funções das divindades encarregadas por Enki nas partes anteriores do mito, não é usado nenhum termo técnico.

A resposta de Enki a essa reclamação é composta por duas partes distintas: na primeira, ele elenca qualidades e dons que ele mesmo deu a Inana (primeira lista, 424-444, principalmente atribuições tradicionalmente femininas), na segunda, enumera outras características da deusa sem falar de sua proveniência (segunda lista, 445-450, principalmente atribuições agressivas e bélicas). Tudo isso é introduzido com a tripla descrição de uma queixa do próprio Enki contra sua “filha”:

“O que deixei faltar para ti?
Senhora divina, o que deixei faltar para ti? O que poderia eu te acrescentar?
Jovem mulher Inana, o que deixei faltar para ti? O que poderia eu te acrescentar?” (425-427.437)

A conclusão do mito, muito lacunosa, passa a elogiar a bondade e a abundância vinculadas com Enlil, e uma parte irreconstruível elenca pelo menos cinco (provavelmente mais) “senhorios” (*nam.en*) de Inana, todos eles, exceto o “diadema de lápis-lazúli”, vítimas dos danos do tablete.

A interpretação tradicional desses traços do mito EOM e de Inana pode ser apresentada no exemplo de Kramer/Maier.⁷⁹² Embora lembrando da imagem geral de Enki como “deus trapalhão”, eles destacam que o presente mito apresenta seu perfil como “organizador e administrador ativo e produtivo que origina e opera os processos culturais que são essenciais para a civilização, e age de modo criativo e provido de grandes recursos”.⁷⁹³ Eles atribuem esta divergência no perfil do deus à verdadeira intenção e objetivo do autor que criou esta composição:

⁷⁹¹ FARBER-FLÜGGE, *Mythos*, 121.197-198.

⁷⁹² Para uma opção de interpretação feminista, cf., por exemplo, RUETHER, *Goddesses*, 46.

⁷⁹³ KRAMER/MAIER, 38.

Não é em primeiro lugar exaltar Enki e suas grandes obras, como se poderia presumir do fato de que isso consome quase três quartos do texto (linhas 1-365). Antes, como revela o último quarto da composição (linhas 366-final), é para justificar e validar o conjunto impressionante de poderes e prerrogativas atribuídos a Inana na formulação teológica de seus dias – em resumo, trata-se de um tipo “carta” da invenção mitológica. Tudo que precede a esta última seção não é nada mais do que o pano de fundo, um regresso que serve para introduzir a cena que inicia com a queixa de Inana acerca da negligência que ela sofreu nas mãos de Enki.⁷⁹⁴

Os autores continuam apresentando o texto do mito, com breves comentários estruturantes e com notas que explicam determinados termos e, ao chegar à linha contada por eles como 365, introduzem a parte que segue (IOM) da seguinte maneira: “... mas, houve uma divindade – a ambígua e agressiva Inana – que, segundo o nosso poeta, se sentiu negligenciada e discriminada...”⁷⁹⁵ Depois da fala de Inana, inserem outro comentário: “Até aqui a queixa amarga de Inana.”⁷⁹⁶, e ainda alertam: “Nota-se que Nanse é a única das cinco deusas às quais Enki atribuiu funções. Nenhuma das outras quatro recebeu seus poderes de Enki, e parece bastante irracional que Inana se queixasse com Enki como se ele fosse o único a ser culpado.”⁷⁹⁷ No início da resposta de Enki, eles traduzem as linhas 426.427 no plural (“O que mais podemos te acrescentar?”) e comentam: “Não é claro a quem se refere o ‘nós’ ...; talvez Enki incluía aqui os poderes e funções dadas a Inana por An e Enlil”, referindo-se para isso ao chamado “Hino Babilônico Antigo”, muito posterior, discutido no Item 3.2.2 desta tese.⁷⁹⁸ O próprio elenco das funções de Inana, da parte de Enki, é comentado pelos autores no sentido de que Enki enumerou alguns dos poderes e funções dos quais ele sabia que Inana já os estava exercendo.⁷⁹⁹

Estes comentários de Kramer/Maier permitem perceber as dificuldades que discussões sobre Inana enfrentam quando se trata da literatura interpretativa “clássica” acerca de textos sumérios. Nela, a própria tradução e edição dos textos e o grande número de notas⁸⁰⁰ acerca de dificuldades da reconstrução, da tradução e do significado dos termos absorvem tão grande parte das contribuições, que “comentários” e “interpretações” propriamente ditas se reduzem muitas vezes a pouquíssimas linhas. Além do mais, tais linhas freqüentemente apenas parafraseiam o texto ou contêm observações muito básicas. Dificilmente deixam transparecer análises mais críticas, por exemplo, em termos sócio-históricos, e aspectos de alguma espécie de análise de gênero são praticamente ausentes.⁸⁰¹ Nesse

⁷⁹⁴ Ibidem, 38. Segundo a contagem do ETCSL, os “três quartos” do mito não terminam na linha 365, mas 386, e o último quarto começa, correspondentemente, em 387 e não 366. Infelizmente, o texto reproduzido no livro de Kramer/Maier não oferece a contagem das linhas.

⁷⁹⁵ Ibidem, 53.

⁷⁹⁶ Ibidem, 55.

⁷⁹⁷ Ibidem, 221, nota 126,.

⁷⁹⁸ Ibidem, 221, nota 127, chamando o hino em questão de “Texto bilingüe”.

⁷⁹⁹ Ibidem, 56.

⁸⁰⁰ Aqui, por exemplo: 140 notas, para 17 páginas de texto de uma média de 200 palavras cada.

⁸⁰¹ Cf. também a avaliação da assiriologia por ASHER-GREVE, Feminist Research, e IDEM. Stepping into the Maelstrom: Women, Gender and Ancient Near Eastern Scholarship. In: *NiN: Journal of Gender Studies in Antiquity*, 1. Leiden: Brill, 2000, 1-13.

sentido vale destacar mais uma vez a qualidade atípica do perfil de Enki e a centralidade de Inana, registradas por Kramer/Maier, mas não acompanhadas por uma interpretação aprofundada. Sua afirmação de que o mito servia, no tempo do autor, “para justificar e validar o conjunto impressionante de poderes e prerrogativas atribuídos a Inana na formulação teológica de seus dias” é sem dúvida extremamente pertinente, mas permite pelo menos duas compreensões diferentes:

1. São os poderes de Inana que são antigos. Dada a crescente atribuição de poderes a Enki, esse fato foi sentido como um incômodo que requeria explicação e legitimação. Essa explicação reconhece os poderes de Inana, mas os legitima como derivados do poder mais fundamental de Enki, submetendo assim uma divindade feminina de poderes abrangentes a uma divindade masculina e acentuando apenas dois aspectos: atratividades tradicionalmente femininas e características agressivo-belicosas.

2. São os poderes de Enki que são antigos. Foram prejudicados por um crescente acúmulo de poderes na figura de Inana, um fato que incomoda e precisa ser explicado e legitimado. Esta explicação afirma que foi o próprio Enki que conferiu poderes a Inana e faz questão de ressaltar a conduta inadequada de Inana (queixosa, barulhenta, conforme Kramer/Maier: “agressiva” e “ambígua”) e a generosidade de Enki (e de Enlil) em abençoar a deusa com uma parte de seu poder.

Pela formulação e tendência geral da breve análise dos autores (cf. a observação de que Inana “se sentia” prejudicada e a caracterização de sua queixa como “irracional”), parece que sua afirmação deve ser interpretada, antes, na linha da segunda opção: Inana não tem motivo algum para se queixar, ao contrário, era ela que estava crescendo demasiadamente e usurpando poderes dos deuses antigos. No âmbito das hipóteses discutidos nesta tese pode-se efetivamente considerar a possibilidade de que isso seja correto, que a figura de Inana tenha experimentado um aumento de poder desmedido nos interesses do Império Sargônico. Mas pode-se também discutir a possibilidade de que isso não seja correto ou pelo menos não o único motivo, de que tenha sido principalmente o processo da patriarcalização que levou a uma sucessiva perda de seus poderes em benefício de deuses masculinos. A discussão destas duas possibilidades ficará para o final deste Item 3.3, para poder acontecer no âmbito de todos os dados disponíveis, ao passo que aqui serão apenas levantados e interpretados mais alguns destes dados.

Chama a atenção que, entre as outras divindades mencionadas, Dumuzi recebe certa caracterização tradicional como rei e amigo de An (duas vezes), mas que sua caracterização mais

acentuada acontece na base de sua relação com Inana (358-367). Ele é o “genro amado de Suen” por ser o “santo esposo”⁸⁰² de Inana”, e a caracterização dela como “Senhora Divina” e “Senhora dos grandes *Me*” parece ter mais peso do que a caracterização do próprio Dumuzi. Também a extensão do seu nome, Ušumgalana, é quase sempre usada para destacar sua relação especial com Inana.⁸⁰³ Esta definição do esposo a partir da esposa e em dependência dela é algo extremamente descomum em sistemas patriarcais e indica grandes e antigos poderes autônomos de Inana.

Na quarta parte do mito, IOM, destaca-se a caracterização descomum de Inana como “grande mulher do céu” (*munus gal an.na.ke₄*, 388). O epíteto normal de Inana em relação com o céu é “Senhora do Céu” ou até “Grande Senhora do Céu” (*nin*, senhora no sentido de “rainha”), e não simplesmente “mulher” (*munus*, também em 393.422: “Por que trataste só a mim, a mulher, diferente?”). Aqui, a combinação causa a impressão de visar um rebaixamento da autonomia e do poder de Inana. Isso combina também com a menção explícita de seu choro que a retrata como uma mulher desprotegida e prejudicada pela concorrência de outras mulheres (deusas que receberam, da parte de deuses, cargos e funções) e que recorre à proteção e autoridade masculinas para conseguir algo que ela considera de seu direito, mas que não consegue alcançar por si mesma. A mesma lógica evidencia-se na resposta de Enki que insinua no seu início a paciência forçada de um pai bondoso que se sabe injustamente acusado pela criança indomável. Tal tipo de reações – choro, queixa e reclamação da parte da inferior Inana e uma manifestação de resignação, cansaço ou aborrecimento acerca de seu comportamento da parte da superior divindade masculina – é recorrente em conflitos que envolvem esta deusa, como mostrou a análise de leE e como mostrará a análise de leI.

Também chama a atenção que muitas das atribuições e caracterizações mencionadas de Inana, principalmente na primeira lista (424-444), não têm nada a ver com “funções”. Parece que Enki desvia o assunto daquilo que é reclamado (e possivelmente falta de fato) para aquilo que existe (e nem foi reclamado). A primeira caracterização pode até ter uma função polêmica: Enki acaba de mencionar a deusa “de silêncio reverente” Uttu, acaba de deixar claro que ele se sente injustamente acusado pelo “choro” e a “queixa” de Inana, e a primeira coisa que lembra a ela é que foi ele que lhe deu “falar como uma mulher de voz agradável”. Também outras atribuições dizem antes respeito a “enfeites” e trabalhos ou ofícios femininos tradicionais que geralmente não são atribuídos a Inana.

⁸⁰² *kug dam*, um atributo comum de Dumuzi, ao lado de *nitalam* (“noivo”, “esposo”).

⁸⁰³ Cf. a discussão do significado e do vínculo com tamareiro e tamareira acima, no Item 2.1.1.2.

Com vista a todos estes dados e suas possíveis interpretações parece-me que a figura de Inana construída neste mito está marcada por dois aspectos: em EOM, sua total ausência na ordem cósmica estabelecida no momento da criação, o que é impossível diante da extrema antigüidade e popularidade de seu culto, e, em IOM, uma caracterização marcada pelos pólos “extremamente tradicional-feminina” e “extremamente belicoso-agressiva”. A ponte entre esses dois aspectos foi construída através do elemento de sua queixa e da reivindicação de seus direitos e poderes que só podem ser compreendidas como queixas e reivindicações de pessoas históricas beneficiadas por estes aspectos do perfil de Inana que exercem uma resistência muito bem articulada contra a manipulação desses poderes e benefícios. Veremos mais adiante como esta compreensão se encaixa no quadro geral elaborado nesta tese, e voltemos para o tema central deste Item, “Inana e os *Me*”.

3.3.3.3 A imagem de Enki: “trapalhão” e sofrendo de complexos de inferioridade

Com Inana aproximando-se rapidamente de Eridu, entra em cena Enki (B9-C14), e isso nos deixa novamente diante do problema encontrado na introdução: entender a cena inocentemente, ou entendê-la condicionados/as por uma opinião pré-concebida? A primeira opção permite perceber nela tão-somente os preparativos para o encontro (amoroso?), da parte de Enki, mas a segunda percebe Enki já “na defesa”, preparando-se cuidadosamente para deixar Inana à vontade, para ele não ficar em posição de desvantagem diante da maquinação dela. Parece-me novamente que o tradutor do ETCSL optou pela segunda possibilidade, porque traduziu na linha B12: “*Enki... knew all about her enterprise*”, “sabia tudo sobre seu empreendimento”, semelhante a Farber: “*knew everything (about her plot)*”, “sabia tudo (sobre sua maquinação)”⁸⁰⁴. Contudo, o texto sumério diz meramente: “Enki, o Rei do Abzu, sabia tudo” (*den.ki lugal abzu.ke₄ niĝ₂.nem.e zu.a*) quando Inana ainda estava a caminho. Os acréscimos e as palavras escolhidas pelos tradutores causam de novo a impressão de que Inana estivesse forjando uma situação para se aproveitar dela. Também neste caso deixarei a explicitação de minha própria opinião para depois do levantamento de outros dados que cria um contexto maior.

Contudo, é preciso comentar aqui a tripla afirmação da onisciência de Enki e confrontá-la com os acontecimentos descritos na versão da composição que está à disposição da pesquisa: ele conhece todos os *Me*, ele conhece o coração das divindades, ele sabe “tudo” antes de Inana sequer entrar na

⁸⁰⁴ FARBER, Gertrud. “Inanna and Enki” in Geneva: a Sumerian Myth Revisited. In: *Journal of Near Eastern Studies*, v.54. Chicago: University of Chicago Press, 1995, 290. Nota-se que, a partir de 1995, o nome desta autora mudou de “Gertrud Farber-Flügge” para “Gertrud Farber”.

sua casa (B9.10.12, sempre com o verbo *zu*, “conhecer, saber”). Esta caracterização combina com outra, que parece ser quase um epíteto de Enki: ele é de “entendimento incomparável” (B9). Juntas reforçam a imagem de Enki construída em muitos mitos sumérios e acádicos e perpetuada na maior parte da pesquisa moderna: Enki é o “Deus da Sabedoria”. Já encontramos esta imagem em EOM – lembremos da caracterização formulada por Kramer/Maier: “organizador e administrador ativo e produtivo que origina e opera os processos culturais que são essenciais para a civilização, e age de modo criativo e provido de grandes recursos”⁸⁰⁵.

Infelizmente, um grande número de incidentes põe em xeque esta imagem de Enki e revela esse deus antes como uma divindade mal realizada, mal sucedida e até malvista na “Assembléia das Divindades”, devido a suas constantes ações e reações inadequadas. Antes de documentar esta imagem “alternativa” por meio de outra literatura, suméria e moderna, convém verificá-la na própria composição aqui interpretada.

Depois dos preparativos perfeitos, o próprio banquete de Inana e Enki revela as imperfeições do deus, ao adquirir um caráter que é explicitamente descrito como “competição” entre o deus e a deusa (C30). Embora a grande lacuna no texto nos prive do conhecimento de detalhes, não pode haver dúvida sobre a vencedora e o perdedor. Quando Inana já está em pé, trabalhando para registrar e embarcar os *Me* recebidos de Enki (E1-36, cf. D1-27), Enki, o “grande Senhor” (F11), o “Rei” (F13), encontra-se ainda prostrado e “inconsciente”. E apenas quando Inana já está viajando rumo a Uruk, Enki consegue, com certa dificuldade e graças ao seu vizir Isimud, “ficar sabendo de tudo” (F1-13).

Aqui, o destaque está em “ficar” sabendo: “À medida que os efeitos da cerveja passaram daquele que tinha bebido cerveja, daquele que tinha bebido cerveja, à medida que os efeitos da cerveja deixaram Pai Enki que tinha bebido cerveja” (F9-12), volta a ele não porventura o domínio de sua sabedoria e onisciência e de sua clarividência que o fizesse lembrar e entender o que aconteceu. Ao contrário: Enki, o todo-poderoso e todo-sábio, precisa ser informado por seu vizir Isimud daquilo que fez enquanto estava bêbado, precisa da confirmação de cada *Me* entregue e precisa, sobretudo, sete vezes da informação sobre o paradeiro de Inana. Parece que, neste esforço de se dar conta do acontecido, nem a “rã porteira”, a serviço de Enki, sai ilesa. Em todo o caso, as instruções recebidas por ela e por outros animais e seres míticos não conseguiram evitar a “perda” dos *Me* ou realizar sua recaptura (F1-H178).

⁸⁰⁵ KRAMER/MAIER, 38, cf. acima, Item 3.3.2.2.

É de pouco consolo que a “arma” do duelo que fez Enki “perder” os *Me* apenas parece ter sido mal escolhida, por ter aparentemente maior afinidade com Inana do que com ele: as bebidas ingeridas durante o banquete são cerveja comum (*kaš*) e “cerveja doce” (*kurun*), provavelmente mosto de tâmaras (C28). Além de a produção de “cerveja em abundância” ser o último poder cósmico atribuído a Inana, na quarta lista dos *Me*: “tu trouxeste tudo de (...) majestoso/a (...) fazer cerveja (...) gotejar” (J106), sua tradicional ligação com a “taverna”, a “casa de cerveja”, e também com a tamareira e com tâmaras, aponta nesta direção. Esta é não somente uma intuição minha, mas também de Bendt Alster que comenta a viagem de Isimud para inspecionar os *Me* depositados em Uruk (cf. H257-266 e J106):

Isimud chega e reconhece claramente o fato de que Inana conseguiu obter as normas culturais (...), a última das quais se demonstra agora como relacionada com a preparação de cerveja, o que obviamente inclui um aspecto bastante sarcástico: sendo que foi o uso excessivo de cerveja que tornou Enki suficientemente estúpido para dar as normas culturais a Inana, esta agora precisa receber a cerveja como se estivesse recebendo de volta o que é dela! (*Inanna must now receive the beer as if she is getting her own back!*)⁸⁰⁶

Também é de pouco consolo que a fidelidade e longevidência de Isimud façam com que a procura das informações necessárias fosse bem sucedida, porque o resto, planejado e acionado por Enki (a sétupla tentativa de roubar os *Me* de Inana, H1-217), é extremamente mal sucedido. Inana, sua vizira Ninšubur, o Barco do Céu e os *Me* nele embarcados estão imunes contra os ataques de todos os monstros e outros seres subordinados a Enki, provenientes principalmente da esfera aquática. Essa imunidade se deve a uma simples “magia” que é descrita como “não tocar a água” e que mostra uma bela cooperação entre Inana e sua vizira Ninšubur, cuja execução fiel das instruções de sua senhora salvou a situação aqui e salvou a própria Inana em Iel⁸⁰⁷. De novo, Enki não tem poder algum sobre Inana, nem sobre os seres de seu próprio domínio aquático, e ele se sai extremamente mal nos repetidos diálogos entre Isimud e Inana. Esses diálogos são mais um exemplo de que Inana se queixa com uma divindade masculina por causa de uma injustiça sofrida, e podem também ser considerados, por assim dizer, como contraponto a outros diálogos nos quais uma divindade masculina se queixa de Inana. As acusações de Inana contra Enki, de ter alterado sua promessa, agido fraudulentamente, jurado falso e não honrado sua palavra, devem estar baseadas em fatos ocorridos nas partes perdidas

⁸⁰⁶ ALSTER, Interpretation, 24. Esta avaliação é tanto mais notável quanto o próprio Alster lembra dois elementos que ajudam na interpretação. Ele lembra que, em certas culturas, a embriaguez é o aspecto complementar da sabedoria (ibidem, 29), embora ele não consiga transformar isso em um ponto efetivamente positivo na imagem de Enki. E ele lembra que o sumério enfatiza elementos colocando-os no fim de uma seqüência, para aumentar o suspense e a importância, o que deixa o *Me* da cerveja no topo da hierarquia dos dons culturais divinos (ibidem, 22-23). É também notável que Alster reconhece aqui algo que outros/as autores/as deixam de reconhecer ou até de perceber: o último *Me* elencado neste mito é o *Me* da produção de cerveja, com tanta abundância que fica “gotejando”. Isso contrasta tanto com WOLKSTEIN/KRAMER, 26, como com Farber-Flügge que consideram como último *Me* mencionado o *Me* (ilegível) de J105. FARBER-FLÜGGE, *Mythos*, 115, argumenta que é duvidoso se J106 contenha um *Me*, apesar da fórmula “tu trouxeste”, porque não obedece ao esquema até aqui observado e contém outra forma verbal. Segundo Alster, isso se explica pela posição de destaque deste *Me* no fim da lista.

⁸⁰⁷ Para Ninšubur em geral e para sua relação com Inana, cf. abaixo, Item 3.4.3.5.

da descrição do banquete, mas são credenciadas pelas repetidas palavras preservadas: “Em nome do meu poder, em nome do meu Abzu, eu darei a Santa Inana, minha filha...” (cf. D1-27).

Todos estes detalhes, que tornam difícil reconhecer, neste mito, em Enki a imagem de um “Deus da Sabedoria”, estão em estreita sintonia com o fato de Enki ter-se metido repetidas vezes em competições parecidas que deram resultados lamentáveis e de ele, também em várias outras situações, ter-se comprovado como tolo e trapalhão.

Cenas de banquetes de divindades que ocasionalmente se empanturram de comida e bebida a ponto de passarem mal não são raras nas mitologias do Antigo Oriente.⁸⁰⁸ Por isso, não seria justo atribuir somente a Enki – e ainda como sinal de inferioridade – algo que é uma fraqueza geral das divindades desta região do mundo e que pode ser compreendido muito bem ao considerar a condição humana de viver constantemente os contrastes entre desertos e oásis, tempos de fome e coletas abundantes, rações cotidianas miseráveis e “cerveja gratuita jorrando da fonte da praça” em dias de festas públicas. E há situações em que a atitude de Enki de não prejudicar tais momentos de abundância pode até ser sinal de uma sabedoria muito mais profunda do que a comum. Refiro-me ao fato de Enki boicotar as decisões da Assembléia das Divindades de matar a humanidade barulhenta e maçante num dilúvio: ele quebra o juramento de sigilo, avisa Atrahasis (o “Super-Sábio”, conforme o significado de seu nome) e ensina-o a construir uma arca, possibilitando assim a sobrevivência de alguns exemplares da espécie humana. À medida que os outros exemplares da espécie morrem, as divindades ficam desorientadas e desesperadas e começam a chorar de fome e, quando Atrahasis lhes faz a primeira oferta após seu desembarque em terra firme, caem sobre ela “como moscas”. Mas isso não permite desconsiderar o fato de Enki ter desobedecido duas vezes às decisões tomadas, aqui e antes, pondo fim à praga jogada contra a humanidade e atraindo sobre si a ira das outras divindades.⁸⁰⁹ Uma falta de respeito parlamentar parecida observa-se em Iel: a Assembléia das Divindades decreta a morte de Inana; Enlil e Ninlil respeitam a decisão, mas Enki a desrespeita, fornecendo o meio para ressuscitar Inana.⁸¹⁰ Portanto, no mínimo, Enki deve ser considerado como

⁸⁰⁸ Para Ugarit (deus El), cf. JIRKU, Anton: *Kanaanäische Mythen und Epen aus Ras Shamra-Ugarit*. Gütersloh: Mohn, 1962, 141p; para banquetes em geral, cf. acima, Item 2.1.4.2, e para a discussão de Enki em banquetes: GLASSNER, Jean-Jacques. Inanna et les me. In: ELLIS, Maria de Jong (org.). *Nippur at the centennial: papers read at the 35. Rencontre Assyriologique Internationale, Philadelphia 1988*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1992, 56-57.78-79.

⁸⁰⁹ Cf. este resumo do mito de Atrahasis em sua edição crítica: LAMBERT, Wilfred G.; MILLARD, A. R. *Atra-hasis: the Babylonian story of the flood*. Oxford: Clarendon, 1969, 198p. Cf. também minhas discussões mais amplas desse fenômeno em OTTERMANN, Mito de Criação, 4-6.

⁸¹⁰ Cf. ETCSL 1.4.1, 164-172.217-253, minha tradução no Item 2.3.7 do Anexo, e a discussão abaixo, Item 3.4. Cf. também a especulação de WILCKE, *Opposition*, 64, de que esta oposição a decisões da Assembléia e de Enlil e Ninlil poderia ser um reflexo da posição de agrupamentos políticos em torno de Enki e Eridu que estariam em contraste com agrupamentos de Nipur e de Ur.

irreverente, indisciplinado e malvisto no colégio das grandes divindades (onde ele parece ter penetrado como arrivista, cf. abaixo).

Outro mito, muito mais antigo que o de Atrahasis, “Enki e Ninhursag”⁸¹¹, mostra Enki em Dilmun, uma terra sem males (sem trabalho, sem dores, sem envelhecimento, sem matanças, sem choro, e cheia de água, comida e minérios), espiando seis deusas e engravidando-as, contra a vontade delas (o que obviamente não foi considerado como um mal), por último Uttu.⁸¹² Uttu começa a cultivar várias plantas que recebeu de Enki e, quando este se dá conta de que não foi ele que lhes determinou seus destinos, prova cada uma, inclusive plantas “proibidas”, e assim faz o mal chegar a esta terra. Envenenado pelas plantas não comestíveis, ele mesmo é a primeira vítima dos males que se espalham, e Enlil, com ajuda de uma raposa, precisa chamar Ninhursag para curar, um por um, os doze males no corpo de Enki e assim salvá-lo (190-281). Kramer/Maier resumem a imagem de Enki neste mito como “impulsionado pelo sexo (*sex-driven*), engravidando deusa após deusa, e tolo o suficiente (*foolish enough*) para comer plantas proibidas e atrair sobre si mesmo a maldição da morte”.⁸¹³ Mesmo considerando que as repetidas relações sexuais, inclusive com sua filha, neta, bisneta e tataraneta, podem ser símbolo da força vital divina que se espalha pelas gerações, o modo como Enki é descrito à espreita de moças bonitas e as consegue, contra os explícitos alertas de suas mães, mostra-o como extremamente machista e sem qualquer respeito pela metade feminina da sociedade divina. Também é notável que o verdadeiro conhecimento e a verdadeira sabedoria, que combatem o mal e restauram a vida, não são dele (ao contrário, foi ele que trouxe ao mundo todos os males), e sim de Ninhursag que trabalha com competência e afinho para salvar Enki da morte. Esta observação está em sintonia com outras observações que constataam um conflito de poder entre Enki e Ninhursag que deve ser compreendido no contexto da patriarcalização da religião suméria.⁸¹⁴

Outro mito ainda, “Enki e Ninmah” (ETCSL 1.1.2), mostra Enki dormindo tranquilamente enquanto ocorre à sua porta um barulhento motim das divindades menores, e enquanto as divindades maiores estão chorando e acusando-o de ser o verdadeiro culpado dessa desordem. O motim faz parte da greve declarada pelas divindades menores por causa das condições “desumanas” do trabalho que precisavam executar para manter as divindades maiores, e o choro destes últimos expressa seu medo de perder a mão-de-obra barata e de precisar se sustentar com suas próprias mãos (1-18). É precisa a intervenção de Namma, a mãe de Enki, para este finalmente acordar, tomar conhecimento da situação

⁸¹¹ ETCSL 1.1.1; Ninhursag pode ser outro nome de Ninmah.

⁸¹² São elas: Ninsikila, Nintur = Ninhursag, Ninnisig (filha de Ninhursag), Ninkura (filha de Ninnisig), Ninimma (filha de Ninkura) e Uttu (filha de Ninimma), cf. ETCSL 1.1.1, 1-189.

⁸¹³ KRAMER/MAIER, 38.

⁸¹⁴ Cf. KRAMER, Enki, 103-104.105-106. Seria interessante analisar, nesses aspectos, as semelhanças entre ele e Enlil.

e começar a resolvê-la, criando a humanidade para se tornar escrava das divindades maiores e assim libertar as divindades menores de sua fadiga. Contudo, deve-se notar que este plano genial não era dele, e sim de sua mãe que sugeriu a criação de um “substituto” e que é prontamente encarregada por Enki com a execução do projeto (19-43). De Enki é apenas o elogio das divindades maiores, inclusive o reconhecimento de que ele possui o *Me* de determinar destinos (44-51), proferido durante o banquete oferecido por Enki para comemorar a vitória. Contudo, durante este mesmo banquete, Ninmah_h propõe uma espécie de competição: encontrar algum destino (alguma “utilidade”) para as várias criaturas defeituosas que ambos produzirão em seguida (52-91). O desfecho da competição é ambíguo: Enki produz, por último, um ser tão monstruoso que Ninmah_h não consegue encontrar um lugar social para ele (92-110). Uma corrente do texto parece interpretar isso como derrota de Enki (insinuando que a idéia original era uma competição de produzir um grande número de variedades “úteis”), uma outra, a dominante, parece interpretá-lo como derrota de Ninmah_h (que não conseguiu determinar o destino da última criatura). Esta tensão expressa-se também na maldição proferida por Ninmah_h contra Enki e “passivamente aceita”⁸¹⁵ por ele, na qual a deusa reclama que foi silenciada, desapropriada de casa e descendência, e afugentada por forças maiores (do lado de Enki?).⁸¹⁶ Novamente são Kramer/Maier que resumem acertadamente a imagem de Enki neste mito:

...um deus indolente, dorminhoco (*indolent, torpid*) que precisa ser acordado de sua soneca por sua mãe para socorrer seus deuses companheiros e libertá-los do trabalho duro ao qual eram obrigados – um deus tolo o suficiente (*foolish enough*) para se deixar seduzir para uma competição que acaba na criação desastrosa de desajustados e aleijados.⁸¹⁷

3.3.3.4 Os conflitos em torno de Inana documentados em leM e IOM

Os exemplos acima aduzidos, aos quais poderiam ser acrescentados ainda outros menores, deixam uma imagem tão deprimente de Enki e fazem-no parecer um deus tão desajustado e desastroso que me parece inútil tentar construir algum sentido positivo a partir de sua imagem de “trapalhão”, uma estratégia que poderia ser usada a exemplo de certas figuras mitológicas da categoria “*trickster*”⁸¹⁸. Não consigo conceber a idéia de que essa imagem teria sido a imagem autêntica e

⁸¹⁵ Assim o comentário de KRAMER, Enki, 106, que explicitamente chama a atenção para este detalhe.

⁸¹⁶ ETCSL 1.1.2, 112-129: Ninmah_h respondeu a Enki: “(9 linhas fragmentárias) Tu entraste (...). Olha, tu não moras no céu, tu não moras na terra, tu não saís para olhar para o País. Onde tu não moras, mas onde a minha casa é construída, tuas palavras não podem ser escutadas. Onde tu não vives, mas onde a minha cidade é construída, eu sou silenciada. Minha cidade é arruinada, minha casa é destruída, minha criança foi levada presa. Sou uma fugitiva que precisa sair da Ekur, nem eu fui capaz de escapar da tua mão.” Enki respondeu a Ninmah_h: “Quem poderia alterar as palavras que deixaram tua boca?...”.

⁸¹⁷ KRAMER/MAIER, 38. Cf. para uma interpretação do problema aqui aludido também: RUETHER, *Goddesses*, 43.

⁸¹⁸ *Tricksters*, seres míticos que pregam peças (*tricks*) ou conseguem o que querem através de truques, muitas vezes em benefício maior do que apenas seu próprio, são conhecidos em culturas do mundo inteiro. No Antigo Oriente, a própria Inana às vezes é avaliada assim, e uma parte de sua conduta aqui narrada poderia ser qualificada em termos dessa

original desta divindade, elaborada por adoradores (fiéis comuns e/ou um sacerdócio também atuando teologicamente) que realizavam o seu culto com naturalidade e tranquilidade. Considero imperativo supor um processo de desconfiguração e distorção de alguma outra imagem de Enki que fosse mais autêntica e original, menos pejorativa e ridícula, e localizar esse processo no âmbito de uma conjuntura histórica concreta. Felizmente, há uma (e somente uma) conjuntura que corresponde ao conjunto dos dados levantados neste Item 3.3.2. Refiro-me à época de Urnammu, fundador da dinastia de Ur III, que se tornou “rei de Ur” e “rei da Suméria-Acâdia”, construindo e consolidando seu império através de alianças políticas e religiosas. Aqui basta lembrar dos dados aduzidos e discutidos acima, no Item 3.3.1.3, que mostram como essa época era propícia para a promoção de uma imagem mais abrangente de Enki e para conseqüentes conflitos e polêmicas em torno dele. Por sinal, exatamente a composição leM encaixa-se perfeitamente nesta época, devido à menção do “Leão de Eridu” (C11), da estátua de um leão colocada no templo de Enki construído a mando de Urnammu.⁸¹⁹ Ainda que esta menção não precise significar que todo o mito em sua forma atual provenha somente desta época, ela é um indício de que esta fase do templo e culto de Eridu teve sua influência sobre ele.⁸²⁰

Supor o processo de modificações na imagem de Enki na época de Ur III é também a proposta de Kramer, num artigo muito instrutivo sobre o “complexo de inferioridade” de Enki que aborda os conflitos de poder que este deus teve tanto com Enlil como com Ninhursag. Depois de um abrangente resumo de “toda a adoração e glorificação” de Enki, ele afirma:

...o fato é que a ambição de Enki foi maior do que aquilo que ele conseguiu, e que ele fracassou em ganhar a posição suprema por ele cobiçada. Como resultado, ele pode ser considerado como alguém que sofreu de um complexo de inferioridade e que carregou sobre seus ombros uma marca, ao longo de uma grande parte da história suméria.⁸²¹

Esta formulação lembra uma outra do mesmo autor, de que Inana foi uma deusa bem sucedida na maioria de suas brigas pelo poder.⁸²² No entanto, aqui, diferentemente do caso de Inana, ele explicita seu pensamento em termos sócio-históricos:

categoria; cf. FONTAINE, Carole R. The deceptive goddess in Ancient Near Eastern myth: Inanna and Inanaš. In: *Semeia*, 42. Atlanta: Scholars, 1988, 84-106. Nas culturas das ameríndias destacam-se, por exemplo, no Brasil, o Exu e o Saci Pererê (uma variante do Yaci-Yaterê guarani), o tlacuache (mucuri) na América Central, e o coioote dos sioux e de outros povos indígenas norte-americanos – ainda não descobri figuras femininas.

⁸¹⁹ FALKENSTEIN, Adam. *The Sumerian Temple City*. Los Angeles: Undena, 1974, 15.

⁸²⁰ FARBER-FLÜGGE, *Mythos*, 6-7, uma das pouquíssimas pessoas que procuram localizar o surgimento do mito em termos da história da literatura, oferece duas opções acerca do motivo de sua formação (sem se definir em favor de uma delas): a explicação etiológica da ascensão cultural de Uruk, o que apontaria para uma data bastante antiga, e a explicação de um termo antigo e apenas parcialmente compreendido (os *Me*), o que apontaria para uma data bastante tardia. A primeira opção parece-me improvável porque localizaria esta composição extremamente complexa nas épocas de PU ou início de PDI que ainda não dispunham de meios para a elaboração de tal literatura. A segunda parece-me improvável por causa da comprovada centralidade do conceito dos *Me*, e infeliz por carecer de qualquer dado sócio-histórico concreto. Além disso, escrevendo em 1973 e não utilizando nenhum instrumental de análise feminista, ela ainda não tinha à sua disposição critérios para uma proposta concreta que pode ser oferecida nesta tese.

⁸²¹ KRAMER, Enki, 103.

Naturalmente, na verdade não é ao deus que deveria ser atribuído esse estado psicológico infeliz, mas aos seus criadores: os teólogos, sacerdotes e poetas de Eridu que conceberam sua existência, designaram-lhe vastos poderes e prerrogativas e se esforçaram muito para conseguir para ele uma posição de liderança no panteão, mas apenas com sucesso parcial. Pois (...) entraram em conflito com os sacerdotes e teólogos de Nipur que tinham concebido e propagado um panteão nacional, no qual os deuses An, Enlil e Nin_hursağ eram as divindades supremas, e que olharam com pouca simpatia para um intruso que “cotovelou” (*muscling in*) seu território adentro. É verdade (...) que os teólogos de Eridu efetivamente conseguiram fazer de Enki o terceiro na hierarquia divina, depois de An e Enlil, e precedendo Nin_hursağ [A nota 1 retifica que ele era efetivamente o segundo, já que An e Enlil eram praticamente idênticos.]. Entretanto, apesar de toda esta vitória parcial, eles nunca se sentiram muito seguros sobre a posição venerável de Enki, e assim mantinham levantada uma constante barreira de propaganda poética, mitopoética, proclamando, glorificando e bendizendo os amplos dons e alcances de Enki.⁸²³

Curiosamente, os muitos dados aduzidos por Kramer para mostrar esta “inferioridade” de Enki referem-se aos seus conflitos com Enlil e com Nin_hursağ, sem mencionar os simultâneos conflitos com Inana (lembramos que Enki não deslocou apenas Nin_hursağ de sua posição na hierarquia divina, mas especialmente Inana: com o decorrer dos séculos, o antigo *ranking* cósmico “An – Enlil – Inana – Enki...” mudou para “An – Enlil – Nin – Enki – Sin – Šamaš – Adad – Ištar...”.⁸²⁴ Portanto, sugiro ampliar a reflexão esboçada por Kramer também para os conflitos que Enki teve com Inana. Sugiro também fazer isso incluindo o dado comprovado acima de que, na realidade histórico-teológica da Suméria, várias divindades eram caracterizadas como guardiões de *Me*. Assim percebe-se que leM é apenas uma tradição entre muitas outras que mostra tanto Enki como Inana nesta qualidade, e que esta aparente contradição não pode ser explicada na base de dados endógenos (“Inana roubou os *Me* de Enki”), mas somente na base de uma análise sócio-histórica para as quais finalmente temos à disposição todos os dados necessários.

Proponho entender a composição leM, tal qual a conhecemos hoje, como fruto de processos que podem ser caracterizados em termos de história de tradição e história de redação. Julgo provável que a versão original do mito era não-polêmica, que narrava “inocentemente” a viagem de Inana, de Uruk para Eridu, para receber os *Me* da mão de Enki, da mesma maneira como outro mito menciona que o próprio Enki fez uma viagem de Eridu para Nipur, para receber os *Me* da mão de Enlil (EOM 65-72, cf. a discussão acima)⁸²⁵. Até julgo possível contar com uma versão ainda mais original que narrava tão-somente uma “visita social” de Inana ao seu colega vizinho (indo para a casa dele como se ia para a casa de uma amiga, uma colega, cf. leM C25-26), sem necessariamente vincular este acontecimento com um mito sobre o depósito solene e festivo dos *Me* na Eana que pode ter sido um mito independente e pertencente ao ciclo de mitos em torno da construção e dedicação da Eana.

⁸²² Cf. acima, Item 2.6; KRAMER, Poets, 16; e especialmente abaixo, as Conclusões desta tese.

⁸²³ KRAMER, Enki, 103-104.

⁸²⁴ Cf. acima, Item 2.5.

⁸²⁵ Também é perfeitamente possível que tenha existido um mito que contava este pormenor mais detalhadamente, uma espécie de outra “Viagem de Enki a Nipur”.

Acerca da pergunta mais crucial sobre o “por que” e o “por quem” da configuração atual de leM, ou seja, sobre os círculos portadores desta versão e os seus motivos e interesses, julgo necessário considerar duas possibilidades. É possível que tenham sido círculos interessados na figura e no culto de Enki, por exemplo: seu sacerdócio ou uma corte que favorecia este culto e este sacerdócio, ou as autoridades em geral da cidade de Eridu etc. Mas também é possível que tenham sido círculos interessados na figura e no culto de Inana: o sacerdócio *dela*, uma corte favorável ao culto e sacerdócio *dela*, as autoridades em geral da cidade de *Uruk*. E, dada a ampla divulgação e importância pansuméria (e acádica) de Inana e de seu culto, e dada sua qualidade de divindade *feminina*, considero bem possível que tenham sido, sobretudo, *mulheres* em geral que, dentro do (crescente) caráter quiriarcial da sociedade suméria, tinham na figura e no culto de Inana um “nicho” de identificação e de poder que estava sempre mais ameaçado e reprimido e, por conseguinte, sempre mais sujeito a polêmicas e a reações conflitivas e de resistência. Neste contexto é preciso lembrar também a forte manipulação que o perfil de Inana sofreu com a invasão da Suméria por Sargão de Acad e seu império, uma invasão cujas conseqüências políticas formais foram revertidas depois de 150 anos, mas cujas conseqüências culturais eram irreversíveis. Vimos que foi principalmente Enheduana que moldou a figura de Inana de modo altamente polêmico, e que um elemento particularmente acentuado neste processo foi o perfil de Inana como “Senhora de todos os *Me*”, com especial destaque para os *Me* bélicos e seu caráter “terrível”.⁸²⁶ Considero muito natural e sadia a possível reação de alguma linha teológica suméria contra esta teologia desenvolvida por uma intrusa imperialista que manipulou o perfil de Inana no sentido de uma tendência quase monoteísta e acentuadamente hierárquica que estava propagando essa deusa como única e todo-poderosa.

Verificando a primeira possibilidade, a intervenção de círculos pró-Enki, esbarra-se num problema sério. No caso de leM, é difícil imaginar que o sacerdócio⁸²⁷ de alguma divindade teria prestado um “serviço contra” tão desastroso, deixando sua divindade com uma imagem tão negativa como aconteceu aqui. Sobretudo é difícil imaginar que não se teria imediatamente “queimado os livros” (despedaçado os tabletes) que continham os primeiros esboços de tal imagem. Entretanto, a suposição da autoria de círculos pró-Enki tem sua lógica no caso do outro mito aqui discutido, EOM. Considero possível que, na sua versão original (que deve ter ido até a linha 386 e depois passado para fórmulas conclusivas), realmente foi omitida uma atribuição de poderes e funções a Inana. Isso pode ter sido

⁸²⁶ Cf. acima, os Itens 1.3.4.4, 3.2.2 e especialmente 3.3.1.6.

⁸²⁷ Entendo sacerdócio, no caso concreto da Suméria e da Mesopotâmia em geral, sempre simultaneamente como “teologorato”. Esta coincidência de funções, saberes e poderes evidencia-se na ampla identificação de “sacerdotes” e “escribas”, e também concretamente, por exemplo, na pessoa de Enheduana.

uma reação contra o destaque enheduanense, exagerado e malvisto, de Inana como “Senhora de todos os *Me*”. E deve ter sido, sobretudo, uma tentativa de fazer Enki subir na posição hierárquica, em detrimento de divindades femininas (tanto *Ninhursag* como Inana).

No entanto, essa estratégia de silenciar e ocultar Inana e seus poderes falhou: o círculo teológico de Enki viu-se confrontado com reclamações e reivindicações do círculo de Inana – e provavelmente de mulheres em geral – que não aceitavam passiva e caladamente as humilhações e os prejuízos causados pela negligência de sua deusa. A solução encontrada nos círculos pró-Enki foi acrescentar o mito IOM, ou seja, as linhas 387-450 da atual composição EOM. Considero este texto o eco fiel de protestos do sacerdócio e de adoradoras/es comuns de Inana: “Somos de Santa Inana – cadê as nossas funções?! Cadê os nossos direitos?! Por que fomos tratadas/os diferentes, porventura por sermos mulheres, por sermos do lado de uma divindade mulher?” (cf. 391-394.422-423). Parece-me muito comum, quando protestos e reivindicações vêm do lado já enfraquecido por outros ataques parecidos, a resposta do lado mais poderoso sair como saiu: “Mas gente, pelo amor de Deus, o que deixamos faltar para vocês? Que mais vocês poderiam querer? Vocês já têm tudo que torna a mulher bela e agradável e laboriosa! Vocês até têm tudo que torna a mulher feia e desagradável e destruidora!” Traduzido em linguagem acadêmica: diante da reivindicação de ter sua deusa incluída no registro oficial dos direitos e poderes da ordem cósmica, as/os partidárias/os de Inana conquistaram a vitória dessa inclusão, mas ela acabou sendo uma vitória mesclada com preconceitos machistas acerca daquilo que convém e que não convém para “a” mulher. Tudo isso mostra que a formulação do texto IOM deve ser considerada obra de círculos pró-Enki.

Em contraste, os textos afins em *leM* não evidenciam o que acabei de caracterizar como “vitória mesclada com preconceitos machistas”. Esse fato leva à conclusão de que, aqui, não se trata de um “serviço contra” produzido inadvertidamente pelo círculo teológico de Enki, mas de um legítimo “serviço pró”, ou seja: de uma teologia em favor de Inana, consciente e deliberadamente construída pelo círculo teológico dela. Já que ela tinha ganhado a fama de ser agressiva e de empregar qualquer meio para preservar e/ou reconquistar seus direitos, por que não se aproveitar disso para deixar Enki numa situação ridícula quando o sacerdócio dele começou a afirmar que o único dono legítimo dos *Me* era ele? Segundo todos os dados à disposição, é bem possível entender que, diante dessa afronta, o sacerdócio de Inana tenha retomado um antigo mito sobre uma visita de Inana a Eridu, e um antigo mito sobre o depósito dos *Me* em Uruk⁸²⁸, para enfrentar a nova teologia da superioridade de Enki e

⁸²⁸ Farber, a melhor conhecedora do mito *leM*, sugere em uma de suas mais recentes discussões que tenham circulado versões diferentes de uma composição acerca de Inana e Enki, já que o fragmento discutido no artigo em questão coincide

para resistir contra a perda de poder que esta significava para Inana e os círculos vinculados a ela. Já que não era realista imaginar que seria possível reverter o processo geral da hierarquização e da patriarcalização da religião suméria – no caso concreto, a ascensão de Enki e o rebaixamento de Inana – fizeram, com grande astúcia e competência, aquilo que *era* possível: construíram a partir de mitos antigos a narrativa “Inana e os Me” que mostra como esta deusa soube muito bem defender o que era legitimamente dela e como seus próprios adversários (que alteraram suas promessas, agiram com fraude e falsidade, juraram falso, não honraram sua palavra etc.)⁸²⁹ eram obrigados a reconhecer o sucesso disso.

Estas considerações levam finalmente ao terceiro complexo temático onde Inana briga pelos seus direitos e até pela sua própria sobrevivência, num imaginário determinado por conceitos de “morte” e “ressurreição”: o imaginário do *kur*, aqui em sua concretização como “inframundo”.

3.4 Inana e o *Kur*

Como vimos no Item 2.2.1, o culto mais antigo de Inana era o culto de “Inana (de) *kur*”. Embora o culto tenha desaparecido, pelo menos da documentação conhecida, por motivos que ignoramos, a ligação de Inana com esse espaço fundamental da cosmologia suméria perpassa grandes partes da literatura posterior. Como “Senhora das Terras Estrangeiras (Inimigas)”⁸³⁰, que briga pela conquista e submissão de outros países, Inana desempenha um papel importante nas ideologias imperialistas sumérias e acádicas.⁸³¹ E como deusa que entrou deliberadamente no inframundo e brigou em várias frentes para sair e ficar fora dele, Inana foi identificada com as experiências mais antigas de “ressurreição”. Conforme as delimitações desta tese, enfocarei somente as brigas “divinas” de Inana, ou seja, narrativas que mostram os respectivos conflitos com outras divindades, e isso permite colocar ao centro das análises da relação de Inana com o *kur* o mito “Inana e o Inframundo” (lel).

em seu anverso com o texto conhecido do fragmento B, mas em seu reverso (por demais fragmentário para ser traduzido), com nenhuma variante conhecida. Cf. FARBER, Gertrud. “Inanna and Enki” in Geneva: a Sumerian Myth Revisited. In: *Journal of Near Eastern Studies*, 54. Chicago: University of Chicago Press, 1995, 287-292.

⁸²⁹ Cf. as denúncias de Inana, repetidas sete vezes, em H20-28 etc.

⁸³⁰ Cf. especialmente “Inana e Ebih”, ETCSL 1.3.2 e Anexo 2.3.10.

⁸³¹ Cf. para esse aspecto de Inana especialmente: BRUSCHWEILER, Françoise. *Inanna: la déesse triomphante et vaincue dans le cosmologie sumérienne: recherche lexicographique*. Leuven: Peeters, 1989, 233p.

3.4.1 O termo *kur* e o imaginário do inframundo

Fundamental para a compreensão de *lel* é a compreensão do imaginário sumério do reino (do “mundo”) dos mortos, o “inframundo”.⁸³² Trata-se da esfera para onde vão todas as pessoas mortas, sem distinção entre justas e ímpias. Portanto, a tradicional equação com “inferno” ou “os infernos”⁸³³ (como oposto de “paraíso”) não é muito correta, mas interessante enquanto evoque a atmosfera nefasta e assombrosa que caracteriza esse espaço. O termo sumério mais usado é *kur*, o que significa tanto “montanha” como “terra estrangeira” como também “inframundo”. Nos ideogramas do PU prevalece o aspecto da montanha, e isso indica o raciocínio: a Suméria era uma planície; montanhas havia somente fora dela, em países estrangeiros. Há várias teorias sobre o motivo de localizar o “mundo dos mortos” nessas terras inóspitas e montanhosas (“ruins” e “inimigas”), nas extremidades da terra cultivada da Suméria, *dentro* dessas montanhas, mas por isso não necessariamente num nível inferior à entrada⁸³⁴. Além de o estranho, o alheio, muitas vezes ser considerado inimigo e assombroso, a realidade do acesso difícil e comprido pode ter contribuído com isso, devido à função de separar vivos e mortos, inclusive para proteger os vivos. O mesmo aspecto de confinamento, de “prisão”, favoreceu também o imaginário de um espaço interno – dentro das montanhas, dentro da terra.

Ao menos desde tempos pós-sargônicos há uma clara distinção entre céu, terra e inframundo (*an*, *ki*, *kur*), e acentua-se sempre mais a idéia de o inframundo ser ordenado (estruturado e organizado por meio de decretos divinos, portanto, dispondo de *Me* próprios) em paralelo com a terra, porém apenas em sua organização social como cidade-estado: a ordem de aspectos da natureza é o oposto, a “contra-imagem”, da terra e de sua “vida”. Mas apesar do destaque para o aspecto do espaço periférico e distante, o “reino dos mortos” possui também o aspecto de um espaço “sub” ou “infra”: sua outra designação (eufêmica), *ki.gal* (“grande terra”), transmite a idéia da “base”, do “fundamento”, tanto de templos como de montanhas, e evidencia assim a idéia de partes mais baixas e possivelmente subterrâneas. É para este espaço ordenado e governado por divindades e seus *Me*, e povoado por divindades, demônios e seres humanos mortos, que Inana vai em *lel* – por razões e motivos que são um dos temas mais debatidos da sumerologia.

⁸³² Para as descrições gerais que seguem, cf. GELLER, Markham J. The Landscape of the “Netherworld” In: MILANO, Lucio (org.). Landscapes: territories, frontiers and horizons in the Ancient Near East; papers presented to the XLIVth Rencontre Assyriologique Internationale Venezia, 7-11 July 1997. Pádua: Sargon, 1999, 41-49; GRONEBERG, Brigitte. Zu den mesopotamischen Unterweltsvorstellungen: Das Jenseits als Fortsetzung des Diesseits. In: *Altorientalische Forschungen*, 17. Berlim: Akademie-Verlag, 1990, 244-261; e especialmente KATZ, *Netherworld*.

⁸³³ Cf. BOUZON, 131.

⁸³⁴ Infelizmente, o termo “inframundo”, que finalmente está se estabelecendo na linguagem acadêmica brasileira para indicar o reino dos mortos sem especificar entre “paraíso” e “inferno”, não evita a sugestão de um espaço subterrâneo. Mas já que é usado principalmente para imaginários correspondentes nas religiões ameríndias, optei por seu uso.

3.4.2 Introdução ao mito “Inana e o Inframundo”

O mito “Inana e o Inframundo” (tradicionalmente chamado de “Descida de Inana ao inframundo” ou “Ida de Inana ao Inferno”) não é o único texto sumério que oferece narrações sobre o inframundo, mas certamente o mais famoso e, infelizmente, também o mais complicado em sua reconstrução e interpretação. O título proposto por mim tem duas vantagens: enfoca a pessoa de Inana e não alguma ação dela e, como já observaram vários sumeriólogos, a expressão “descida”, embora apoiada em verbos usados no próprio mito, é enganadora porque sugere um âmbito *debaixo* da terra, o que não é inteiramente exato, como argumentei acima.⁸³⁵ Deste mito sumério, antigo, existe também uma versão acádica, posterior, notavelmente distinta em vários aspectos.

A versão suméria, cuja edição crítica mais atualizada é o texto de ETCSL 1.4.1, intitulado “*Inana's descent to the nether world*”, é reconstruída quase completamente, em 412 linhas e a partir de 39 tabletas e fragmentos.⁸³⁶ A maioria deles, inscritos em torno de 1750, foi encontrada entre 1889 e 1900 (EC) em escavações em Nipur. Em função do acordo estabelecido entre os governos dos Estados Unidos (a escavação foi um projeto da Universidade da Pensilvânia) e da Turquia (na época, o atual Iraque pertencia ao Império Otomano), metade de todos os achados foi para Istambul, metade foi para os Estados Unidos. Assim, os tabletas (às vezes até fragmentos de um mesmo tablete) ficaram divididos, sem quaisquer critérios científicos, entre o Museu do Antigo Oriente de Istambul e o Museu da Universidade da Pensilvânia. Esse fato representou a maior dificuldade na recuperação do mito e fez com que a reconstrução dos primeiros dois terços de seu texto se estendesse até 1951. Enquanto era conhecida somente esta parte, a opinião geral era de que Inana, embora tendo pessoalmente entregue Dumuzi aos demônios, tivesse descido ao inframundo para resgatar seu falecido amante ou esposo. Em 1963 foram localizados, no Museu Britânico em Londres, quatro tabletas provenientes da escavação britânica em Ur (1923-1933) que continham a maior parte do material que ainda estava faltando, mas sua avaliação e publicação demoraram até 1975. Apenas nesse ano, o fim do mito tornou-se publicamente conhecido: Inana, que entrega Dumuzi ao inframundo por causa de sua infidelidade, não o resgata posteriormente, mas decreta que, na estadia no inframundo, ele deve se revezar com sua irmã. No entanto, continuavam faltando as 20 linhas finais do texto. Finalmente foi

⁸³⁵ O verbo que descreve o deslocamento de Inana, *e₁₁*, (ou *ed₃*) indica apenas um deslocamento vertical que pode ser para baixo, mas também para cima, e houve tentativas isoladas de inverter o imaginário dos movimentos dela: ela sobe para dentro do *kur* dos mortos e desce dele, voltando para a terra dos vivos. Cf. o resumo desses aspectos em GELLER, Landscape, 41-42, e KATZ, *Netherworld*, 92-97; cf. também ALSTER, Bendt. Inanna repenting: The conclusion of Inanna's Descent. In: *Acta Sumerologica*, 18. Tóquio: Middle Eastern Center in Japan, 1996, 16.

⁸³⁶ Cf. o catálogo completo em ETCSL 1.4.1, *Transliteration*, anexo “*Cuneiform sources*”. Para fotos e/ou gráficos de tabletas copiados, dispostos conforme o texto do mito, cf., por exemplo, KRAMER, *Mythology*, p.84 e seguinte = t.XX.

encontrado (também no Museu Britânico) e publicado em 1980 um tablete que contém estas 20 linhas, mas seu estado de preservação é tão precário que uma reconstrução satisfatória do texto é impossível. Também outros pequenos fragmentos, em parte paralelos com este último e identificados posteriormente, contribuem pouco com uma maior compreensão do episódio final do mito.

Portanto, pode-se dizer que a reconstrução mais completa existente do texto de Iel e as informações sobre seu desfecho verdadeiro – que causaram, conforme Falkenstein, uma “surpresa geral” – estão à disposição da comunidade acadêmica e do público em geral apenas há 30 anos, embora a informação de que era a própria Inana que tinha entregado Dumuzi fosse conhecida desde meados dos anos 50.⁸³⁷ Há mais tempo ainda surgiram as primeiras demonstrações de que era um texto composto a partir de mitos diferentes, originalmente independentes. Isso pode parecer tempo suficiente para adaptar as descrições e interpretações do mito aos fatos recuperados, mas, infelizmente, até em círculos de especialistas, a tomada de conhecimento de tais fatos e a correção de erros em novas publicações são extremamente lentas e vão lado a lado com contínuas retomadas e re-afirmações de teorias há décadas comprovadas como errôneas.⁸³⁸

Seque agora uma visão geral do conteúdo reconstruído de Iel, estruturado conforme sua composição literária a partir de três mitos (Parte 1 – Parte 2 – Parte 3) originalmente independentes:

Parte 1: Inana visita o Inframundo	1-284
1. Ida de Inana para o inframundo	1-25
1.1 Inana decide sua ida ao inframundo	1-5
1.2 Inana abandona ofícios e lugares de seu poder	6-13
1.3 Inana pega os <i>Me</i> e coloca nove adornos	14-25
2. Instruções a Ninšubur	26-72
2.1 Inana viaja com Ninšubur e lhe dá ordens:	26-31
2.2 Ordem de lamentação e luto	32-39
2.3 Ordem de intercessão junto a Enlil	40-47
2.4 Ordem de intercessão junto a Nana	48-56
2.5 Ordem de intercessão junto a Enki	57-64
2.6 Disposições finais de Inana	65-72

⁸³⁷ Cf. os relatos de Kramer, o principal responsável pela decifração, tradução e publicação deste mito, em: KRAMER, *Mythology*, 83-86; WOLKSTEIN/KRAMER, 127-135; de Alster, em: ALSTER, Bendt. Inanna repenting: The conclusion of Inanna's Descent. In: *Acta Sumerologica*, 18. Tóquio: Middle Eastern Center in Japan, 1996, 1-2; e de Falkenstein, em: FALKENSTEIN, Adam (†). Der sumerische und der akkadische Mythos von Inannas Gang zur Unterwelt. In: GRÄF, Erwin (org.) Festschrift Werner Caskel: zum 70. Geburtstag, 5. März 1966, gewidmet von Freunden und Schülern. Leiden: Brill, 1968, 96-97.100.108. Cf. também a apresentação e discussão do último tablete encontrado em: KRAMER, Samuel Noah. Sumerian literature and the British Museum: the promise of the future. In: *Proceedings of the American Philosophical Society*, 124. Philadelphia: American Philosophical Society, 1980, 295-312.

⁸³⁸ Entre muitos exemplos, um é de 2005, de um artigo que afirma a encenação ritual do desnudamento de Ištar (representada por uma estátua) conforme o mito que contaria a tentativa de Ištar de “resgatar seu amado Dumuzi do inframundo”. Cf. PINKER, Aron. Descent of the goddess Ishtar to the netherworld and Nahum II 8. In: *Vetus Testamentum*, 55,1. Leiden: Brill, 2005, 96. Enquanto o artigo tem o grande mérito de procurar a compreensão de um versículo da Bíblia Hebraica, cujo contexto é a iminente destruição de Nínive, a partir da realidade dessa cidade assíria, ele não deixa de veicular simultaneamente um produto lateral que prejudica a compreensão mais profunda dessa mesma realidade.

3. Chegada aos portões do inframundo	73-128
3.1 Diálogo entre Inana e o porteiro Neti: entrar para o banquete funerário de Gudgalana	73-93
3.2 Dialogo entre Neti e Ereškigal: chegou Inana	94-101
3.3 Menção dos <i>Me</i> e dos nove adornos colocados	102-113
3.4 Reações de Ereškigal: gestos emocionados e ordens para a recepção de Inana	114-122
3.5 Preparativos de Neti	123-128
4. Desnudamento, entronização e morte de Inana	129-175
4.1 Primeiro portão: turbante tirado	129-133
4.2 Segundo portão: contas de lápis-lazúli tiradas	134-138
4.3 Terceiro portão: contas ovais tiradas	139-143
4.4 Quarto portão: peitoral tirado	144-148
4.5 Quinto portão: anel de ouro tirado	149-153
4.6 Sexto portão: vara e linha de medida tiradas	154-158
4.7 Sétimo portão: veste de senhoria tirada	159-163
4.8 Inana senta-se ao trono de Ereškigal	164-166
4.9 Inana é morta pela sentença dos Anuna	167-172
5. Encaminhamento da ressurreição de Inana por Ninšubur	173-216
5.1 Ninšubur cumpre as ordens de Inana:	173-175
5.2 Luto e lamentação por Inana	176-182
5.3 Intercessão junto a Enlil	183-189
5.4 Negação de Enlil: desejo inadequado de Inana	190-194
5.5 Intercessão junto a Nana	195-203
5.6 Negação de Nana: desejo inadequado de Inana	204-208
5.7 Intercessão junto a Enki	209-216
6. Preparativos de Enki para a ressurreição de Inana	217-253
6.1 Queixa de Enki: Inana causou confusão	217-221
6.2 Ajuda de Enki: criação do <i>kurğara</i> e do <i>galatura</i> , entrega da planta e da água da vida	222-225
6.3 Instruções: consolar Ereškigal enlutada e conseguir um desejo livre	226-245
6.4 Instruções: exigir e aspergir o cadáver de Inana para levantá-la	246-253
7. Atuação do <i>kurğara</i> e do <i>galatura</i> para realizar a ressurreição de Inana	254-284
7.1 Encontro com Ereškigal enlutada	254-262
7.2 Consolo de Ereškigal e desejo livre	263-272
7.3 Exigência e aspersão do cadáver: Inana se levanta e sai do inframundo	273-284
Parte 2: Inana entrega Dumuzi ao Inframundo	285-367
8. Volta de Inana do inframundo	285-305
8.1 Inana sobe, mas os Anuna exigem um substituto	285-289
8.2 Primeira caracterização dos <i>galla</i> que acompanham Inana	290-305
9. Procura de um substituto	306-367
9.1 Encontro com Ninšubur (de luto, caindo aos pés de Inana): os <i>galla</i> a exigem	306-310
9.2 Inana não entrega Ninšubur por causa de sua fidelidade	311-328
9.3 Encontro com Šara (de luto, caindo aos pés de Inana): os <i>galla</i> o exigem	329-333
9.4 Inana não entrega Šara por causa de sua fidelidade	334-338
9.5 Encontro com Lulal (de luto, cai aos pés de Inana): os <i>galla</i> o exigem	339-343
9.6 Inana não entrega Lulal por causa de sua fidelidade	344-347
9.7 Encontro com Dumuzi (de festa, sentado no trono): os <i>galla</i> o agarram	348-353
9.8 Inana entrega Dumuzi, irada por causa de sua infidelidade	354-358
9.9 Segunda caracterização dos <i>galla</i> que acompanham Inana	359-367
Parte 3: Dumuzi morre e vai ao inframundo	368-412
10. Fuga e Morte de Dumuzi	368-412
10.1 Lamento de Dumuzi junto a Utu	368-375
10.2 Intervenção de Utu e fuga de Dumuzi	376-383
10.3 Lamentação de Inana	384-393
10.4 Intervenção da mosca	394-398
10.5 Inana determina o destino da mosca	399-403
10.6 Inana determina o destino de Dumuzi: revezamento com sua irmã no inframundo	404-410
10.7 Louvor a Ereškigal	411-412

A versão assíria (acádica) deste mito, “Ištar e o Inframundo” (Išl), geralmente chamado de “Descida de Ištar ao Inframundo”, é preservada principalmente num tablete proveniente da biblioteca de Assurbanipal em Nínive (reinado de Assurbanipal: 668-627). O texto deste tablete é conhecido e traduzido para línguas modernas desde o início do século 20.⁸³⁹ Desse modo, o que determinou ao longo de quase um século as interpretações de todo o complexo mitológico acerca das “mortes” e “ressurreições” de Inana-Ištar, de Dumuzi-Tamuz e de sua irmã Geštinana, foi esta versão posterior, acádica, na qual já foram incorporadas as modificações e reduções mais essenciais no perfil e na interpretação das divindades. Estas modificações, principalmente a redução de Inana a aspectos de amor e fertilidade, em conjunto com a hipótese moderna acerca de mitos de “divindades que morrem e ressuscitam”, fizeram com que o mito lel fosse interpretado como a morte e ressurreição cíclica de uma “deusa da natureza (vegetal ou animal)”. Igualmente, seu *paredros* (“amado”, “noivo”, “esposo”) Dumuzi, ou Tamuz,⁸⁴⁰ foi tido como uma de várias concretizações de um deus da vegetação que “morre e ressuscita”, ou seja, também atrelado a experiências de ciclicidade da natureza vegetal.

Esses fatos e a grande popularidade de lel tornam sua interpretação um desafio especial. Nos dois mitos já interpretados foi possível demonstrar com grande probabilidade que suas formas atuais se devem a modificações de versões antigas para justificar a gradativa imposição da figura e do culto do deus An (modificações / intervenções da parte de círculos de adeptos do culto de An) e para registrar a legitimidade da crença de que os Me estão no poder de Inana em Uruk (modificações / intervenções da parte de círculos de adeptos do culto de Inana). Tal interpretação clara não será possível aqui. Antes, a extrema complexidade do mito e de fenômenos concretos evidenciados nele indicam que se misturam intervenções de diversos círculos em favor ou contra o culto de uma Inana quase todo-poderosa.

Por outro lado, também não considero correto o que afirmou Alster ao discutir o final verdadeiro de lel e chegar, nessa ocasião, a um resultado semelhante: que o mito lel reuniria este

⁸³⁹ Uma primeira parte foi traduzida e editada já em 1875. Para a transcrição do acádico mais atualizada, cf.: BORGER, Rykle. *Babylonisch-assyrische Lesestücke, 2: Die Texte in Umschrift*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1979, 95-104; para a tradução crítica mais atualizada (a tradução mais antiga [inglesa] foi publicada em 1915): SPEISER, Ephraim Avigdor. *Akkadian Myths and Epics: the descent of Ištar into the netherworld*. In: PRITCHARD, James Bennett (org.). *Ancient Near East texts relating to the Old Testament: third edition with supplement*. Nova Jersey: Princeton University Press, 1969, 106-108. Uma antiga recensão do mito, também neo-assíria, encontrada em Assur e, em geral, paralela à versão de Nínive, não foi incluída no presente trabalho. Desconsidere também a versão da época do Império Assírio Médio, provavelmente da época de Teglath-Falasar I (1114-1076), da qual são preservadas apenas 11 linhas da parte inicial. Elas correspondem à versão neo-assíria no sentido de também dar destaque para a descrição do inframundo e de circunscrever Ištar como “filha de Sin”; cf. MÜLLER, Gerfrid G. W. *Akkadische Unterweltsmythen: 1. Ischtars Höllenfahrt*. In: HECKER, Karl etc. (org.). *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments: Band III, 4*. Gütersloh: Güterloher Verlagshaus, 1994, 760-761.

⁸⁴⁰ Pessoas ligadas à exegese da Bíblia Hebraica dispõem frequentemente de informações sobre Dumuzi por causa de Ez 8,14 que menciona (no templo de Jerusalém, séc. 6) “mulheres sentadas a chorar por Tamuz”. Para interpretações nesse contexto, cf., por exemplo: NEUFELD, Elaine. *Práticas e experiências religiosas de mulheres no antigo Israel: um estudo a partir de Ez. 8.14-15 e 13.17-23*. São Leopoldo: Tese de doutorado da Escola Superior de Teologia, 2004, 236p.

grande número de elementos não sintonizados e contraditórios sem motivo teológico, quase aleatoriamente. Sua avaliação em questão reza:

Para um leitor moderno, o desfecho de toda a estória pode parecer surpreendente. Alguém poderia perguntar, por exemplo, que tipo de imagem os antigos queriam desenhar de Inana e quais eram os motivos dela para agir de modos tão altamente contraditórios? Porém, a pergunta seria errada. A verdadeira natureza de Inana não é tema algum, e nem seus motivos. (...) Em momento nenhum estava na mente do poeta contar uma verdade final a ser crida em algum sentido dogmático ou religioso. Ao contrário, há uma boa parte de entretenimento envolvida numa tal composição. (...) Fundamentalmente, esta é uma estória de entretenimento de uma divindade, na forma de um poema hínico.

O poema, da forma como está diante de nós, representa a seleção e combinação, realizada por um poeta, de um número de elementos narrativos já conhecidos à sua audiência. Já o número de elementos narrativos incorporados com sucesso na conclusão da “Descida de Inana” é impressionante. Alguns são refletidos em outras composições de Dumuzi, especialmente no “Sonho de Dumuzi”, outros em lamentações do tipo *eršema*. O papel do autor foi combinar estes elementos de maneira excitante e, talvez, inesperada, e, poderíamos acrescentar que, quanto mais elementos narrativos ele conseguia combinar, tanto mais bem sucedido era seu empreendimento. A única regra que ele precisava observar era manter os personagens dentro de seus limites predefinidos. Inana era, por definição, uma personalidade altamente ambígua, enquanto Geštinana sempre era fiel etc.

O que importava realmente era o grau de virtuosidade com o qual o autor conseguia apresentar os papéis individuais em combinações sempre novas. O grande número de surpresas, que alguns milênios mais tarde ainda continua nos inquietando, autoriza-nos a tirar a conclusão de que a “Descida de Inana” foi uma caso muito bem sucedido.⁸⁴¹

Sinto uma considerável dificuldade em entender como um grande sumeriólogo, numa época em que estava dispondo de numerosos dados para interpretar o mito *lel* (1996), podia apresentar uma interpretação que atribui aos teólogos da Suméria tanto relativismo e tanta falta de coerência entre seus meios e fins. Ainda assim, procuro não compreender essa atribuição como desconsideração da qualidade de reflexões teológicas em religiões antigas ou como escolha aleatória de uma referência interpretativa que simplesmente deixou de verificar as fontes disponíveis e suas interpretações. Parece-me que ela demonstra, antes, a *crux* auto-imposta de muitos/as cientistas tradicionais e seus trabalhos: serem convictos/as de que devem chegar a um resultado claro, inequívoco, a uma verdade objetiva, porque esta verdade, por assim dizer, existiria e precisaria apenas ser descoberta. Em contraste, a análise feminista conforme cujos princípios estou realizando minhas pesquisas e interpretações reconhece que todas as nossas verdades são construídas e, por isso, subjetivas e relativas. Reconhece, além disso, que a construção de verdades depende, muitas vezes, não apenas da perspectiva e dos interesses defendidos pelas pessoas que as constroem, mas também de situações e condições vinculadas aos dados e às fontes que podem impossibilitar uma reconstrução de maior caráter provável ou comprovável. Por isso considero um grande avanço científico demonstrar, no exemplo dos elementos constitutivos de *lel*, a impossibilidade de interpretações e respostas simples e unidimensionais, para assim contribuir com futuras análises e interpretações mais diferenciadas e cientificamente mais corretas desse mito, e também para esboçar um dos possíveis rostos de tais interpretações mais criteriosos que mostrará o absurdo de afirmações e interpretações categóricas que por vezes até chegam a ser consideradas como uma verdade histórica.

⁸⁴¹ ALSTER, Repenting, 15-16.

3.4.3 Elementos constitutivos de “Inana e o Inframundo”

A análise dos elementos constitutivos de *lel* tem como finalidade coletar dados que servirão de base para tal análise e interpretação geral do mito que possam ser mais abrangentes do que as comumente oferecidas, atreladas em grande parte a uma imagem preconcebida de Inana como divindade que tem mania de poder e de violência. Para isso recomenda-se mais uma vez usar um dos instrumentos fundamentais tanto da análise histórico-crítica como da feminista: detectar rupturas, incongruências e contradições no próprio texto e no enredo por ele apresentado, para obter dicas sobre possíveis elementos anteriores à sua forma atual e sobre possíveis interesses que a orientaram, e assim poder interpretar melhor os elementos parciais do texto e também seu teor geral. Essa estratégia de focar incongruências e contradições observadas por mim e, em grande parte, já por outros/as autores/as, inclui também, onde convém, o registro e a discussão de modificações significantes no texto acádico e incongruências nas interpretações modernas de *lel*.

Já o simples fato de não haver nenhum elemento constitutivo de *lel* que esteja livre de tais incongruências e contradições mostra que esse procedimento é adequado. Serão abordados, dessa forma, no próximo passo, os seguintes elementos: os poderes de Inana, o motivo de sua viagem ao inframundo, a figura de Ereškigal, a morte de Inana, a ressurreição de Inana, a entrega de Dumuzi, sua fuga, prisão e morte, e a determinação do destino dele e de sua irmã, por Inana. Essa abordagem mostrará que a forma atual de *lel* é tão profundamente determinada pela junção de várias tradições e mitos antigos de conteúdos distintos, em parte contraditórios, e por tantas modificações ao longo da história de sua tradição, que não é possível isolar nitidamente tradições, mitos e fases de modificações e adaptações concretas. Isso resulta em um número tão grande de dados não imediatamente comprováveis que não seria correto oferecer uma única hipótese e subsequente interpretação.

3.4.3.1 O motivo da viagem de Inana ao inframundo

Curiosamente, o mito *lel* não explica, ao menos em sua introdução, o motivo da viagem de Inana ao inframundo. Apenas diz três vezes, conforme a técnica narrativa da crescente identificação (ela – a deusa – Inana): “dirigiu seu querer” (*ĝeštug₂.ga.ni na.an.gub*, linhas 1.2.3). Como mencionado acima, *ĝeštug*, “ouvido”, é o “receptor de sabedoria”.⁸⁴² Como tal, dificilmente indica um querer

⁸⁴² Cf. acima, Item 1.3.5.2.2, com nota 387, e Item 3.3.1.2, com nota 748.

arbitrário ou voluntarioso que, conforme critérios modernos, poderia ser considerado malicioso. Parece-me que interpretações modernas que afirmam ou insinuem tal qualidade estão mais orientadas por opiniões preconcebidas sobre o caráter de Inana do que pelo próprio texto. Também o objeto do querer de Inana é descrito em identificação crescente: grande terra – grande terra – grande terra – inframundo (*ki.gal* – *kur*). Essa proximidade entre o termo para um dos espaços abandonados, a terra (*ki*), e o primeiro termo para o espaço visado, o inframundo (*ki.gal* = *kur*), pode provocar confusões, mas o objeto do desejo é inequivocadamente, desde o início, o “inframundo”, o “*kur* dos mortos”, e é apresentado sem qualquer explicação do motivo.⁸⁴³ Isso ocorre também mais adiante, nas palavras de Enlil e de Nana: Inana “desejou o grande céu e ela desejou também a grande terra” (191.205), e os dois deuses apenas comentam que é inadequado “desejar os *Me* do inframundo” (192.206; cf. a discussão no próximo item). Enki, junto a quem estão guardados os meios usados na ressurreição de Inana, sequer toca nesses assuntos e simplesmente se queixa três vezes da confusão que Inana causou: “O que foi que fez? Ela me deixou confuso!” (217-220).

Entretanto, mais adiante se encontra um motivo, colocado na boca da própria Inana: na sua resposta a Neti, o porteiro-mor do inframundo, quando ele pergunta para onde Inana está indo. A primeira resposta, no texto atual sem desenvolvimento, é simplesmente: “Estou indo para o lugar de Utu” (80-82), como se isso também explicasse o motivo da viagem. Mas Neti provoca uma segunda resposta da deusa: ele pergunta por que ela dirigiu seu “coração” (*saĝ*, não seu “querer”, *ĝeštug*) para a “terra sem retorno”, por que tomou a “estrada cujo viajante jamais retorna” (82.84). Inana explica, de bom grado e sem qualquer sinal de irritação: “Morreu o Senhor Gudgalana, o esposo de minha irmã mais velha, Santa Ereškigal; para realizar os ritos funerários dele, ela oferece cerveja e generosas libações nos sacrifícios funerários dele – esta é a razão.” (85-89) Conforme estas palavras, Inana estaria realizando uma “visita social” por um motivo natural e simpático: estar junto com a irmã no momento do luto dela, na ocasião dos ritos funerários dedicados ao seu cunhado. Quais são os dados que podem ser apurados em torno deste motivo, e quais as suas possíveis interpretações?

As tradições sobre um esposo (ou sobre esposos) de Ereškigal são escassas e confusas – tido como tal é principalmente Nergal, um deus de várias manifestações e identificações, conhecido de alguns cânticos cúlticos. Um deus Gudgalana⁸⁴⁴, o nome aqui mencionado, não é conhecido de

⁸⁴³ A famosa linha inicial da tradução de Kramer: “*From the Great Above she set her mind to the Great Below*” (literalmente: “Do Grande Acima, ela dirigiu sua mente para o Grande Abaixo”) leva isso em conta; cf., por exemplo, KRAMER, *History*, 216, ou WOLKSTEIN/KRAMER, xvi-xvii.

⁸⁴⁴ Outra forma: Gugalana; o significado original do nome é provavelmente “inspetor de canais do céu / de An” ou “grande touro de An / do céu”. Cf. FALKENSTEIN, *Mythos*, 101; KRAMER, Samuel Noah. *Ishtar in the neither world according to a*

nenhum outro texto, mas pode ser idêntico com Enugi (“inspetor de canais das grandes divindades”), também remotamente associado com o inframundo.⁸⁴⁵ Nenhuma dessas tradições conhecidas, porém, contribui com a compreensão da presente alegação de Inana, e isso reforça o desafio de entendê-la no contexto do próprio mito aqui discutido.

Um possível aspecto desse contexto pode ser o fato de que é efetivamente descrito um luto de Ereškigal (231-244 e 251-271; cf. abaixo, Item 3.4.2.2.3). Alster, o autor que mais dedicou atenção a essa questão específica, rejeita a possibilidade de Ereškigal estar enlutada por causa de Gudgalana, afirmando que não fica claro se a resposta de Inana acerca da morte dele é uma desculpa ou um insulto, que essa resposta sequer é transmitida a Ereškigal, embora isso pudesse ser feito depois da linha 113, e que o tema não é retomado depois no contexto do luto dela.⁸⁴⁶ Considero um erro, baseado em preconceitos e idéias preconcebidas, considerar como únicas possibilidades a resposta ser uma desculpa ou um insulto⁸⁴⁷, mas concordo com as demais observações. Até faço questão de acrescentar outra, exclusivamente minha: conforme o bloco que descreve Ereškigal em seu luto, esta estava desarrumada, fora de si, gemendo e principalmente “deitada” – todos traços que combinam perfeitamente com descrições de luto, mas não com os detalhes e com o teor das breves descrições de Ereškigal antes desse momento. Seus gestos em 114-115 não são gestos de luto, sua resposta a Neti (116-122) não mostra sinal nenhum de um estado de espírito perturbado, e, sobretudo, ao encontrar com Inana, ela não está deitada no chão e sim sentada em seu trono (165-166). Desse modo, a forma em que o mito chegou até nós mostra tantas incongruências e até contradições que é praticamente impossível detectar a função atual da resposta de Inana, e inteiramente impossível detectar sua função original em alguma versão mais antiga do mito. Oferece-se um leque tão grande de especulações coerentes sobre intervenções sofridas pelo mito ao longo da história de sua formação, cada uma atrelada a outras especulações e dados incógnitos, que é preciso admitir, com humildade cientificamente correta, que não estamos em condições de reconstruir uma única versão plausível em relação ao motivo da viagem de Inana.

Freqüentemente é também usado o argumento do estado de espírito “agressivo” de Inana, para afirmar que ela foi ao inframundo para conquistá-lo – por assim dizer, para roubá-lo de Ereškigal,

new Sumerian text. In: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 79. Baltimore: American Schools of Oriental Research, 1940, 19.

⁸⁴⁵ BLACK/GREEN, 77.135-136; cf. também ETCSL 2.4.2.21; 2.5.2.1; 4.15.2; 4.15.3; 5.7.3.

⁸⁴⁶ ALSTER, Bendt. The Mythology of mourning. In: *Acta Sumerologica*, 5. Tóquio: Middle Eastern Center in Japan, 1983, 14-15.

⁸⁴⁷ O mesmo preconceito encontra-se numa das interpretações mais antigas de KRAMER, mas não é repetido em publicações posteriores: em 1956, ele diz que Inana “forja uma desculpa falsa para sua visita”, cf. KRAMER, *History*, 214.

como teria “roubado” a Eana de An e os *Me* de Enki. De onde vem essa impressão ou alegação de sua agressividade? Até onde posso enxergar, o texto de Iel oferece apenas um único momento, ainda que pouco nítido, para tal interpretação: as linhas 73-77 que descrevem sua chegada, especialmente seu jeito de bater no portão e de chamar pelo porteiro. A tradução do ETCSL reza: *pushed on the door aggressively; shouted aggressively; I want to come in*, com o acréscimo *I am all alone* (empurrou a porta agressivamente; gritou agressivamente; quero entrar, estou inteiramente sozinha); a tradução francesa de Bottéro usa *poing menaçant* (batida ameaçadora), *voix aggressive* (voz agressiva) e *j'y veux pénétrer en personne* (quero penetrar aqui pessoalmente)⁸⁴⁸; a tradução alemã de Willem Hendrik Philibert Römer tem *stieß mit der Hand böse; rief böse; ich allein will eintreten* (empurrou irritadamente com a mão; exclamou irritadamente; eu sozinha quero entrar)⁸⁴⁹; e Kramer optou por *acted boldly; spoke boldly; all alone I would enter* (agiu e falou valentemente; inteiramente sozinha, gostaria de entrar) em 1956⁸⁵⁰, mas mudou para *acted evilly; spoke evilly* (agiu e falou maliciosamente) em 1961⁸⁵¹. O adjetivo em questão, *hul*, pode significar tanto “malicioso” como “irritado” e “valente”, e minha tradução portuguesa, “de mão dura” e “de voz dura” tenta preservar um mínimo de equilíbrio na gama das nuances possíveis. Considero isso tanto mais justificado como o fato de nada no contexto indicar maldade ou violência e nem uma agressividade exagerada: seu aviso explícito de ter vindo sozinha (77) parece-me antes indicar um certo estado desarmado; ela obedece aos *Me* do inframundo (de ter suas vestes e adornos tirados) sem qualquer reação violenta (sua pergunta “Que é isso?!” dificilmente pode ser considerada uma violência), e do seu encontro com Ereškigal é dito simplesmente que ela a “fez levantar” do trono e se sentou nele, sem qualquer indício de reação dura ou violenta.

Em contraste, em Iši, sua exigência de ser admitida ao inframundo é acompanhada por uma ameaça de quebrar o portão e agitar os mortos contra os vivos (12-20). Mas essa ameaça não é repetida na mensagem do porteiro a Ereškigal, do mesmo modo como não é repetida a mensagem do banquete funerário de Gudgalana na versão suméria (cf. 25-27 que menciona somente o hábito de Ištar de organizar festas e de “agitar as profundezas”). Também é notável que seja Ereškigal quem agride Ištar, assim que a vê, e que a reação de Ištar seja caracterizada como ter acontecido “sem pensar” (63-65). Considero essas modificações um resultado da crescente atribuição de qualidades bélicas à figura de Inana, que na época assíria já era consumadamente uma “deusa da guerra”. Mas considero também o fato de Ereškigal ser a primeira agressora um indício de que essas modificações não

⁸⁴⁸ BOTTÉRO/KRAMER, 279.

⁸⁴⁹ RÖMER, Willem Hendrik Philibert. Inannas Gang zur Unterwelt. In: RÖMER, Willem Hendrik Philibert; EDZARD, Dietz Otto; KAISER, Otto (org.). *Mythen und Epen II*. Gütersloh: Mohn, 1995, 467.

⁸⁵⁰ KRAMER, *History*, 218.

⁸⁵¹ KRAMER, *Mythology*, 90.

estavam na linha do teor mais antigo do mito, um teor que não acentuava agressividade ou violência na figura de Inana. Considero ainda a versão acádica (conhecida na pesquisa moderna muito antes da versão suméria), juntamente com a crescente imagem belicosa e violenta que foi construída para Inana a partir do PDS, como uma das causas principais de uma atitude pré-concebida entre os cientistas modernos que consideraram, de antemão, a viagem de Inana ao inframundo como uma campanha imperialista para conquistar essa esfera. Isso se mostra na linguagem que perpassa comentários sobre Inana em geral e especialmente em resumos do mito lel que geralmente destacam o caráter violento de suas intenções. Por exemplo, Kramer fala de sua “ambição desmedida” e diz que ela “deseja um poder ainda maior”⁸⁵², e Falkenstein afirma como motivo da “destronização” de Ereškigal o “desejo insaciável de poder” (*unersättliches Machtstreben*) de Inana⁸⁵³.

As mesmas idéias encontram-se ainda em obras científicas mais recentes que discutem lel, e o problemático disso é que se trata, às vezes, de obras que procuram compreender e interpretar textos sumérios sob consideração de dados sócio-históricos, algo que era praticamente impossível para uma geração de sumeriólogos dedicados à procura, decifração, tradução e edição desses textos. Quando tais obras utilizam dados criticamente levantados acerca da vida da Suméria em geral, mas os cruzam com “dados” (pretensos dados, afirmações errôneas) acriticamente adotados conforme interpretações antigas, comprometem não somente o valor científico das pesquisas publicadas, mas também contribuem em perpetuar e reforçar as mesmas interpretações erradas – erradas no sentido de serem acríticas e parcialmente preconceituosas – que já estavam circulando há décadas, e ainda com novas datas de publicação e em novas roupagens que lhes garantem a prorrogação de uma “vida ativa” que já deveria estar em processo de ser aposentada.

Por exemplo, Claus Wilcke, um grande sumeriólogo da “segunda” geração, publicou em 1973 a tentativa extremamente válida de compreender textos sumérios no quadro maior de situações sócio-políticas e encontrar neles “vozes de oposição”.⁸⁵⁴ Com grande perspicácia, ele reconhece que o mito lel, na forma em que chegou até nós⁸⁵⁵, é composto a partir de três partes “relativamente autônomas”: 1-342, por ele chamado “O fracasso de Inana no inframundo”; 343-368, “A fuga de Dumuzi dos

⁸⁵² KRAMER, *History*, 214-215; cf. KRAMER, *Sumerians*, 153-154. É interessante que esse tipo de comentários falta numa versão onde Kramer escreve que Inana desceu ao inframundo “talvez para libertar seu amante Tammuz” (sic, correto seria “Dumuzi”), cf. KRAMER, *Mythology*, 86 (obra publicada em 1961). O mesmo aconteceu enquanto ele achou que Ištar estava descendo para “chorar os jovens que deixaram suas esposas” ou para participar dos ritos funerários de Gugalana: aqui, ele não se incomodou ou comentou seu jeito agressivo de exigir entrada; cf. KRAMER, *Ishtar*, 19.

⁸⁵³ FALKENSTEIN, *Mythos*, 101.109.

⁸⁵⁴ Cf. WILCKE, *Opposition*.

⁸⁵⁵ Em 1973, lel já estava publicado por completo, mas ainda havia esperança de encontrar uma versão melhor do seu fim, o que levou Wilcke a caracterizar esse fim com a palavra “*Schluss*” (final) e não com o número de sua última linha, 412.

demônios e sua prisão”; e 369-final, “A ida de Geštinana ao inframundo para libertar seu irmão Dumuzi”. Com muita razão, ele conclui que a existência das duas últimas partes em mitos autônomos recomenda a suposição de que esses dois mitos autônomos foram combinados entre si para completar a primeira parte. Ou seja: Wilcke formula concisamente uma percepção que perpassa, de modo menos claro, muitos outros escritos e que é fundamental também nas análises desta tese.⁸⁵⁶ Por outro lado, ele introduz já no primeiro título uma interpretação maciça e desnecessária, alegando que a viagem de Inana ao inframundo teria sido um fracasso. O motivo dessa opinião fica claro em sua breve descrição dessa parte, referindo-se a Kramer e Falkenstein:

A primeira parte, cuja interpretação devemos a S. N. Kramer e especialmente a A. Falkenstein, mostra uma Inana poderosa que desce ao inframundo, manipula sua entrada (*sich Einlass verschafft*) através de uma mentira e procura agarrar para si (*an sich zu reißen*), sob uso de violência, o poder no inframundo. Ela fracassa numa sentença dos Anuna...⁸⁵⁷

Também o livro de Groneberg sobre divindades sumérias, uma das últimas publicações que discutiram o mito Iel, não está livre desse problema. A autora afirma que a finalidade da viagem de Inana é “uma confrontação” com a deusa do inframundo, Ereškigal, no sentido de querer combater e desapoderar essa deusa, mas que o motivo para isso fica “inteiramente aberto” e que o interesse do mito, sua afirmação ideologicamente importante, é o escape de Inana, não sua permanência.⁸⁵⁸ É claro que o caráter panorâmico da obra de Groneberg não permite abordar um maior número de detalhes dos textos apresentados, mas a naturalidade dessa afirmação básica e também a falta de qualquer comentário sobre o motivo da escolha de Dumuzi como substituto parecem-me sintomáticas no sentido de serem uma das conseqüências do fato de que esses aspectos até hoje não são discutidos com maior discernimento na literatura acadêmica em geral.

Suspeito também que o fato de se tratar de uma divindade feminina facilita o juízo severo e ocasionalmente exagerado sobre as atitudes e os motivos de Inana. O que é interpretado como violência e agressividade exagerada pode ser também a simples autoconfiança e segurança de si, a certeza de Inana de ter o direito de entrar no inframundo. E mesmo se ela não tivesse esse direito, se estivesse se tratando de uma tentativa de conquistar um espaço alheio, é notável que considerações sobre tais façanhas de divindades masculinas não são julgadas com a mesma atitude crítica. Parece-

⁸⁵⁶ Abaixo, no Item 3.4.3.6, mostrarei que a afirmação de Wilcke deve ser levemente corrigida, na base dos critérios que ele mesmo observou (problemas textuais nos trechos de transição e a existência de outros mitos independentes de conteúdo paralelo): no primeiro mito, a primeira parte vai apenas até a linha 282 aproximadamente, e a segunda parte não abrange somente a fuga de Dumuzi, mas já sua entrega por Inana, a partir da linha 306 aproximadamente, sendo o trecho entre as duas partes um elo de ligação.

⁸⁵⁷ Ibidem, 59. Na página seguinte, 60, Wilcke alega como motivo desse fracasso a “avidez de poder” de Inana, e parece-me que a palavra empregada, “*Machtgier*”, mostra que ele cita uma interpretação de Falkenstein do cunho acima apresentado.

⁸⁵⁸ GRONEBERG, *Götter*, 182-184.

me que, como em tantos outros espaços e assuntos, há também aqui dois pesos e duas medidas, conforme o sexo do personagem valente em questão.

É novamente Kramer que oferece um exemplo dessa problemática. Em sua apresentação do início de “Gilgameš, Enkidu e o Inframundo” (GEI, ETCSL 1.8.1.4), traduzido por ele: “Ereškigal tinha sido carregada para o *kur*, como prêmio”, enquanto o ETCSL traduz: “Ereškigal recebeu o *kur*, como presente”, ele comenta que An e Enlil pegaram seus domínios, não comenta nada acerca de Ereškigal e descreve o *kur* como região subterrânea, úmida, às vezes identificada com o Abzu. Comentando a linha “Quando Enki tinha içado as velas para ir ao *kur*” (sendo barrado por forças violentas da natureza), ele afirma:

Foi Enki, o deus das águas, que se arriscou em seu barco para subjugar esse *kur* que é violento, tempestuoso e arremessa pedras. Infelizmente, o autor não nos diz quem ganhou a batalha, mas há pouca dúvida de que Enki foi o vencedor, porque, às vezes, ele é designado como *en.kur*, “Senhor Kur”, um nome que deve originalmente ter pertencido a esse governante destronado do *kur*.⁸⁵⁹

Aqui, como também na sua descrição da batalha de Ninurta contra o *kur* (ETCSL 1.6.2), que causa graves problemas para a vida na Suméria (águas nocivas brotam do *kur* e precisam ser contidas pelas divindades para garantir a continuação da agricultura⁸⁶⁰), chama a atenção que Kramer não mescla suas descrições com juízos sobre a “agressividade” ou “avidez de poder” (e as consequências catastróficas) dessas figuras masculinas. Ao contrário, ele destaca como a mãe de Ninurta elogia as “façanhas” do herói. E ele justifica Enki, a partir de seu (raro!) epíteto *en.kur*, como alguém que tinha conquistado o *kur* (de quem?) logo na ocasião do ordenamento do cosmo, a despeito do fato de Enki se dar tão mal na viagem que, ainda dez anos depois, Inana relata esse problema a Utu e Gilgameš, no contexto do enfrentamento de um outro problema que também foi mal resolvido nos ordenamentos primordiais.⁸⁶¹ Essa aprovação das façanhas de figuras masculinas (herói divino e herói humano) está em estranho contraste com as constantes críticas de Kramer acerca das façanhas de Inana e com sua omissão de considerar qualquer outra possibilidade de interpretação dos atos e motivos dessa heroína.

Finalmente convém lembrar ainda uma outra versão sobre o motivo de uma eventual viagem de Inana para o inframundo: no mito IDI são simplesmente os *galla*⁸⁶² que a procuram e “convidam” (1-

⁸⁵⁹ KRAMER, *Poetry*, 24-25.

⁸⁶⁰ O motivo da água em relação com o *kur*, ao menos em suas origens mais antigas, explica-se provavelmente pela experiência com as águas do degelo das montanhas onde se originam Eufrates e Tigre.

⁸⁶¹ KRAMER, *Mythology*, 80-81; cf. GEI 47-69.91-113.

⁸⁶² Os *galla* são pequenos demônios, freqüentemente aparecendo num grupo de sete, cuja tarefa é “acompanhar” pessoas ao inframundo. São atestados principalmente em textos mágicos (encantações, amuletos) e na literatura em torno da morte de Dumuzi; cf. BLACK/GREEN, 85-86.124-126.

6): “Vamos, Inana, vai naquela viagem que é somente tua – desce para o inframundo! Vai para o lugar que tu desejaste – desce para o inframundo! Vai para a morada de Ereškigal – desce para o inframundo!” Diante da crueldade e persistência implacável dos *galla*, descrita em outros textos, adianta pouco considerar que aqui aparece novamente o motivo do “desejo de Inana”, expressado na formulação com *saĝ*₄, coração, encontrada também quando comentado por Enlil e Nana. Também adianta pouco o raciocínio de que “intenção ainda não é crime”: ao “convite” seguem imediatamente as instruções para a viagem, e embora as linhas finais dessa parte estejam parcialmente ilegíveis, é claro que Inana, até aqui, sequer abriu a boca. Dessa maneira, estamos diante de outro elemento que complica a interpretação dos motivos de Inana: foi ela que decidiu tal viagem e encaminhou sua realização, ou foram os *galla*, os mensageiros da morte, que começaram a impô-la? Nesse caso, IDI narraria originalmente uma “Morte de Inana”? Essa possibilidade se choca com a singela afirmação de que “descer para o inframundo e subir do inframundo” é um direito cósmico de Inana, um de seus *Me* (leM F23 = J19.20: *kur ed₃dè kur.ed₃da*)⁸⁶³, uma tradição que indica que Inana tinha “passagem livre” e podia entrar no inframundo e sair dele a qualquer momento que o desejasse.

À luz dessa tradição, o fato de *lel* não indicar o motivo da viagem de Inana ao inframundo pode ser compreendido de modo muito simples: ela fazia tais viagens com tanta freqüência, elas pareciam tão naturais e auto-evidentes aos sumérios, que estes não sentiam a necessidade de explicar e justificar o motivo de Inana *entrar* no inframundo. Ao máximo, sentiam a necessidade de explicar o fenômeno de ela *sair*, ou sair depois de alguma demora. Nesse sentido, em vez de supor que Inana podia entrar e sair “quando desejasse”, é mais correto supor que ela entrava e saía conforme uma ordem estabelecida, conforme o conteúdo definido (e apenas em leM não explicitado) desse *Me* concreto. Isso evoca um outro caso de entradas e saídas do *kur*: o caso de seu “irmão” Utu, o sol. A tradição de Utu “dormir” ou passar administrando justiça dentro do *kur* (entrando de noite e saindo de manhã), é amplamente atestada na literatura suméria e pós-suméria, e imaginários correspondentes são conhecidos em todo o Antigo Oriente.⁸⁶⁴ Pode ser significativo que a primeira resposta da própria Inana sobre o motivo de sua viagem seja: “Estou indo para o lugar de Utu” (80-82). Afinal de contas, a manifestação mais antiga de Inana, ao lado de “Inana (do) *kur*”, é “Inana Vênus”: Inana da Manhã, Inana da Noite.⁸⁶⁵ E além de a Vênus cada dia “desaparecer de manhã” e “reaparecer de noite”, ela

⁸⁶³ Cf. FARBER-FLÜGGE, *Mythos*, 54-55.105-106, que destaca, ao lado dos problemas filológicos, o fato de F23 mencionar logo em seguida o *kurĝara*, personagem vinculado com o inframundo e não com montanhas terrestres, o que indica que também o *Me* anterior deve ser compreendido em relação com o inframundo.

⁸⁶⁴ Para a Suméria, cf. BLACK/GREEN, 184; GRONEBERG, *Götter*, 209; KRAMER, *Mythology*, 40-41; a expressão “o inframundo, a montanha onde nasce Utu” em ETCSL 4.28.1.66-70, além de afirmações de que Utu se levanta das montanhas (ETCSL 4.07.5.27.28). Para o Antigo Oriente, cf. tradições iconográficas e literárias do Egito, de Israel etc.

⁸⁶⁵ Cf. acima, Item 2.2.1, para as duas manifestações, e para a manifestação como Vênus ainda Item 2.4.2.

desaparece do céu por completo duas vezes durante seu ciclo de 19 meses. É muito lógico que tais fenômenos cíclicos de Inana Vênus foram tematizados e interpretados em mitos etiológicos.⁸⁶⁶

A popularidade de Inana Vênus como Estrela Vespertina e Estrela d'Alva manifesta-se explicitamente em tempos tardios, especialmente no PBA⁸⁶⁷, mas há um belo exemplo de Ur III, o grande “Hino a Inana como Ninegala” que inicia:

Grande luz, leoa celeste, que sempre profere palavras de assentimento! Inana, grande luz, leoa do céu, que sempre profere palavras de assentimento! Ninegala! Quando tu te levantas no céu matutino como uma chama visível de longe, e na tua aparência brilhante no céu vespertino, o Pastor te confia o rebanho da Suméria. Signo celestial, (...) glória do céu! Todos os países estão construindo uma casa para ti como para o sol que se levanta; uma tocha brilhante está atribuída a ti, a luz do País... (ETCSL 4.07.4,1-13)⁸⁶⁸

A possibilidade de Inana Vênus não ser a propriedade exclusiva de reis, mas “patrimônio popular” no sentido de haver acesso livre aos benefícios dela, vislumbra-se na epopéia “Lugalbanda na Caverna das Montanhas”⁸⁶⁹ (ETCSL 1.8.2.1,173-177): “Ela que torna doce a dança dos pobres, que torna doce o leito da prostituta que vai à taverna, que é comida para os pobres – Inana, a filha de Nana, elevou sua cabeça sobre o País, como uma dançarina (um touro?).”⁸⁷⁰ É também esta passagem central da epopéia que mostra o quanto Inana é querida, considerada misericordiosa e poderosa em questões de vida e morte: Lugalbanda, gravemente doente, está sozinho no meio do *kur* (montanhas hostis) e, no fim do dia, recebe de Utu “seu encorajamento divino” (171-172), a aparição de Inana, descrita nas linhas acima citadas que continuam: “Seu brilho, como o de Santo Šara, sua luz astral, iluminou a caverna das montanhas” (178-179). Sob lágrimas, Lugalbanda pede socorro (180-196), e a deusa não lhe falha:

Inana acolheu as lágrimas dele. Com seu poder de vida, ela o fez dormir, exatamente como Utu que estava dormindo. Inana o envolveu com uma alegria de coração como se fosse uma veste de lã. Depois, como se fosse (...), ela foi para Kulaba de Alvenaria⁸⁷¹. (197-200)

⁸⁶⁶ Essa possibilidade é também a proposta principal de KATZ, Dina. *How Dumuzi Became Inanna's Victim: On the Formation of "Inanna's Descent"*. *Acta Sumerologica*, 18. Tóquio: Middle Eastern Center in Japan, 1996, 102, e de BALZ-CHOCHOIS, 49-50, e uma explicação considerada em GRONEBERG, *Götter*, 184.

⁸⁶⁷ Cf. KRAMER, Poets, 18-21, os textos apresentados do Hino de Idindagan a Inana como Ninsiana (“Senhora da Noite”, ETCSL 2.5.3.1) e a carta de Lundingirra à sua mãe, ETCSL 5.5.1.

⁸⁶⁸ Cf. BEHRENS, Hermann. *Die Ninegalla-Hymne: Die Wohnungnahme Inannas in Nippur in altbabylonischer Zeit*. Stuttgart: Steiner, 1998, especialmente 62-70.

⁸⁶⁹ ETCSL 1.8.2.1; é um dos mitos do ciclo em torno do rei Enmerkar e do herói Lugalbanda, fixado por escrito no período de Ur III; cf. VANSTIPHOUT, Herman L. J. Sanctus Lugalbanda. In: ABUSCH, Tzvi (org.). *Riches hidden in secret places: Ancient Near Eastern studies in memory of Thorkild Jacobsen*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2002, 259-289; WILCKE, Claus. *Das Lugalbandaepos*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1969, 236p.

⁸⁷⁰ A tradução exata do texto é discutida. Por exemplo, para traduzir *gud.gin7* (*gud*: “dançar”, “boi”, “touro”), o ETCSL optou por “touro”, e JACOBSEN, *Treasures*, 139-140, por “dançarina”. Jacobsen destaca neste exemplo a ligação entre Inana como Vênus e como protetora de prostitutas e “taverneiras”. Cf. também KRAMER, *Poetry*, 73-74. Além disso, “dança” em ligação com Inana pode também ser um eufemismo para “guerra”, cf. acima, Item 1.3.4.4 e nota 341.

⁸⁷¹ Kulaba é mencionada provavelmente por ser a cidade principal de Inana e por Lugalbanda desejar retornar para lá. Também Zabalam é mencionada para Inana Vênus, nos HT, cf. ETCSL 4.80, 323-324, e acima, Item 2.4.2.

Em seguida aparece Suen, o deus lua, para vigiar o sono do reconvalescente, mas seu brilho é identificado com o brilho da Estrela d'Alva (203, *mul*⁸⁷² *ud*). De manhã, Suen faz Lugalbanda levantar-se, entrega-o aos novos cuidados de Utu e, finalmente, o herói fica curado através da planta e da água da vida (228-298). Devido a lacunas no texto permanece um tanto obscuro quem faz aparecer esses dois recursos, mas provavelmente é Utu, aconselhando-se com Enlil (265-270). Essa bela cooperação entre as três grandes divindades astrais, Sol, Vênus e Lua, é louvada exaustivamente, e nesse louvor aparece de novo – infelizmente num texto lacunoso – Inana como Estrela d'Alva, *mul ud* (484).⁸⁷³

Não é possível comprovar uma relação concreta entre essa “ressurreição” no meio do *kur* das montanhas e a ressurreição de Inana do *kur* dos mortos, mas é significativo que nas duas narrativas são “a planta e a água da vida” que operam o “milagre” da vida devolvida.⁸⁷⁴ E de qualquer modo, os dados aqui reunidos mostram que tradições de Inana Vênus eram muito populares, desde tempos antigos e também em tempos tardios, e que os fenômenos físico-astronômicos desse planeta muito bem podem ter ocasionado etiologias acerca de seu desaparecimento cotidiano ou sua eclipse cíclica.

3.4.3.2 Os poderes e adornos de Inana

As linhas da introdução de Iel, já discutidas acerca do motivo da viagem de Inana, introduzem outro elemento constitutivo do mito: o abandono, mas também a preservação de poderes dela. O segundo verbo usado no mito é “*šub*”, aqui traduzido como “abandonar”, e o que Inana abandona são esferas e lugares de seu poder que podem ser caracterizados como “imóveis”: céu e terra (4-5) e sete templos nas mais variadas cidades da Suméria e da Acádia (7-13)⁸⁷⁵. No entanto, chama a atenção que a linha 6 introduz o abandono de dois poderes que são “móveis”: os supremos poderes político e religioso (ofício, *nam*) do governante *en* e do sacerdote *lagar*. Esses ofícios são considerados *Me* (cf.

⁸⁷² O termo *mul* como substantivo pode significar tanto “estrela” como “planeta”, “meteoro” ou “constelação”, e como verbo abrange a gama de “brilhar, resplandecer, cintilar” etc., cf. HALLORAN, *Lexicon*.

⁸⁷³ A variante de descrever Inana como estrela (mulher) “solitária” ou “singular” (*dil*, cf. acima, Item 2.4.2) é menos explícita, mas é, por exemplo, o pano de fundo da aparição de Inana a Šukaletuda que a vê e reconhece “pela aparência dela” no “alto, onde o sol se põe”, como “espírito solitário” e “deusa solitária”, cf. ETCSL 1.3.3, 111.159.281; Anexo 2.3.11.

⁸⁷⁴ Também não encontrei pistas nos comentários do texto, embora estes frisem o protagonismo de Inana, cf. VANSTIPHOUT, Herman L. J. Reflections on the dream of Lugalbanda: a typological and interpretative analysis of LH 322-365. In: PROSECKÝ, Jiří. *Intellectual life of the Ancient Near East: papers presented at the 43rd Rencontre Assyriologique Internationale, Prague, July 1-5, 1996*. Praga: Academy of Sciences of the Czech Republic, 1998, 397-412. Seu aspecto como Vênus é registrado, pelos comentadores, como natural, e também BRUSCHWEILER, *passim*, destaca a presença simultânea de aspectos “doces” e “bélicos” de Inana, em sua pesquisa centrada nos aspectos luminosos e astrais da deusa.

⁸⁷⁵ Segundo outra versão: quinze, cf. as oito linhas 13A-13H. Em todo o caso, trata-se de um território que abrange cidades ao norte do território sumério tradicional do PDI e cuja extensão corresponde à situação política do período de Ur III, um fato que está em sintonia com outros.

leM F17.J1-2), concedidos por Inana a autoridades humanas. Portanto, seu “abandono” estaria em contradição com as linhas 14-15 que afirmam que ela levou os *Me* consigo: “Ela pegou os sete *Me*. Ela juntou os *Me* e os segurou em sua mão. Com os bons *Me*, ela foi pelo seu caminho.”

Essa menção dos *Me* nos confronta com outra questão: devemos entender o número de “sete” como símbolo da plenitude, assim como o número de sete templos abandonados parece corresponder à totalidade “do céu e da terra” abandonada por Inana? Devemos entender que as expressões “os *Me*” e “os bons *Me*” reforçam essa idéia da totalidade, ou devemos procurar dicas sobre o conteúdo de exatamente “sete” *Me*? Entre as tradições conhecidas acerca dos *Me* não existe nenhuma que identifique esse grupo especial, de modo que se recomenda supor que ele represente a totalidade dos *Me*. E mesmo se houvesse um grupo dos “sete primeiros” *Me*, será que os ofícios de *en* e de *lagar* não estariam entre eles, já que são os dois primeiros *Me* mencionados em leM? Portanto, já essa primeira menção de poderes abandonados e de poderes preservados e levados ao inframundo provoca perguntas, mas não oferece critérios para optar entre as possíveis respostas. Podemos registrar apenas que, no decorrer do mito, os *Me* são ainda mencionados por Neti (102-103), mas notavelmente não são tirados quando ele acompanha a entrada de Inana no inframundo. Assim surge a impressão de que ela nunca “abriu mão” de seus *Me* e que estes permaneceram em seu poder mesmo quando ela se submeteu aos *Me* do inframundo (aparentemente uma espécie de *Me* paralelos aos *Me* “do céu e da terra”⁸⁷⁶), aplicados no processo de seu desnudamento (129-175).

As linhas seguintes complicam essa situação ainda mais: como devem ser compreendidos os nove adornos mencionados em 16-25, ou seja, as peças de vestimenta, de adorno corporal e de um conjunto de insígnias do poder de “medir” que Inana coloca especialmente para essa viagem? Qual a sua relação com os *Me* mencionados nas linhas precedentes? Não há nenhuma ocorrência nos textos do ETCSL onde esses objetos fossem qualificados como *Me*.⁸⁷⁷ Portanto, considero seguro distinguir entre os *Me* propriamente ditos que expressam o poder e a dignidade divinas de Inana em geral e esses nove objetos, embora certamente não sejam simples peças de moda, mas sinalizem posições e atribuições dela. No enredo atual do mito, recebem um tratamento curioso: primeiro são enumerados por Neti, na seqüência aqui apresentada e juntamente com os *Me*, quando ele descreve a Ereškigal a chegada de Inana (102-113). Depois são parcialmente tirados à medida que Inana entra no inframundo

⁸⁷⁶ Cf., por exemplo, a afirmação de Nungal (ETCSL 4.28.1,66-67): “As divindades deram os *Me* do céu e da terra em minhas mãos. Minha própria mãe, Ereškigal, me conferiu os seus *Me*.” Cf. também a discussão acima, Item 3.3.1.5 e abaixo, Item 3.4.3.3.

⁸⁷⁷ Por exemplo, em leM, Inana já coloca o turbante quando vai até Enki para receber os *Me* (1-2), e as listas de *Me* mencionam a “coroa” (*aga*, F17 J4), mas não esse turbante (*tug₂-šu-gur-ra*); semelhantemente, as listas mencionam uma “veste nobre” (*tug₂ mah₂*, F19.J8), mas não a veste *pala* etc.

(129-175), sendo aparentemente “levados” (164), e, finalmente, quando Inana volta para a terra – não são devolvidos (cf. 282-189)!

Os fenômenos e as incongruências que estão por trás desse breve resumo merecem uma maior explicitação. Obviamente, a descrição das vestes, adornos e insígnias colocadas por Inana não obedece à mesma lógica da descrição dos objetos tirados durante sua entrada no inframundo. Essa descrição está determinada novamente pelo número sete (embora não haja outros indícios de uma tradição de sete portões do inframundo⁸⁷⁸), de modo que um sucessivo desnudamento de Inana exigia apenas a tirada de sete elementos e não de nove. Compreendo isso como sinal de que a atual forma do mito articulou duas tradições diferentes, sem sentir a necessidade de harmonizá-las além do estritamente necessário. Ou seja: não foi considerado problemático deixar sem menção a peruca e o rímel de Inana (embora um corpo nu sem maquiagem e sem peruca transmitiria um efeito visual de impacto ainda muito maior do que apenas um corpo sem roupas e sem jóias), de forma que eles foram simplesmente desconsiderados na seqüência do processo de desnudamento. Mas foi considerado problemático manter a seqüência em todos os seus detalhes no momento em que isso contrariava a lógica das realidades físicas: muito oportunamente, a veste não ficou no seu quinto lugar da primeira menção (21); na terceira menção, ela foi remetida ao sétimo lugar, ou seja, tirada por último (159-163). Esse pormenor mostra a grande competência com a qual foi composta a forma atual do mito e deveria alertar interpretadores modernos acerca dessa competência, cujas regras e coerências podem ser muito diferentes das nossas, mas nem por isso precisam ser inferiores ou estar ausentes. Até parece que essa menção da veste *pala*, *tug₂ pala₃*, no fim da seqüência foi artisticamente retomada na linha seguinte, 164: “Quando ela tinha se inclinado e sua veste tinha sido tirada, esta foi levada embora.”⁸⁷⁹

Esse detalhe chama tanto mais a atenção como o fato de depois não ser mencionado um elemento que poderia ser considerado constitutivo: na ocasião da volta de Inana para a terra, lei não conta a devolução dos sete objetos tirados. Dada a grande arte de sua composição julgo impossível considerar isso uma simples omissão casual. E o fato de esse detalhe ter sido modificado no desenvolvimento da versão acadica IŠI, onde são descritas a volta da deusa por cada um dos sete

⁸⁷⁸ O artifício que dá acesso ao inframundo costuma ser caracterizado como *abula*, “portão (de uma cidade)”, portanto, parece ser imaginado como um portão numa muralha que protege uma grande cidade. Contudo, onde é mencionado, trata-se claramente de um único portão, embora ocasionalmente em conjunto com outros elementos que isolam e/ou protejam o inframundo, por exemplo, um rio. Cf., por exemplo, GEI e ETCSL 1.2.1 (Enlil e Ninlil), e a discussão do inframundo como cidade-estado, em KATZ, *Netherworld*, 194-196. A menção de “sete porteiros” em MU poderia indicar a existência de alguma tradição de sete portões, mas não a comprova: na vida real há naturalmente mais de um porteiro, mesmo quando o serviço se destina a um único portão.

⁸⁷⁹ As traduções tradicionais consideram, aqui e em 122, *tug₂* como plural, “suas vestes”. Sendo que, no sumério, substantivos inanimados podem expressar tanto o singular como o plural (cf. THOMSEN, 59-60), essa tradução é possível, mas sugiro observar aqui o contexto imediato que menciona uma veste concreta, a veste *pala* que foi tirada por última.

portões e a devolução de cada um dos sete objetos (119-125), pode parecer menos uma correção do que uma formalidade escrupulosamente observada por autores que não sentiam a liberdade que caracteriza a atuação dos autores de *Iel*. Diante de tudo isso, o fato de alguns dos objetos mencionados serem idênticos com presentes que Urnammu entrega no ato de sua chegada ao inframundo, pode indicar algo muito simples: o que foi apresentado aqui como adorno pessoal de Inana eram originalmente os presentes que um visitante educado e bem instruído (que sabia dos ritos, *garza*, do inframundo, cf. *Iel* e MU 85) entregava ao chegar, e é apenas lógico que não os levava, ao ir embora.⁸⁸⁰ Dessa maneira permanece mais uma incongruência cujo significado não pode ser explicado de modo inequívoco e isolado.

3.4.3.3 A figura de Ereškigal

Depois de viajar para o inframundo, realizando várias providências, depois de passar por sete portões e de ter sete adornos tirados (processos que ocupam 164 das 412 linhas do mito), Inana finalmente encontra-se com Ereškigal (“Senhora [da] Grande Terra”), apresentada como a “irmã” de Inana e geralmente tida como “Rainha do Inframundo”, obviamente a meta de toda essa viagem. Até aqui já foram apresentadas cenas impressionantes, narradas com muitos detalhes, Inana já teve compridos diálogos com Ninšubur e com Neti (que mostram que essa viagem não era sem riscos e sem incômodos para Inana), e Neti já teve um breve diálogo com Ereškigal (que mostra que a vinda de Inana causou reações emotivas e organizadoras que também indicam que estava acontecendo algo de especial). Dessa maneira, uma pessoa que lê ou escuta a narração pela primeira vez está preparada e esperando por outra cena amplamente desdobrada, na qual finalmente sejam reveladas as razões mais profundas, os motivos de tanto esforço e tanta agitação. Mas provavelmente não está esperando por aquilo que lhe é oferecido naquele momento: duas linhas lacônicas e secas informam que Inana “fez sua irmã Ereškigal levantar-se do seu trono e, em lugar dela, ela se sentou no seu trono”. É esta a interação completa entre Ereškigal e Inana: sem diálogo, sem uma única ação ativa de Ereškigal.⁸⁸¹ Esse fato parece tão inesperado e tão estranho, pelo menos para parâmetros literários e teológicos modernos, que pede maiores pesquisas em torno de Ereškigal.

Notavelmente, o resultado dessas pesquisas é tão insignificante, tão “pálido” como a própria figura de Ereškigal em *Iel*. Em primeiro lugar, demonstra um fenômeno curioso em torno do próprio

⁸⁸⁰ Cf. a observação de FLÜCKIGER-HAWKER, 172, e a interpretação de Farber-Flügge, apresentada acima, Item 3.3.2.2.

⁸⁸¹ Novamente, os autores da versão acadêmica parecem ter sentido a necessidade de maiores descrições: ali, Ereškigal se lança sobre Inana e finalmente a castiga com sessenta doenças (63-75).

nome: a palavra *ereš* que faz dessa deusa a “senhora” da “grande terra”, é usada na literatura suméria apenas duas vezes, e muito estranhamente num texto de Inana, no famoso hino “Senhora de Coração Altivo”, de Enheduana (ETCSL 4.07.3,1.3): “A Senhora (*nin*) de coração altivo, a Senhora (*ereš*) impetuosa... a Senhora (*ereš*) principesca...”.⁸⁸² Em inscrições, Ereškigal é mencionada brevemente em um único texto do PDS.⁸⁸³ Das 26 menções conhecidas em textos literários, nove são do presente mito (inclusive as únicas que mencionam um parentesco com Inana), e uma é de IDI, declarando o inframundo como “morada de Ereškigal” (ETCSL 1.4.1.1,6). Também o mito “Viagem de Ninĝišzida ao Inframundo”⁸⁸⁴ (VNI) apenas caracteriza o inframundo como “lugar de Ereškigal” (72) e louva essa deusa de modo estereotipado, na linha final (90), algo que ocorre igualmente na “Morte de Gilgameš” (MG, ETCSL 1.8.1.3,K12). Já o mito GEI traz um dado mais significativo: no contexto da criação e do ordenamento do universo, reza: “...quando o inframundo tinha sido dado como presente a Ereškigal”. Considero notável que, a esta divindade feminina, a esfera de seu poder é “dada como presente” (da parte de quem?), enquanto divindades masculinas “pegam” suas respectivas esferas autonomamente: “An pegou para si os céus” e “Enki pegou para si a terra” (1-20)⁸⁸⁵. Também é notável que o assunto do inframundo não seja desdobrado em seguida, mas que seja abordado o conflito entre Inana e a Árvore *Hulupu*. E depois, quando o tema do mito finalmente chega a ser efetivamente o inframundo e a descrição daquilo que Enkidu viu nele, não há mais menção de Ereškigal. Estou convicta de que esse fenômeno se deve, pelo menos em parte, a processos observados já em outros textos: um mito de Inana, originalmente independente (“Inana e a Árvore *Hulupu*”) foi manipulado e subsumido num ciclo de mitos de outro personagem, neste caso, Gilgameš, que é vinculado com uma descrição do inframundo provavelmente por ser um tema que tem afinidade com as numerosas reflexões em torno da morte dele e do destino mortal dos seres humanos em geral. Portanto, o mito em sua atual forma reforça o que já estava se vislumbrando: Ereškigal é uma figura sem maior poder e maior atuação.

Outro elemento instrutivo é a menção de Ereškigal na lamentação “Morte de Urnammu” (MU, ETCSL 2.4.1.1), com grande certeza obra da esposa de Urnammu, Watartum, preservada em duas variantes pouco divergentes.⁸⁸⁶ Nessa lamentação, a autora descreve a recepção de Urnammu no

⁸⁸² Cf. o breve comentário em SJÖBERG, Åke. in-nin shà-gur4-ra: a hymn to the goddess Inanna by the en-Priestess Enheduanna. In: *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, 65. Berlim: de Gruyter: 1975, 209. GELLER, Landscape, 41, apenas menciona o fato.

⁸⁸³ Cf. KATZ, *Netherworld*, 171. Cf. ibidem, 385-388, um resumo semelhante das características de Ereškigal.

⁸⁸⁴ ETCSL 1.7.3; em sua maior parte, o texto trata da lamentação da “irmã mais velha” do herói que deseja viajar com ele para o inframundo. Os paralelos desses elementos com Dumuzi e Geštinana são discutidos abaixo, no Item 3.4.3.7.1.

⁸⁸⁵ A sugestão de Kramer, de ler “Quando An tinha carregado o céu, quando Enlil tinha carregado a terra, quando Ereškigal tinha sido carregada para o *kur*, como seu prêmio” (cf. KRAMER, *Poetry*, 23-24) não foi aceita pelos autores do ETCSL. Se ela tiver base, a evidência da negação de qualquer poder autônomo de Ereškigal seria ainda maior.

⁸⁸⁶ Cf. acima, Item 1.3.5.6.1, também nota 476. Flückiger-Hawker, em sua grande monografia sobre as tradições literárias de Urnammu, não dedica atenção a esse tipo de questões; sua abordagem do texto (identificada como Urnamma A)

inframundo: o rei, morto em combate, distribui presentes aos sete porteiros do inframundo, e o anúncio de sua chegada provoca excitação entre os habitantes daquele lugar (76-80). Conhecendo bem os “ritos”⁸⁸⁷ do inframundo, Urnammu oferece aos moradores um banquete cúltico e os devidos sacrifícios às autoridades (81-131): Nergal, o “Enlil do inframundo”, Gilgameš, o “rei do inframundo”, Ereškigal, a “mãe de Ninazu”, Dumuzi, o “amado esposo de Inana” e outras divindades e demônios.⁸⁸⁸ Depois do cumprimento correto desses ritos (132-133), alguns seres do inframundo (cuja identidade foi vítima de uma lacuna textual) fazem Urnammu sentar no “grande estrado do inframundo”, ajeitam sua morada e dão “em suas mãos” todos os soldados mortos e pessoas executadas, para que Urnammu, juntamente com seu “irmão” Gilgameš, comece a proferir sobre eles as sentenças do inframundo (132-144). Esses detalhes mostram dois fenômenos: não é atribuído nenhum título a Ereškigal, ela é apenas identificada pela sua qualidade de ser mãe de uma outra divindade que não tem relação clara com o inframundo, enquanto Nergal e Gilgameš são caracterizados ostensivamente como as supremas autoridades dessa esfera. E é Gilgameš que confere a Urnammu uma parte de seus poderes de julgamento, depois de este ter sido assentado no trono do inframundo. Além de tudo isso deixar Ereškigal mais uma vez numa posição sem poder e sem atuação, vislumbramos aqui alguma tradição de assentar recém-chegados ao trono (a um dos tronos?) do inframundo, algo que acontece também com Inana em Iel.

O texto identifica Ereškigal como “mãe de Ninazu”, e isso consta também em GEI 1,200, mas em nenhuma das outras menções raras desse deus relacionado com cereais, ou seja, provavelmente também de caráter ctônico. Em contraste, sabemos um pouco mais de Nungal, tida como uma filha de Ereškigal, e é interessante que ela, num auto-elogio, alega uma relação de amizade com Inana:

As divindades deram os *Me* do céu e da terra em minhas mãos. Minha própria mãe, Ereškigal, me conferiu os *Me* dela. Instalei meu venerável estrado no inframundo, na montanha onde nasce Utu. Sou a deusa da grande casa, da santa residência real. Converso em grandeza com Inana, sou a alegria de seu coração. (ETCSL 4.28.1,66-70)

Além de indicar que havia uma distinção entre os *Me* em geral e os *Me* do inframundo, o texto parece indicar que houve uma época ou uma tradição na qual Inana tinha “trânsito livre” no inframundo (igual a Utu), na qual suas entradas e saídas neste reinado (de outras deusas?) eram efetivamente um

menção a “viúve real” do rei (cf. Índice Geral: Urnamma, wife), mas interpreta a lamentação *passim* desde a perspectiva da “viúva divina”, embora admitindo que não haja evidências textuais para “Urnamma e Inana como marido e esposa” (FLÜCKIGER-HAWKER, 85.86). Ela também não comenta o fato de haver vozes distintas da voz de Inana.

⁸⁸⁷ O termo sumério usado, *garza*, apresenta em seu conceito grande parentesco com o conceito dos *Me* (cf. acima, Item 3.3.2.2), e é o termo usado também nas sete respostas de Neti a Inana: “Tu não deves abrir tua boca contra os ritos do inframundo!”

⁸⁸⁸ É interessante que um dos objetos oferecidos a Ereškigal é uma “vasilha *šaġan* de forma perfeita”, uma expressão usada em Iel 233 como comparação para os seios dela, e que o conjunto das ofertas tem alguma relação com os “*Me* do inframundo” (101) que não pode ser especificada por causa de uma lacuna no texto.

de seus *Me*⁸⁸⁹ e não consideradas infrações, atos de caráter violento ou de intenção imperialista, e na qual houve conversa entre ela e uma outra deusa entronizada no inframundo. Esse fato é tanto mais notável como o de o mesmo hino considerar Nungal como uma deusa da justiça que tem em suas mãos “o Tablete da Vida” onde ela “registra os justos”, de modo que “malfeitores não podem escapar” (87-88) – parece que, pelo menos na teologia aqui construída, Inana não tinha nenhuma “culpa no cartório”; “entrar e sair” eram direito e costume legítimos dela.

Outro aspecto que merece maior discussão é a descrição de Ereškigal nas cenas que a mostram prostrada depois da morte de Inana, recebendo o *galatura* e o *kurğara* (primeiro na projeção da cena por Enki, 217-253, e depois na sua realização, 254-281). A partir de uma leitura intertextual que inclui cenas semelhantes nos mitos GEI e SD e na Epopéia (acádica) de Gilgameš (XII,28-30.47-49), Alster identificou detalhes dessa situação como elementos de rituais e mitologias de luto: ombros e seios descobertos, com arranhões auto-afligidos pelas unhas (ou por grampos de cabelo), cabelos despenteados, entoação de uma lamentação etc., e um diálogo consolador ou apaziguador entre os seres divinos e humanos envolvidos.⁸⁹⁰ No plano sócio-histórico, ele opina que ritos de luto e lamentação com tais detalhes eram executados em situações tanto de lutos reais como cúlticos e que, nos posteriores cultos de Inana-Ištar, também os sacerdotes *gala* estavam envolvidos neles.⁸⁹¹ Desse modo, ele propõe, embora com as reservas recomendáveis, entender tais trechos literários como reflexos de costumes e ritos efetivamente realizados.⁸⁹²

Enquanto esse aspecto da análise de Alster não está diretamente vinculado com a presente discussão da relação entre Inana e Ereškigal, outro confirma uma suspeita da análise feminista. Tendo estabelecido que a situação de Ereškigal deve ser identificada com um estado de luto, e não de pós-parto⁸⁹³, Alster identifica Inana como a única pessoa cuja morte poderia ser objeto desse luto de Ereškigal e aponta as incongruências acerca de outras possíveis mortes. Para ele, não há nenhuma evidência textual de que a observação “por causa de suas crianças” (231 = 258) se refira a Ninazu, e também nenhuma base para vincular o luto de Ereškigal com a morte de seu marido Gudgalana,

⁸⁸⁹ Cf. acima, Item 3.4.3.1, o *Me* “descer para o inframundo, subir do inframundo”.

⁸⁹⁰ ALSTER, *Mythology*, 1-9.

⁸⁹¹ Cf. para isso também KRAMER, Noah Samuel. BM 29616: the fashioning of the gala. In: *Acta Sumerologica*, 3. Tóquio: Middle Eastern Center in Japan, 1981, 1-11.

⁸⁹² *Ibidem*, 9.

⁸⁹³ Esta interpretação de Alster foi amplamente acolhida, como mostra, por exemplo, a tradução da linha 230 (= 257, reconstruída conforme 230) do ETCSL por “*the mother who gave birth*” (“a mãe que deu à luz”) que substitui a antiga versão “*the birth-giving mother*” (“a mãe que estava dando à luz”). Cf. ALSTER, *Mythology*, 7, e o paralelo lingüístico na lamentação da deusa Lisin, mencionada *ibidem* e discutida em: KRAMER, Samuel Noah. Lisin the weeping mother goddess: a new sumerian lament. In: DRIEL, Georg van; KRISPIJN, Theo J. H.; STOL, Marten; VEENHOF, Klaas R. (org.). *zikir šumim: assyriological studies presented to F. R. Kraus on the occasion of his seventieth birthday*. Leiden: Brill, 1982, 133-144.

alegada por Inana.⁸⁹⁴ Alster elenca como argumentos para isso: quando Inana dá essa resposta, não fica claro se é “uma desculpa ou um insulto”; essa resposta sequer é transmitida a Ereškigal, embora isso pudesse ser feito depois da linha 113; o tema não é retomado depois; o texto diz em 231 = 258 que seu luto é dedicado a “suas crianças” e não que é dedicado ao seu marido. Finalmente, porém, ele constata que parece “autocontraditório” considerar Inana como motivo do luto de Ereškigal, sendo que, conforme o texto, é ela mesma a responsável pela morte de Inana. Alster soluciona esse problema sugerindo que a finalidade dessa parte do mito seria etiológica, que sua intenção não seria mostrar por que Ereškigal atuou de determinada maneira, mas mostrar por que havia um ritual de lamentação no templo de Inana, ligado à morte dela. O texto realizaria essa intenção ao mostrar o pessoal cúltico (de Inana, especialmente os sacerdotes *gala*) apaziguando Ereškigal, a deusa da morte.⁸⁹⁵

Concordo plenamente com os dados básicos da análise literária de Alster (constatação de luto e lamentação), mas não posso concordar sem reservas com o cruzamento imediato deles com a interpretação sócio-religiosa oferecida. Parece-me óbvio que ritos de luto narrados em mitos podem ter vínculos com ritos de luto realizados em situações de mortes reais de seres humanos ou de mortes fictícias de seres divinos. Portanto, a simples existência e justificação teológica de ritos de luto em templos de Inana, realizados por seus sacerdotes, não é suficiente para explicar as contradições e incongruências literárias na forma atual do mito aqui discutido. Ou seja: alegar uma possível sintonia com ritos de sacerdotes *gala* numa suposta comemoração da morte de Inana não explica, em termos mitológico-literários, o motivo dessa morte, e explica menos ainda as incongruências no contexto dela, ou seja, os motivos da ida de Inana ao inframundo com seus subseqüentes acontecimentos. Quando se trata desses problemas e incongruências literárias, considero como única opção metodologicamente correta esboçar uma explicação congruente em nível literário e apenas depois procurar por motivos sócio-religiosos que possam tornar tal explicação provável.

Isso significa que é preciso suspeitar da unidade e coesão do texto de Iel, na forma como chegou até nós, algo que não se refere a suspeitas em relação à sua reconstrução moderna, mas a suspeitas acerca de sua história de redação antiga. Como Alster observou corretamente, o motivo para a viagem de Inana ao inframundo, colocado na sua própria boca em 85-89, é um corpo estranho no enredo atual do mito. Mas lembremos que, por isso, não precisa necessariamente ser sinal de uma atitude “mentirosa” da deusa: pode ser também sinal de manipulações textuais que fizeram com que

⁸⁹⁴ Cf. ALSTER, *Mythologie*, 8.11.14-15.

⁸⁹⁵ *Ibidem*, 10-11.

esse elemento ficasse isolado e sem função claramente reconhecível. Portanto, a questão não pode ser avaliada isoladamente, mas apenas depois da análise de todos os elementos constitutivos de Iel.

Entre esses elementos deve ainda ser mencionado o papel que Ereškigal desempenha pessoalmente na morte de Inana (papel nenhum) e na sua ressurreição (papel relativamente passivo, mas de apoio). Ela não é mencionada no proferimento e na realização da sentença de morte contra Inana (167-172, depois de ter permitido que Inana a faça levantar-se do trono e se sente nele), e não tem nenhuma atitude ativa na ressurreição dela (275-279). Quando o *galatura* e o *kurğara* pedem: “Dá-nos o cadáver pendurado no gancho”, ela não o dá e meramente responde: “Aquele cadáver é de vossa Senhora.”⁸⁹⁶ Após a repetição do pedido, ela não é mencionada (“Foi-lhes dado o cadáver pendurado no gancho”), mas a palavra final (que indica um “final feliz”!) é dela: “Ereškigal disse ao *galatura* e ao *kurğara*: ‘Levai vossa Senhora (...), vossa (...) que foi agarrada.’” E, conforme a palavra dela, Inana sobe do inframundo. Já que esta foi o final da versão original de Iel (agora apenas Parte 1 de um mito composto por três partes)⁸⁹⁷, não é de se admirar que este mito dedique o tradicional louvor final *zà.mí* (411-412) a ela: “Santa Ereškigal – doce é teu louvor!”

Tudo isso pode parecer extremamente estranho, mas há um elemento que ameniza a gravidade dos problemas: diante do fato comprovado de “Inana (de) *kur*” ser a manifestação mais antiga de Inana, que depois se perdeu por motivos não esclarecidos⁸⁹⁸, é muito coerente suspeitar que não foi ela que estava invadindo indevidamente a esfera de poder de uma outra divindade e que não foi essa outra divindade que estava detendo essa esfera originalmente. Ou seja: se considerarmos Inana como a “dona” original do *kur*, pelo menos nas tradições de Uruk, a cidade principal e mais antiga de seu culto, sua ida para essa esfera não é uma invasão para conquistar, é uma passagem natural ou, ao máximo, a tentativa de reocupar algo que era dela e que ficou, por algum motivo, fora de sua influência.

3.4.3.4 A morte de Inana

Vimos acima que Ereškigal, geralmente considerada a “Senhora do Inframundo”, não tem papel nenhum na morte de Inana, mas que ela colabora, tímida porém decisivamente, com sua

⁸⁹⁶ Mais uma vez, uma tomada de posição, uma reação ativa de Ereškigal é narrada somente na versão acádica (101-113): é somente ali que ela reage com desespero, classifica o pedido como algo que “não deveria ser pedido”, amaldiçoa o solicitante e ordena a aspersão de Inana com a água da vida, algo que, na versão suméria, é ordenado por Enki.

⁸⁹⁷ Cf. para os argumentos dessa crítica literária e de redação abaixo, Item 3.4.6 e 3.4.7.

⁸⁹⁸ Cf. acima, Item 2.2.1.

ressurreição. Na forma atual de *Ili*, isso permite apenas um único raciocínio: não foi ela que desejou e decidiu a morte de Inana, não foi ela que se opôs à sua ressurreição; o conflito não é entre ela e Inana.⁸⁹⁹ Então, o conflito é entre Inana e quem? Aqui há apenas uma resposta, única e clara: nesta parte do mito, e na forma em que chegou até nós, o conflito é entre os Anuna e Inana, e é entre os Anuna e Enki. Vejamos os elementos dessa constelação.

Depois que Inana obedeceu sete vezes aos *Me* do inframundo, permitindo seu desnudamento, e depois que ela se sentou ao trono, fazendo Ereškigal levantar-se dele, poderíamos esperar que fosse ela que agora começaria a proferir decisões e sentenças, inclusive sentenças de morte, como aconteceu, por exemplo, no caso de Urnammu (cf. acima, Item 3.4.3.2). O que é narrado, porém, é o contrário: “Os Anuna, os sete juízes, proferiram sua decisão contra ela” (167). E embora não seja usado nenhum termo jurídico que equivalha ao nosso termo “sentença” e não seja descrito nenhuma execução da sentença, o teor da decisão e o resultado de sua execução são claros: com “ira”, os Anuna constatarem algum “crime pesado” de Inana, e ela é morta (“virou um cadáver”). E com seu cadáver acontece algo que conhecemos até hoje do terror psicológico de qualquer regime violento: ele nem sequer é entregue aos “próximos” para ser chorado e enterrado, conforme um respeito mínimo à dignidade humana; ele é “pendurado num gancho” para servir de exemplo. Parece-me que o caráter realista, quase surrealista, dessa descrição (na qual apenas a expressão “a mulher atormentada” faz vislumbrar algo das torturas que precederam essa morte) incomodou até os teólogos antigos. Pois em períodos e situações em que a figura de Inana, transformada em Ištar, era (ab)usada para legitimar as guerras dos sucessivos impérios, nas quais tais cenas devem ter sido uma realidade de cada dia, a cena foi substancialmente amenizada: Ištar é apenas presa e afligida por setenta doenças. Ela não morre e não é ressuscitada, ela simplesmente fica agonizando até receber cura e “alta” (Išl 65-75.109-118). Será que a narração de tal morte, uma extinção total do ser, uma “segunda morte” que nem deixava esse ser viver no mundo dos mortos como estavam vivendo todos os outros que ali chegavam, comprovaria um efeito contraprodutivo que prejudicava o poder dessa deusa? Será que a narração dessa ressurreição tinha provocado um efeito subversivo entre inimigos dos círculos interessados na imagem gloriosa de Ištar, por exemplo, dos militares e governantes da Babilônia e da Assíria?

É uma das muitas perguntas que ficarão sem respostas claras e que apenas fazem enxergar, na comparação das duas versões, outras modificações e possíveis incongruências: em Išl, de repente

⁸⁹⁹ Lembremos ainda que Ereškigal é descrita como enlutada e sofrida somente depois da morte de Inana, não antes, o que poderia indicar que esta foi uma morte que a atingiu contra a sua vontade. Por outro lado, também Inana chora pela morte de Dumuzi no final deste mito, embora seja ela mesma que a decretou (cf. abaixo, Item 3.4.6).

e obedecendo a uma ordem de Ereškigal, os próprios Anuna são assentados em tronos, para presenciar e testemunhar (e assim legalizar) o “resgate” de Ištar (109-118). Mas não é preciso atravessar séculos para encontrar tais detalhes problemáticos, há uma abundância deles na literatura suméria contemporânea. Um é o fato de vários textos paralelos ou aparentados com a parte final de *l*el narrarem as torturas de Dumuzi e também de sua irmã Geštinana, com pormenores cruéis.⁹⁰⁰ Isso pode indicar que foram transferidos para Inana motivos que tinham seu lugar original em tradições de outras divindades. Mas chama a atenção que não são desdobrados, que a cena do julgamento e da morte de Inana parece ter sido reduzida ao mínimo indispensável – será que havia forças e interesses que procuravam destacar o que Inana fazia com os outros, mas não o que os outros faziam com ela? Se isso for o caso, sua estratégia deu certo, pelo menos em grande parte: as interpretações modernas destacam regularmente a crueldade e falta de misericórdia de Inana em relação a Dumuzi, mas conheço somente um único caso que sequer mencione que a própria Inana “sofreu torturas”.⁹⁰¹

Além disso, fica relativamente obscuro qual o crime de Inana e qual a autoridade dos Anuna de proferir e executar sua sentença de morte. Tradicionalmente, os Anuna são as “Divindades Supremas” e, como tais, tidos como juízes ou como grupo representante da Assembléia das Divindades que toma decisões de alcance cósmico. É indiscutível que Ereškigal não pertence a esse grupo, é igualmente indiscutível que Enki pertence a ele, e é ao menos ambíguo se Inana está nele ou não (conforme tradições antigas: sim, conforme tradições posteriores: não).⁹⁰² Portanto, há uma contradição quando “sete juízes” julgam uma divindade (Inana) que deveria fazer parte de seu próprio grupo, e há um conflito quando uma divindade que deveria ter participado do julgamento (Enki) depois age contra ele e anula seus efeitos. Lembremos que Enki “vive” agindo dessa maneira, uma característica que lhe rendeu a fama de irreverente e trapalhão e que ocasionalmente atraiu sobre ele a ira das outras divindades. Como motivos histórico-teológicos de tais conflitos devem ser considerados cultos e teologias concorrentes e, sobretudo, a gradual imposição de um culto pansumério de Enlil, discutidos acima.⁹⁰³ Certamente não é por acaso que Enlil e Nana se negam a agir contra a decisão tomada em conjunto, enquanto Enki se queixa, mas age contra ela sem qualquer demora e restrição (183-253).

Outro exemplo que mostra conflitos por causa de decisões alegadamente tomadas pela coletividade das divindades é a construção teológica em torno da morte de Urnammu, na qual Inana foi

⁹⁰⁰ Cf. abaixo o Item sobre a morte de Dumuzi e de Geštinana, 3.4.3.7.

⁹⁰¹ Cf. as citações de traduções e comentários de Kramer, Alster, Falkenstein, Bottéro etc., e cf. a observação de Kramer, em sua última grande obra panorâmica sobre a Suméria: KRAMER, *Sumerians*, 155.

⁹⁰² Cf. acima, 1.3.4.3 e 2.5, a discussão do panteão sumério e das Listas de Divindades.

⁹⁰³ Para essas características, cf. acima, Item 3.3.1.3 e 3.3.1.4.

mandada para longe, obviamente “com segundas intenções”, para que, na ausência dela, as outras divindades pudessem decidir a morte do favorito dela.⁹⁰⁴ Pode-se considerar também a dica de Wilcke, de que conflitos entre os Anuna e divindades poderosas individuais (neste caso tanto Inana como Enki) podem refletir conflitos entre a assembléia dos anciãos e o rei.⁹⁰⁵ E finalmente chama a atenção que, em outros casos, os Anuna podiam condenar uma divindade a permanecer no inframundo, mas não a permanecer para sempre e “duplamente morta”.⁹⁰⁶ E enquanto alguns personagens, depois de ter sido estabelecidos definitivamente no inframundo, são tratados filologicamente como “inanimados”, o mesmo não aconteceu com Inana, não obstante a descrição drástica de sua morte.⁹⁰⁷ Também são desconhecidas outras alusões substanciosas à morte de Inana, apesar de suas tradições serem as mais ricas e diversificadas da Suméria.⁹⁰⁸ Portanto, os problemas em torno da decisão dos Anuna são tantos que dificilmente podemos esperar encontrar uma resposta única e clara acerca de suas razões e suas conseqüências.

Isso leva finalmente à pergunta pelo “crime pesado” (170) que Inana teria cometido e que teria sido o motivo de sua condenação. A discrepância entre o decorrer tenso, mas não cruel, do enredo até aqui e a acentuada violência e crueldade da passagem 167-172 pode indicar que o motivo deve ser procurado naquilo que ocorreu imediatamente antes: Inana se sentou ao trono de Ereškigal. É notável que isso seja descrito com palavras que não deixam transparecer nenhuma infração ou violência da parte de Inana e também nenhuma reclamação ou resistência da parte de sua “irmã” Ereškigal. Antes, a cena parece ter alguma afinidade com a cena cujo protagonista é Urnammu e na qual um “irmão” (Gilgameš) permite que o recém-chegado se sente no seu trono e compartilhe seus poderes judiciais (134-144). E ela certamente tem uma relação íntima com a cena em que Inana entrega Dumuzi ao inframundo, pois os paralelos são estupeficientes, como mostra a simples comparação:

⁹⁰⁴ Esse elemento altamente instrutivo da interpretação política e teológica da morte de Urnammu, provavelmente construído pela própria rainha Watartum que sobreviveu a ele, é discutido logo a seguir, no Item 3.4.3.5.

⁹⁰⁵ Cf. WILCKE, *Opposition*, 59.

⁹⁰⁶ Cf., por exemplo, ETCSL 1.2.1, “Enlil e Ninlil”: depois de estuprar Ninlil, Enlil se refugia ao inframundo e ali é “preso” (*arrested*, 54-55) pelos Anuna (literalmente: “as 50 grandes divindades e as sete divindades que decidem destinos”), o que não o impede de agir com grande vivacidade, disfarçando-se como porteiro e como balseiro do inframundo para ter novamente relações sexuais com Ninlil (65-142).

⁹⁰⁷ Esta observação inspirada nas pesquisas de FLÜCKIGER-HAWKER, 136, tem como base uma particularidade da língua suméria: o gênero gramatical de substantivos não difere conforme sexo ou gênero, e sim conforme “animado” (seres humanos e animais) e “inanimado” (“objetos”). Os dois únicos personagens (descobertos por essa autora) que, no inframundo, são tratados como “inanimados” são Urnammu e Gilgameš.

⁹⁰⁸ Há um pequeno fragmento de quatro linhas que foi considerado por Kramer como uma alusão à morte de Inana, mas parece que a linha “Naqueles dias, Inana não estava (= viva ou presente)” pode ser interpretada também como alusão a uma ausência da espécie descrita em MU. Mesmo se fosse uma alusão a alguma forma de morte de Inana, poderia ser um reflexo do mito aqui discutido (algo que seria apenas natural), e, de qualquer forma, não acrescenta nenhum aspecto novo aos problemas que este apresenta. Cf. KRAMER, *Sumerian Literature*, 312, e FRITZ, 108.

Inana e Ereškigal versus os Anuna (164-172)	Inana e os <i>galla</i> versus Dumuzi (348-358)
Quando ela (Inana) tinha se inclinado e sua veste tinha sido tirada, esta foi levada embora. Depois ela fez sua irmã Ereškigal levantar-se do seu trono e, em lugar dela, ela se sentou no seu trono.	Eles (os <i>galla</i>) a seguiram (= Inana) até... Kulaba. Ali estava Dumuzi, vestido numa veste majestosa, majestosamente sentado no trono.
Os Anuna, os sete juízes, proferiram sua decisão contra ela.	Ali, os <i>galla</i> o agarraram pelas virilhas.
Eles olharam para ela – foi o olhar da morte.	Ela olhou para ele – foi o olhar da morte.
Eles lhe falaram – foi a fala da ira.	Ela falou com ele – foi a fala da ira.
Eles gritaram com ela – foi o grito do crime pesado.	Ela gritou com ele – foi o grito do crime pesado: “Até quando? Levai-o embora!”
A mulher atormentada foi transformada num cadáver. E o cadáver foi pendurado num gancho.	Santa Inana entregou o pastor Dumuzi nas mãos deles.

As duas únicas diferenças essenciais são altamente eloqüentes. A falta de vestes e adornos majestosos (correta) de Inana está em forte contraste com o uso de vestes majestosas de Dumuzi (incorreto), e a chance de intervenção de Dumuzi está em forte contraste com a falta de qualquer chance de intervenção de Inana: ela não teve como se defender ou apelar ou fugir, uma chance que Dumuzi teve, mas não conseguiu aproveitar definitivamente. E enquanto a intervenção indireta, incumbida por providências da própria Inana a Ninšubur, deu o resultado desejado e duradouro, a intervenção direta de Dumuzi não deu o resultado desejado, ao menos não duradouro. Isso pode indicar a inocência de Inana e a falta de justeza da sentença aos olhos de outras divindades, e pode indicar que divindades menos comprometidas com Dumuzi do que seu “cunhado” Utu reconheceram a culpa de Dumuzi e a justeza da reação de Inana.

Sendo que esses trechos (lel 164-172 e 348-358) são os dois únicos textos paralelos e que não há nenhuma outra menção de Inana no trono (nem na versão acádica de Išl), considero esse fato um forte indício para a transferência de motivos de Dumuzi para Inana: Dumuzi foi condenado à entrega ao inframundo (por Inana), por causa de alguma infração, e essa tradição foi transferida, por algum motivo, para a própria Inana (condenada pelos Anuna). Entretanto, a condenação de Dumuzi não implicava numa extinção dele, não significava uma segunda morte no inframundo (e, em última análise, nem uma detenção definitiva). Essa tradição, absolutamente singular no caso de Inana, parece ter seu motivo ou sua “justificação” no mesmo ato que também foi a infração de Dumuzi: sentar-se ao trono. No entanto, esse ato, que no caso de Dumuzi era no mínimo um insulto, era no caso de Inana algo que também outros seres tinham feito no inframundo. A diferença pode consistir no fato de que esses outros seres, no momento de começar a exercer um *Me* do inframundo, já estavam mortos, ou seja, destinados a permanecerem nele. Inana, em contraste, ao sentar-se no trono do inframundo, exerceu algum *Me* do inframundo (ou porventura os seus próprios *Me*?), vinculados à permanência nesse espaço. Pelo menos é isso que deixam transparecer as queixas e as justificações de Enlil e

Nana quando Ninšubur os procura para encaminhar a volta de Inana (193.207): “Os *Me* do inframundo são *Me* que não devem ser desejados; seja quem for que os receba deve ficar no inframundo.”⁹⁰⁹

Embora se possa considerar essa tradição como uma explicação da detenção de Inana no inframundo, ela explica apenas sua detenção “viva”, e desconheço qualquer tradição que narre a “morte dupla” de um ser humano ou divino, sua total extinção. Portanto, mesmo se essa tentativa de reconstruir o “crime”, a “infração” de Inana for certa, ela não explica a extrema gravidade e crueldade da “condenação” sofrida: virar cadáver e ficar inteiramente inanimada. Parece-me que esse extremo se deve a tentativas de caracterizar Inana como absolutamente impotente, como detentora de nenhum poder divino e cósmico, obviamente empreendidas por círculos interessados nessa caracterização, do mesmo modo como podem ser observadas tentativas de caracterizar Inana como absolutamente onipotente, detentora de todos os poderes divinos e cósmicos, obviamente empreendidas por círculos diferentes e provavelmente adversários. Retomarei essas reflexões nas considerações finais sobre o presente mito, para verificar, num conjunto maior, até que ponto podem ser precisadas.

3.4.3.5 A ressurreição de Inana

Inana é morta – tão morta como nenhum outro ser divino ou humano jamais foi (e provavelmente jamais será): ela não apenas está no inframundo (tido como “Terra sem Retorno”), onde poderia assumir seu devido lugar e viver como viviam tantos outros seres que ali chegaram. Não, Inana não “vive” no inframundo: ela virou um cadáver, totalmente sem vida, e esse cadáver nem foi considerado digno de um lugar decente: foi pendurado num gancho. Esse pano de fundo, essa situação de partida, pintada com detalhes tão cruéis e cores tão sombrias, gera um forte contraste e faz com que a descrição de sua saída dessa situação, sua volta para a vida, e até para a vida fora do inframundo, ganhe o máximo de glória e de brilho.

É para sintonizar-me com essa atmosfera da versão suméria (nada disso encontra-se na versão acádica) que faço questão de chamar essa saída de “ressurreição”. Estou ciente de que o simples uso dessa palavra evoca associações com a vida e morte de Jesus de Nazaré, na fé cristã o “Cristo Ressuscitado”, e valeria a pena fazer uma pesquisa à parte para levantar as comparações que assiriólogos, cristãos ou não, já fizeram entre as respectivas narrativas que cercam essas duas

⁹⁰⁹ Para a interpretação dos *Me* do inframundo como um conjunto de ordenamentos e poderes cósmicos é que paralelo ao respectivo conjunto no restante do cosmo, cf. KATZ, *Netherworld*, 177-194.

figuras.⁹¹⁰ E estou ciente de que esse uso toca numa das questões mais sensíveis da fé cristã: pensar e crer a verdade da “ressurreição dos mortos” em geral porque o homem Jesus de Nazaré foi ressuscitado, e pensar e crer a verdade de que Deus (Jesus Cristo) pode morrer, descer “à mansão dos mortos” e ressuscitar. Seja como for, é verdade que Iel afirma que Inana, deusa verdadeiramente morta, foi ressuscitada pela atuação de outras divindades, mas é verdade também que o enredo do mito insinua que ela ressuscitou por meio de seu próprio poder que nem cessou de suscitar efeitos quando ela estava morta. A seguir analisarei detalhes desse enredo, e desde já devo afirmar que este é o elemento constitutivo de Iel que menos evidencia incongruências e contradições – provavelmente um sinal de que estamos aqui diante de um linha antiga e central da tradição em torno da entrada de Inana no inframundo e de sua saída dele.

A ressurreição de Inana está determinada por alguns encaminhamentos, personagens e meios que a possibilitam: em primeiro lugar, as instruções a Ninšubur (dadas por Inana em 26-72 e cumpridas em 173-216⁹¹¹), e depois a planta e a água da vida: mencionadas por Inana em 65, por Enki entregues ao *galatura* e *kurğara* em 224-225, explicadas em 251-252 e usadas por eles para ressuscitar Inana em 280. Isso mostra que sua subida do “mundo dos mortos” e a recuperação de seus poderes não é um mero resgate emergencial de um corpo doente e enfraquecido, mas uma “ressurreição” planejada e encaminhada cuidadosamente pela própria deusa. E se houver alguma incongruência ou surpresa, é o fato de Inana aparentemente saber de antemão que Enlil e Nana não lhe ajudariam e, mesmo assim, fazer questão de mandar Ninšubur procurá-los. Contudo, esse elemento é de fácil compreensão, não como meio literário retardatário que aumentaria o suspense (o saber antecipado de Inana tirou qualquer suspense), mas como meio narrativo para não deixar dúvida sobre quem *não* estava do lado de Inana e *não* estava colaborando com a preservação de seus poderes: Enlil, como An um deus que estava conquistando sempre mais poder divino sobre a Suméria pós-sargônica, e Nana, o deus de Ur, aquela cidade-estado que tinha conquistado o poder imperial sobre toda a Suméria. Quem estava, sim, do lado de Inana, eram sua vizira, que nem parece ter tido existência autônoma, e Enki, um deus que,

⁹¹⁰ Essas constatações de elementos comuns são dedicadas, por exemplo, à “ressurreição no terceiro dia”, à pergunta se Inana no trono de Ereškigal em Iel pode elucidar a situação de Jesus no trono de Pôncio Pilatos no Evangelho de João, a detalhes na descrição do “inferno” na literatura extra-bíblica etc. Cf., por exemplo, BOTTÉRO, Jean; MONSACRÉ, Hélène. *Babylone et la Bible: entretiens avec Hélène Monsacré*. Paris: Belles Lettres, 1999, 156-161; KRAMER, Samuel Noah. Sumerian Literature and the Bible. In: *Studia biblica et orientalia*, 3. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1959, 185-204.

⁹¹¹ Chama a atenção que, em MU, a própria Inana faz exatamente o que Ninšubur faz aqui, algo que FLÜCKIGER-HAWKER, 179, caracteriza (embora muito de passagem) como “direito a veto”: ela vai até outras divindades, para reclamar e intervir em favor de uma pessoa que foi morta por uma decisão injusta das próprias divindades. Se isso for efetivamente o exercício de seu direito a veto e não uma desesperada súplica por piedade, seria necessário repensar todo caráter de tais intervenções, também aqui, em Iel. Contudo, um aprofundamento de semelhantes questões, por mais interessante que seja, não pode acontecer no âmbito desta tese.

como Inana, estava perdendo seus antigos poderes locais a esses outros deuses e que estava ganhando a fama de um deus degenerado.

Entendendo o aparente “desvio” de Ninšubur pelos templos de Enlil e de Nana desse modo, o enredo atual de Iel é extremamente coerente, também ao mostrar Inana deixando providências para se salvar da situação de morte por ela prevista. Parece que sabia muito bem que seria “revistada” ao entrar no inframundo, ou seja, que não podia levar nenhum objeto consigo (sua repetida pergunta “Que é isso?!” parece mais retórica do que verdadeiramente necessária). Portanto, já que eram, na lógica do enredo, a planta e a água da vida que fariam Inana voltar à vida, estas precisavam ser contrabandeadas para dentro do inframundo e aplicadas com a colaboração de quem estava perto ou na posse efetiva do cadáver de Inana. A solução narrada é simples: são levadas pelo *galatura* e *kurğara* que entram no inframundo às escondidas (como fantasmas, moscas, 227-228.255), e quando estão diante de Ereškigal (os Anuna sequer são mencionados), falam e atuam conforme as instruções de Enki, para fazer com que a deusa enlutada lhes permita chegar perto do cadáver de Inana. Parece que esses pormenores não têm importância própria, que seria inadequado perguntar por que esses intrusos não foram presos, por que nenhuma outra autoridade do inframundo interveio *naquele momento* para deter Inana definitivamente. É uma simples variante do motivo mítico muito divulgado no qual um ser humano ou divino, que vai se expor a um perigo, toma providências que dependem em grande medida da fidelidade de algum outro ser e da execução correta delas. E o resultado não tarda a aparecer: “Inana se levantou... e subiu do inframundo” (281.284).

O raciocínio da execução correta das providências me leva a colocar finalmente no centro da atenção um personagem que merece ser destacado mais do que muitos outros, mas que geralmente mal é considerado: Ninšubur, a companheira e ministra fiel de Inana, sua “vizira de palavras boas, escolta de palavras de confiança” (28-29.311-312). Black/Green lhe dedicam o mínimo necessário para garantir seu verbete: “Divindade menor feminina que funcionava como ministra de Inana”.⁹¹² Na literatura suméria registrada no ETCSL, ela é mencionada 37 vezes, muitas delas em relação com Inana, como sua *sukkal*, “ministra” ou “vizira”, principalmente nos dois grandes mitos em que ela atua ao lado desta sua “senhora”: leM e Iel. Além de algumas menções pouco instrutivas em vários hinos foram preservados, no entanto, três textos bastante substanciais, dois hinos dedicados inteiramente a Ninšubur (ETCSL 4.25.1 e 4.25.2) e uma estrofe nos HT (221-229). Nos hinos são lhe dedicados atributos e atribuições como *nin* (Senhora); ministra (*sukkal*) do céu, do universo ou dos Anuna; Mãe do País, protetora da procriação de ovelhas, e apaziguadora de corações, de espíritos e dos Anuna. O

⁹¹² BLACK/GREEN, 142.

hino ao seu templo em Akkil, E.igizu.uru (Casa de face poderosa), destaca a abundância de seus armazéns, compara-os a uma “montanha de videiras” (*kur geštiana*, nota-se sua ligação com *kur* e com “Ĝeština”, geralmente o nome da irmã de Dumuzi), mas chama Ninšubur também de *sukkal* da Eana, e no louvor final indica o nome de seu templo como E.akkil, Casa da Lamentação. Apesar dessa abundância de elementos que têm afinidade com elementos presentes em Iel, a escassez das notícias sobre Ninšubur em geral não permite maiores afirmações sobre possíveis cruzamentos de tradições.

Além disso, para uma análise feminista, a figura de Ninšubur é um dos exemplos nos quais podem ser demonstrados mecanismos patriarcais e androcêntricos que procuram eliminar ou desconsiderar a presença e atuação femininas, tanto em textos antigos como em suas interpretações modernas. Assim que foi encontrada e traduzida a parte do texto que mostra Ninšubur em seu papel crucial na ressurreição de Inana, Kramer tratou essa divindade como masculina. Ele justificou e explicou sua opção com a descrição de Ninšubur como *en* e *lugal* em textos de Rimsin (1822-1763), com a existência de adjetivos, participios etc. masculinos em textos do período cassita (1400-1200) e de períodos posteriores, e com a existência de uma esposa de Ninšubur, de acordo com um texto assírio igualmente tardio. Imediatamente após a apresentação desses dados, ele continua:

Porém é bastante estranho que Ninšubur seja descrito como *nin* no cilindro de Rimsin de Ur (...), e que, num texto hínico do período de Hamurabi (...), sejam usados os termos descritivos *nin* e *ama*. Além disso, Ninšubur é tratado como uma divindade feminina nos textos preservados dos períodos sumérios (seguem citações).⁹¹³

Se não soubéssemos que o autor dessas linhas é Samuel Noah Kramer, o maior sumeriólogo de todos os tempos, poderíamos atribuir tais afirmações a um simples e lamentável desconhecimento dos princípios básicos da pesquisa histórico-crítica, já que as fontes citadas não deixam dúvida de que Ninšubur era originalmente uma divindade feminina que passou a ser tratada como masculina somente em fontes posteriores (pós-Hamurabi, ou seja, séculos após a extinção da Suméria de cujas tradições se trata aqui). Contudo, sendo que não cabe imaginar tal ignorância, resta, a meu ver, somente uma explicação: na época do ensaio (1940), os preconceitos e as miopias patriarcais e androcêntricas eram tão fortes que até Kramer se tornou vítima deles. Em outras palavras: o caso é um dos exemplos da patriarcalização da religião em tempos antigos (que desconfigura uma deusa, tornando-a um deus) e também da interpretação androcêntrica desses fatos em tempos modernos. O fato de isso acontecer com a figura aparentemente insignificante de Ninšubur e com um cientista moderno de horizonte extremamente amplo mostra quão poderosos e onipresentes eram e são esses mecanismos, e pode nos fazer vislumbrar quantas desconfigurações semelhantes devem ter acontecido em casos de

⁹¹³ Cf. KRAMER, Ishtar, 21, nota 2. No entanto, em BOTTÉRO/KRAMER, 216, nota 1, Kramer afirma que Ninšubur é feminina em textos sumérios e masculina em textos acádicos. Também toda a literatura mais recente trata Ninšubur como ela merece, ou seja, como figura feminina, mostrando que essa retificação aconteceu não apenas em pesquisas feministas.

deusas (e de mulheres históricas) que importunavam e incomodavam ainda mais do que Ninšubur, e em casos de autores com menos formação científica e humana do que Kramer.

Voltando para o papel concreto de Ninšubur no mito *lel*, convém perguntar se o fiel cumprimento das instruções recebidas de Inana poderia ser um sinal de que Inana continuava tendo poder, continuava preservando algum “*Me*” (o que aconteceu com os *Me* levados?), até mesmo depois de sua extinção completa. Mas já que a atitude de Dumuzi (cf. no Item seguinte) parece indicar que a magia de Inana não era “infalível” e não anulava a vontade própria de quem se unia a ela, prefiro interpretar o cumprimento das instruções num âmbito que dá crédito e reconhecimento à figura de Ninšubur.⁹¹⁴ Nesse sentido chama a atenção que sua atuação e fala diante de Enlil, Nana e Enki é o mais substancial que conhecemos dela. Fora dessa cena, não é preservada nenhuma outra palavra de Ninšubur, e parece que as teologias sumérias consideraram não importante ou não oportuno registrar atuações autônomas dela, que elas reduziram sua razão de vida a “ser fiel” a Inana e a ser uma espécie de extensão do personagem dela. Seu próprio nome, “Senhora de servos/as”, parece corresponder com essa caracterização. Felizmente, em *lel*, seu papel é tão central que não podia ser cortado: ela é a última a ver Inana antes de esta entrar no inframundo, é a agente mais essencial de sua ressurreição e é a primeira a cumprimentá-la ao sair. Em troca, é também a primeira e mais destacada a ser defendida por Inana contra os *galla*, por causa desta sua fidelidade e atuação. Ainda assim, seu vínculo estreito com Inana não provoca a impressão de uma dependência patológica e quase autodestruidora, como é o caso do vínculo de Geštinana com Dumuzi. Sua fidelidade e amizade mostram-se, antes, numa cooperação e cumplicidade sadia que não almeja a tortura e a própria morte para não precisar se separar do ente amado, mas que realiza suas incumbências e dá resultados “salvíficos”, tanto aqui como em *leM*, onde Ninšubur combate ao lado de sua senhora os monstros que as perseguem, tendo sucesso também aqui pelo simples fato de obedecer às instruções de Inana.⁹¹⁵

Talvez seja possível reconhecer nessas variantes do modelo da “mulher fiel” – Ninšubur versus Geštinana – variantes que perpassavam a vida de mulheres sumérias, conforme construções de gênero com maior autonomia e auto-estima ou com maior submissão e dependência. Pois considero fundamental perguntar também aqui pela função da imagem divina concreta: ela serve de modelo (de

⁹¹⁴ Poderia ser levantado o argumento de que esse papel de Ninšubur se deve ao fato de *lel* ser o resultado da fusão de três mitos diferentes e de Dumuzi sequer ser mencionado no primeiro deles (Parte 1). Em si, o argumento é certo, mas não anula o fato de ter sido Ninšubur que foi escolhida naquele mito para encaminhar a salvação de Inana, e não Dumuzi. Esse fato é um dos indícios para a distância entre certas tradições de Inana e tradições de Dumuzi e reforça o perfil de Inana como deusa independente e autônoma que não “precisava” de um esposo para desenvolver suas atividades e seus poderes. Cf. para essa distinção entre tradições de Inana e tradições de Dumuzi (caracterizado como “deus jovem que morre”) também KATZ, Dumuzi, especialmente 100-102.

⁹¹⁵ Cf. *leM* H1-217 e a discussão acima, Item 3.3.2.

legitimação) para que e para quem, e no interesse de quem? É óbvio que uma sociedade que celebrava a morte de seus governantes com o assassinato dos seus servos e das suas servas (e de seus familiares?), como evidenciam alguns “funerais nacionais” de Ur⁹¹⁶, precisava de modelos divinos que aceitassem cegamente a própria morte quando alguém “superior” fosse atingido por ela. E é também óbvio que uma sociedade, na qual rainhas podiam manter seus poderes depois da morte de seus esposos, precisava de modelos divinos e construções teológicas que ajeitassem os fatos e suas conseqüências (especialmente no caso de mortes inesperadas) conforme o interesse de quem sobrou viva, como evidencia a lamentação MU, uma obra que defende claramente os interesses de Watartum e de seus filhos e filhas.⁹¹⁷ Isso mostra que o mero fato de um texto nos apresentar uma mulher autoconfiante ao ponto de se identificar com uma deusa e de colocar na sua boca suas próprias reclamações (cf. a correspondência entre MU 8-9 e MU 206-208)⁹¹⁸ ainda não é um critério que garante a qualidade ética desse fato que poderia animar muitas outras mulheres. Pois a história mostrou que os interesses aqui defendidos, de transformar a realeza de Urnammu em uma monarquia dinástica sob seu filho Šulgi e sob os sucessivos descendentes, tiveram aspectos que beneficiaram exclusivamente esta dinastia, mas não o povo governado por ela.⁹¹⁹

3.4.3.6 A entrega de Dumuzi

Inana ressuscitou e está saindo do inframundo, como ela mesma previu no início de sua viagem: “Inana, conforme as instruções de Enki, subiu do inframundo” (284). Esta poderia ser a cena final de um mito bem estruturado que, para ter um maior sabor de “final feliz”, ainda poderia narrar o reencontro dela com Ninšubur, sua fiel companheira que tornou essa ressurreição possível. Infelizmente, as coisas não são tão fáceis, nem mesmo para uma das deusas mais poderosas, mais valentes e mais sábias e clarividentes do panteão sumério. A próxima linha repete a constatação de que ela está subindo do inframundo (285) e narra uma nova intromissão dos Anuna, contra qualquer lógica e expectativa: eles alegam que ninguém pode sair do inframundo sem deixar um substituto e colocam

⁹¹⁶ Cf. acima, Item 1.3.4.3.

⁹¹⁷ KATZ, *Netherworld*, 121-122, ao discutir aspectos sócio-políticos da imagem do inframundo (entronização de Urnammu), lembra que o texto de MU é uma composição de valor político e propagandista, portanto, que reflete uma teologia fortemente determinada pela conjuntura na corte de Šulgi (eu diria antes: na corte de Watartum que luta pela entronização de seu filho Šulgi), e não um “firme dogma teológico”. Parece-me que essa observação vale para a grande maioria dos textos sumérios, principalmente quando defendem interesses concretos de elites religiosas e/ou políticas.

⁹¹⁸ Cf. a explícita observação dessa identificação em WILCKE, *Schicksalsentscheidung*, 87.

⁹¹⁹ Cf. acima, Itens 1.3.2.6 e 1.3.3.6, os aspectos negativos do reinado de Šulgi e da Terceira Dinastia de Ur em geral. Este exemplo mostra, embora não com a mesma agudez como o caso de Enheduana, que glorificações essencialistas de personagens históricos, apenas por serem mulheres, não combinam com uma análise feminista *crítica e libertadora*.

Inana sob a “escolta” de pequenos demônios, *galla*, que não devem voltar para o inframundo sozinhos: ou com Inana ou com outra vítima (282-305). E ninguém reage contra essa segunda intromissão dos Anuna, nem Inana (embora ela tivesse reagido contra medidas muito menos graves, aplicadas na sua entrada, provocando ao menos um sétuplo “Cala a boca!”), nem Ereškigal que imediatamente antes tinha permitido ao *galatura* e ao *kurğara*: “Levai vossa Senhora (...), vossa (...) que foi agarrada”. Além disso, a descrição dos *galla* como “acompanhantes” de Inana (290-305) parece estar inserida conforme outras descrições e, aqui, ser um corpo estranho devido à sua descrição em 359-367, quando “agarram” Dumuzi, muito mais coerente, como mostrarei abaixo.

3.4.3.6.1 A exigência de um substituto

Problemática, porém, é principalmente a própria alegação dos Anuna de que Inana precisaria de um substituto. Na versão de Išl, ela foi cortada (consta em vez disso a descrição da volta pelos sete portões e a devolução dos sete objetos tirados, cf. 119-125), e foram cortadas também as cenas que seguem depois em Iel. Portanto, parece que a tradição sobre a necessidade de entregar um substituto não era aceita em todos os âmbitos que faziam teologia suméria, e efetivamente, ela contradiz outras tradições de seres humanos e divinos que saem do inframundo sem serem “convidados” a procurar outra vítima. Para a saída de Enkidu basta Utu fazer um buraco (uma “janela”) no inframundo (GEI 131-132)⁹²⁰, e Enlil, “preso” pelos Anuna no inframundo depois de estuprar Ninlil, sai à vontade, por força própria, para se encontrar com a deusa do lado de fora dos portões desse ambiente para onde ele tinha-se refugiado e para onde ela o tinha perseguido (cf. ETCSL 1.2.1,65-142). Também Utu entra e sai à vontade (ou melhor: conforme os ordenamentos cósmicos): o sol se deita dentro das montanhas e se levanta para sair delas, dia após dia.

Isso mostra como são pertinentes as observações de muitos sumeriólogos – formuladas há tempo, por exemplo, por Jacobsen e Wilcke⁹²¹ e mais recentemente detalhadas por Diana Katz⁹²² – de que o atual mito Iel é o resultado da conexão ou fusão de três⁹²³ mitos diferentes. Contudo, enquanto

⁹²⁰ KATZ, *Netherworld*, 41-42 sugere que os únicos seres que realmente podiam entrar e sair livremente eram os *galla*, e que Enkidu saiu somente como espírito ou personagem de sonho, portanto, que se trata da descrição de experiências de necromância. Isso parece muito pertinente no nível sócio-religioso, mas no nível da construção teológico-literária, o fato da saída “sem mais nada” persiste.

⁹²¹ JACOBSEN, *Treasures*, 62; WILCKE, *Opposition*, 59-60.

⁹²² KATZ, *Dumuzi*, especialmente 93-96.

⁹²³ Katz distingue corretamente quatro partes, mas mostra que a quarta parte, aproximadamente a partir da linha 400, é a conclusão composta após a fusão dos três mitos das primeiras três partes e não existiu anteriormente como mito independente, cf. *ibidem*, 96.101-102.

Wilcke julgava que o primeiro mito (a ida de Inana ao inframundo e sua volta) se estendia até a linha 342, ou seja, que ele incluía a entrega de Dumuzi, há bons motivos para sugerir, como faz também Katz, que ele se estendia somente até a linha 284 aproximadamente, até a saída definitiva de Inana do inframundo. Proponho isso seguindo os argumentos de Katz e observando os mesmos critérios que Wilcke observou: problemas textuais no trecho de transição, motivos da Parte 1 retomados na Parte 2 e a existência de mitos independentes de conteúdo paralelo.⁹²⁴ Os problemas textuais já foram apresentados acima, e outros textos de conteúdo paralelo são vários mitos em torno da fuga e morte de Dumuzi, entre eles principalmente IDI que oferece uma versão paralela da “morte” de Dumuzi por causa de uma intervenção de Inana.

Semelhantemente aos acontecimentos na passagem onde Ninšubur procura em vão Enlil e Nana, que não ajudam, e somente na terceira tentativa chega ao “endereço certo”, Enki que ajuda, estamos aqui diante de uma passagem onde os *galla* procuram em vão prender Ninšubur, Šara e Lulal, protegidos por Inana e depois chegam ao “endereço certo”: Dumuzi, não protegido por Inana. E semelhantemente à função daquela passagem, de deixar claro quem estava do lado de Inana e quem não estava, também aqui, a função da narrativa é mostrar quem estava fiel a Inana e quem não estava fiel a ela. O único detalhe que poderia surpreender é: a figura infiel – que Inana manda “pros quintos do inferno” por causa dessa infidelidade – é Dumuzi, o parceiro de Inana em infinitos e ardentes cânticos de amor, perdidamente apaixonado e dedicado a ela.⁹²⁵ Essa nova incongruência entre tradições suscitou muitas vezes⁹²⁶ as reações modernas já apresentadas (julgamento preconceituoso da atuação e dos motivos de Inana, tentativa de harmonizar tradições acriticamente etc.) que serão discutidas logo após a apresentação dos dados em que se baseiam.

Esses dados precisam ser mencionados de forma resumida e discutidos somente em seus aspectos diretamente ligados com Iel, pois no contexto desta tese não é possível discutir os detalhes de todas as tradições que surgiram, ao longo de séculos, em torno da morte de Dumuzi-Tamuz.⁹²⁷ Uma das características mais relevantes dessas tradições é que são extremamente contraditórias quando se

⁹²⁴ Para pormenores, cf. as discussões detalhadas de Katz, do “material literário da segunda parte” (ibidem, 96-98) e das “delimitações da segunda parte” (ibidem, 98-100).

⁹²⁵ Para Dumuzi em geral, cf. acima, Item 2.1.1.2; BLACK/GREEN, 72-73; GRONEBERG, *Götter*, 176-181.

⁹²⁶ Katz é uma das raras pessoas que não procuram harmonizar ingenuamente essa “surpresa”, essa contradição e incongruência, mas que oferecem uma análise científica dessa “inconsistência encontrada na mitologia suméria”, mencionando as tradições contraditórias e procurando uma interpretação não harmonizante, cf. KATZ, Dumuzi, 101-102.

⁹²⁷ O elenco mais atualizado dos textos conhecidos em torno de Dumuzi-Tamuz, que oferece breves resumos, encontra-se em FRITZ. Sendo que a obra foi concluída em 2001, ainda não trabalha com o ETCSL, mas oferece para cada texto os dados bibliográficos de suas edições críticas e principais discussões, até esse ano. Para evitar a menção bibliográfica de numerosas obras distintas, remeterei a seguir somente para essa obra de Fritz quando se trata da identificação de textos que não estão incluídos no ETCSL.

trata do modo de envolvimento de Inana. Em alguns poucos textos, ela aparece como responsável por essa morte: no próprio mito aqui discutido, em IDI⁹²⁸, e em duas lamentações do PBA, conhecidas como “Morte de Dumuzi” (MD)⁹²⁹ e “Dumuzi perseguido pelos Demônios” (DD)⁹³⁰. Afinidade com esse tipo de envolvimento tem outro texto do PBA e da 1ª DB que poderia ser chamado de “Adulterio e Morte de Dumuzi” (AD)⁹³¹. Na maioria dos textos sumérios tardios e pós-sumérios, porém, Inana é uma das mulheres que lamentam a morte de Dumuzi, ao lado da(s) irmã(s) (a protagonista é geralmente Geštinana) e da mãe de Dumuzi (Duttur/Sirtur ou anônima). Uma única vez, Inana aparece como vingadora dessa morte: em “Inana e Bilulu” (IeB)⁹³². Exporei agora, antes de oferecer interpretações próprias, as principais interpretações tradicionais desses dados, para não precisar discuti-las a cada momento em que estiver abordando algum elemento textual atingido por essas interpretações.

Jacobsen manteve até o final de sua produção acadêmica seu princípio de explicar e interpretar dados mitológicos a partir de dados da natureza. Isso pode ser, com certeza, adequado para as primeiras origens de alguma tradição, mas, com certeza ainda maior, não é conveniente para desenvolvimentos de teologias ao longo de milênios e no âmbito de sistemas sócio-políticos altamente complexos. Desse modo considero de pouca ajuda, ao menos para a presente discussão, sua opinião de que Inana, na primeira parte do mito, representaria as ovelhas tosquiadas e abatidas cuja carne é armazenada em espaços subterrâneos frescos, e que Dumuzi representaria, em seu desaparecimento na segunda parte, o “desaparecimento” de pastores e rebanhos no fim da estação da seca, mas que, em sua relação com Geštinana (na terceira parte), estaria presente como deus da cevada e da cerveja, por causa da ligação de Geštinana com videiras e vinho. Por outro lado, é fundamental sua observação de que o atual mito é composto por três mitos originalmente independentes e que essa composição ainda permite perceber linhas de tradições diferentes.⁹³³

Kramer, por sua vez, procurou uma interpretação embasada em uma maior leitura intertextual. No capítulo sobre a “primeira narrativa de ressurreição” de seu livro *“History begins at Sumer”*, depois de abordar a narrativa sobre a morte de Urnammu, Kramer descreve a “Descida de Inana ao Inframundo” e oferece seu texto conforme a reconstrução em 1956. Na introdução desse bloco, ele se

⁹²⁸ ETCSL 1.4.4.1, título meu: “Inana entrega Dumuzi ao Inframundo”, cf. Anexo 2.3.8 e os trechos principais inseridos no texto de Iel. Para um comentário geral, cf. KRAMER, Samuel Noah. Cuneiform studies and the history of literature. In: *Proceedings of the American Philosophical Society*, 107. Philadelphia: American Philosophical Society, 1963, 491-493.

⁹²⁹ Cf. Babylonian Tablets in the British Museum (London 1896ss.) 58, no. 42; FRITZ, 123-124, e WILCKE, *Opposition*, 60.

⁹³⁰ Cf. FRITZ, 112-113; KRAMER, *Sumerian literature*, 310-312.

⁹³¹ Cf. VOLK, Konrad. *Die Balaḡ-Komposition úru àm-ma-ir-ra-bi: Rekonstruktion und Bearbeitung der Tafeln 18 (19'ff.), 19, 20 und 21 der späten, kanonischen Version*. Stuttgart: Steiner, 1989, 282p; FRITZ, 209-219.

⁹³² ETCSL 1.4.4, cf. Anexo 2.3.9. Quando são atribuídas a irmãs de Dumuzi ações que vão além do luto, trata-se da (tentativa da) ida com ele ou em vez dele para o inframundo, cf. logo adiante, Item 3.3.4.7.

⁹³³ JACOBSEN, *Haps*, 205.226-227.231; *Treasures*, 61-63.

refere aos poemas eróticos sobre Inana e Dumuzi como se fossem páginas do diário de uma *love story*⁹³⁴, fazendo a ponte para a abordagem de Iel com as seguintes palavras:

Dumuzi, porém, não imaginou nem sonhou que o casamento, tão apaixonadamente desejado por ele, terminaria em sua própria perdição e que ele seria arrastado para o inferno. Ele falhou em contar com a ambição desmedida de uma mulher. Isso é contado em “A Descida de Inana ao Inframundo”.⁹³⁵

Não posso deixar de perceber uma pitada de misoginia nessa argumentação que, afinal de contas, tem a pretensão de ser científica: pois, mesmo se Kramer ainda não fosse capaz de interpretar as evidências textuais de maneira menos preconcebida como faz a seguir (“Inana deseja um poder ainda maior”; ela se volta contra “sua irmã mais velha e inimiga feroz”; “forja uma desculpa falsa para sua visita”, e suprimindo o fato de que ela foi assentada no trono desta sua irmã)⁹³⁶, ele deveria ter estado em condições de perceber o contraste entre o tratamento de divindades que estão de luto por causa da morte de Inana (e aos quais ela “salva a vida”, segundo as próprias palavras de Kramer) e uma divindade que festeja e comemora essa morte e se aproveita dela. É espantoso como os mesmos autores que não param de elogiar a “fidelidade até o fim” da submissa Geštinana não conseguem enxergar a infidelidade de Dumuzi só porque outras tradições o mostram como “amado apaixonado”. O próprio enredo do mito atual, no qual Inana confia sua vida nas mãos de uma “servente” (como Ninšubur, sua *vizira*, é ocasionalmente caracterizada) e não porventura nas mãos de seu “esposo”, deveria ser motivo suficiente para julgar essas questões com mais prudência.

Contudo, há um detalhe interessante nas interpretações que Kramer dedicou à figura de Dumuzi. No livro aqui discutido (*History*), de 1956, ele julga não ser surpreendente que Dumuzi se recuse a “usar roupas de luto e se arrastar na poeira diante de sua esposa”, “já que ele é o marido”⁹³⁷. Será que Kramer realmente não percebeu que, no enredo de Iel, não se tratava de alguém se humilhar diante de Inana na hora do encontro, mas de estar há dias enlutado (sentado no chão etc.) por causa da perda sofrida com a morte dela? E quem deveria dar maiores sinais de dor sobre essa perda, a não ser o próprio “esposo”? Poderíamos até perguntar se Kramer não conseguiu encontrar nenhum argumento coerente em favor da atitude de Dumuzi (e, conseqüentemente, contra a reação de Inana) e

⁹³⁴ Pelo bem da verdade mais completa deve ser dito que Kramer, em numa de suas últimas grandes obras panorâmicas (publicada em 1979, aos 82 anos), superou tal abordagem ingênua e formulou mais corretamente, em termos de critérios histórico-críticos: “Nem todos os poetas concordam que foi Inana que provocou a morte de Dumuzi...”, comentando a versão diferente de sua morte em “Inana e Bilulu”. Cf. KRAMER, *Poetry*, 83.

⁹³⁵ KRAMER, *History*, 214.

⁹³⁶ Ibidem, 214-215; cf. KRAMER, *Sumerians*, 153-154. É interessante perceber que esse tipo de comentários falta numa versão onde Kramer escreve que Inana desceu ao inframundo “talvez para libertar seu amante Tammuz” (sic, correto seria “Dumuzi”), cf. KRAMER, *Mythology*, 86 (obra publicada em 1961). O mesmo aconteceu enquanto ele achava que Ištar estava descendo para “chorar os jovens que deixaram suas esposas” ou para participar dos ritos funerários de Gugalana: aqui, ele não se incomodava ou comentava seu jeito agressivo de exigir entrada; cf. KRAMER, *Ištar*, 19.

⁹³⁷ KRAMER, *History*, 216.

se ele não se refugiou nesse argumento que não tem cabimento, somente para não precisar se expor a reflexões e perguntas incômodas e alheias a idéias patriarcais? Seu comentário em 1963, no livro *Sumerians*, onde ele reapresenta quase exatamente o mesmo texto acerca das partes anteriores do mito, é consideravelmente distinto: “Dumuzi, em vez de lamentar o fato de sua esposa ter descido ao inframundo onde sofreu tortura e morte, tinha ‘colocado uma veste nobre e estava sentado num trono’, isto é, ele estava efetivamente celebrando o infortúnio dela.”⁹³⁸ Enquanto é admirável que um senhor nascido em 1897 tenha sido capaz de retificar suas afirmações e interpretações no pequeno período de sete anos, é preocupante que, de modo geral, interpretações preconcebidas e preconceituosas tenham uma vida mais de setenta vezes maior.

Um exemplo disso são as reflexões de Michael Mario Fritz que também parece considerar, ingênua e acriticamente, divindades como seres históricos concretos e não como criaturas de sacerdócios e suas teologias atreladas aos diversos interesses próprios, criaturas cujos perfis podem variar extremamente, conforme os círculos que divulgam seu culto e os interesses específicos desses círculos. Além disso, ele baseia suas interpretações em pressupostos patriarcais e androcêntricos que mostram uma considerável falta de conhecimento da situação na Suméria. Um exemplo disso é seu comentário introdutório à análise da relação entre Dumuzi e Inana:

No comportamento de Dumuzi diante de Inana manifesta-se um processo de desenvolvimento notável: enquanto ele se mostra inicialmente, apesar de toda a insegurança de um rapaz recentemente apaixonado, como a parte superior que sabe aproveitar de sua vantagem de estar familiarizado com a esfera pública dominada masculinamente (Nota 114: Os textos da fase na qual os dois se conheceram têm como cenário a rua.), ele mostra no final uma dependência tão profunda de Inana que esta até pode enviá-lo, como vítima substituta, para o inframundo.⁹³⁹

Esta interpretação mostra que Fritz, apesar de todas as suas distinções de épocas nas quais textos podem ter suas origens, lê esses textos como se fossem partes da biografia coerente e contínua de um casal que viveu nas realidades de espaço e tempo. E mostra principalmente que ele os lê sobre o pano de fundo de uma compreensão difusa de que mulheres sumérias poderiam não estar familiarizadas com a “esfera pública”, a rua. Parece-me que essa compreensão se deve mais a notícias sobre a violação dos direitos humanos de mulheres em certas sociedades modernas (confinamento em haréns, aplicação fundamentalista de leis corânicas etc.) do que a informações sobre a situação de mulheres na Suméria e ao conhecimento da figura da deusa Inana que é um dos melhores exemplos de uma divindade feminina concebida conforme as amplíssimas faculdades e capacidades dessas mulheres.

⁹³⁸ KRAMER, *Sumerians*, 155. Essa modificação é ainda mais notável quando consideramos que Kramer ainda em 1960 escreveu sobre o caráter “sem misericórdia” (*pitiless*) de Inana, por causa de suas reações contra Dumuzi; cf. KRAMER, *Sumerian literature*, 310ss.

⁹³⁹ FRITZ, 278.

Considero estes exemplos suficientes, e considero adequado discutir outras interpretações modernas, interpretações que oferecem contribuições de maior interesse para os problemas aqui analisados, no contexto dos detalhes que abordam. Isso permite enfocar agora alguns elementos concretos em torno da figura de Dumuzi que se destacam em *Iel*.

3.4.3.6.2 Dumuzi no trono, na macieira no deserto de Kulaba

A cena desenvolvida na Parte 2 de *Iel*, no mito sobre a entrega de Dumuzi por Inana, inicia pelo encontro de Inana com Ninšubur, imediatamente na saída do inframundo⁹⁴⁰, passa pelos encontros com Šara no seu templo Sigkuršaga na cidade de Umma (329) e com Lulal no seu templo Emuškalama na cidade de Bad-Tibira (339), e converge para o encontro com Dumuzi, na grande macieira no deserto de Kulaba, finalizando com a descrição dos *galla* que o agarram. Em contraste com as outras divindades que estavam enlutadas pela morte de Inana (sentadas no chão, de roupas sujas), Dumuzi está usando uma veste majestosa e está majestosamente sentado num trono. Enquanto essa atitude é tão inequívoca que até interpretações tradicionais admitem que deve ser entendida como irreverência, o local indicado é problemático. Explica-se perfeitamente, pelo enredo do mito, por que Ninšubur não é encontrada dentro de seu templo, mas o mesmo não se explica no caso de Dumuzi, apesar da menção de um trono. Isto está em sintonia com um fenômeno que perpassa todas as tradições conhecidas em torno de Dumuzi, de suas manifestações e seus lugares de culto: a falta de um templo claramente atribuído a ele. Como herói e rei semi-mítico, divinizado em algum momento da história, ele é ligado a Uruk, mas nessa cidade não havia nenhum templo de Dumuzi⁹⁴¹. Em outras manifestações (Dumuzi Amaušgalana, Dumuzi Abzu etc.), ele é ligado a Bad-Tibira, mas a descrição dos templos dessa cidade é muito mais centrada em Inana do que nele (cf. sua menção entre os templos de Inana no próprio mito *Iel*, linha 8), além de ter algum vínculo com o inframundo:

Ó casa onde ervas cheirosas estão espalhadas na cama florida, no quarto do leito de Santa Inana, onde a Senhora do Deserto se refresca! A Emuš (“Casa que é o Recinto”) de alvenaria é florida e santa, o/a (...) de barro dela é estabelecido/a para aquele que cuida dos cordeiros no planalto. Tua Casa de Arali (Casa que é o Inframundo) dá sombra (?) ao pastor. Teu príncipe, um leão rugindo na planície, a jóia *šuba* da Senhora cujo peito é santo e maravilhoso, o Senhor que é o esposo de Santa Inana, Dumuzi, o soberano da Emuš, ergueu uma casa em teu recinto, ó Bad-Tibira, e tomou assento em teu estrado. Onze linhas: a casa de Dumuzi em Bad-Tibira.⁹⁴²

⁹⁴⁰ Ela está “à porta do Ganzer”, nome do palácio que simboliza o próprio inframundo ou que é a fortaleza que protege seu acesso, 306-307; cf. GELLER, *Landscape*, 42-43.

⁹⁴¹ Cf. a “Lista dos Reis Sumérios” e as discussões acima, 1.3.2.3. Não encontrei indícios que pudessem indicar um eventual vínculo antigo entre Dumuzi e o chamado “Templo Branco” de Uruk, ou com a parte da cidade identificada como “Kulaba”, mas é possível que isso se deva à falta de material arqueológico e que tal material possa ajudar a esclarecer aspectos de Dumuzi que atualmente não podem ser esclarecidos.

⁹⁴² ETCSL 4.80.1,210-220. Nessa coleção de hinos, que reflete a existência dos principais templos no PDS, chama também a atenção à seqüência dos templos mencionados: 198-209 louvam a Eana de Inana, identificando Kulaba e Uruk, segue o

Como Dumuzi Abzu, ele tinha templos em Larsa ou Ĝirsu, mas há confusão com Enki, o tradicional deus do Abzu⁹⁴³, e a estrofe 66 dos “Hinos *zà.mī*” é dedicada a Ama.ušumgalana, mas não menciona o nome de Dumuzi ou alguma localidade, e menciona também Inana, especialmente seu “diadema”, um adorno louvado já na estrofe 49 que é dedicada a Inana (de) *kur*.⁹⁴⁴

É impossível construir alguma imagem nítida a partir desses detalhes, mas eles mostram claramente tradições que ligam o próprio Dumuzi com o inframundo e Inana, com os templos a ele atribuídos, e essas tradições estão marcadas pelo fenômeno já conhecido de Dumuzi ter pouca identidade própria e direta, mas muita identidade derivada de Inana. No entanto, quando Iel 339 apresenta Lulal como divindade da Emuškalama (“Casa que é o Recinto do País”) em Bad-Tibira, ou seja, como “dono” do mesmo templo atribuído a Dumuzi nos HT⁹⁴⁵, e quando um Lulal divino (*ḏlú.làl*, Deus “Homem de Mel”) é inexistente em outras tradições⁹⁴⁶, mas o simples “*lú.làl*” é um dos nomes amorosos pelos quais Inana chama Dumuzi⁹⁴⁷, devemos supor que há aqui (con)fusões de figuras divinas e de suas tradições cujos motivos e alcances mais amplos ignoramos.

Ainda assim podemos presumir que o templo principal de Dumuzi era o de Bad-Tibira, e isso corresponde, embora de maneira difusa, à menção da “grande macieira no deserto” (em Iel 348: “de Kulaba”), *ḡišhašhur gul.la edin (kul.aba^{ki}.še₃)*. Embora designando um lugar ou marco geográfico que, em si, é enigmático⁹⁴⁸, a expressão é instrutiva porque existe também vinculada com o “deserto de Emuš”. Nesta relação, ela ocorre no fragmento DD⁹⁴⁹, onde a mãe de Dumuzi⁹⁵⁰ (aqui chamada de

hino citando os templos de Bad-Tibira (entre eles a “Casa de Arali”, sendo Arali uma estepe associada com o inframundo), e depois (221-229) segue o hino dedicado a Ninšubur, caracterizada como vizira da Eana e dona do templo E.akkil, Casa de Lamentação, em Akkil.

⁹⁴³ Cf. acima, Item 3.3.1.3.

⁹⁴⁴ Cf. acima, Item 2.2.2, a transcrição e tradução parcial desse texto, especialmente as linhas 172-174 e 215-220.

⁹⁴⁵ Cf. a caracterização desse nome como “abreviação” e a identificação do templo como templo de Dumuzi em SJÖBERG, *Temple Hymns*, 95.

⁹⁴⁶ A única outra ocorrência de seu nome é em ETCSL 4.07.4, no hino de “Inana como Ninegala”, onde Inana é caracterizada como guerreira assentada sobre sete cães, um leopardo e um leão e com Lulal aos seus pés que “carrega na batalha a maçã sem misericórdia” (28-34). A enciclopédia de BLACK/GREEN não lhe dedicou nenhuma menção.

⁹⁴⁷ Cf. ETCSL 4.08.05,5-8. O mesmo poema amoroso chama Dumuzi também de uma “alface bem irrigada” e de um “pé de maçã de primeira, cheio de frutas” (1-4). Enquanto a comparação do amado com uma macieira ocorre também em outras tradições do Antigo Oriente, por exemplo, nos “Cânticos dos Cânticos” da Bíblia Hebraica (Ct 2,3; nota-se, porém, que há fortes sinais de estes poemas de amor serem dependentes dos cânticos eróticos de Inana e Dumuzi), a comparação com uma “alface” é bastante singular, mas ambas as metáforas parecem indicar a força de vida “cheia de seiva” do amado, cf. SEFATI, *Love Songs*, 283-284.

⁹⁴⁸ Fora do texto discutido em seguida não é conhecida menção de tal macieira concreta. Há apenas menções de macieiras para ressaltar a fertilidade de algum ambiente ou como metáfora direta de beleza e fertilidade, como no caso de Dumuzi, discutido acima (ETCSL 4.08.05).

⁹⁴⁹ Cf. FRITZ, 112-113; KRAMER, *Sumerian literature*, 310-312.

⁹⁵⁰ Frequentemente, a mãe de Dumuzi-Tamuz permanece anônima. Quando mencionada pelo nome, a versão acádica dele é Duttur ou Sirtur, e os nomes sumérios são ou Durtur ou Ninsumuna. O último é principalmente o nome da mãe de

Sirtur) e sua irmã Geštinana⁹⁵¹ imploram a misericórdia dos demônios para com o fugitivo, enquanto Inana grita iradamente com ele e não o protege, de modo que os demônios finalmente o alcançam:

1. Tendo o fugitivo chegado ao colo de Sirtur, a mãe que o deu à luz,
2. Sirtur, a mãe que o deu à luz, a mãe misericordiosa lhe fala (palavras de) misericórdia;
3. ao colo de sua irmã, a irmã misericordiosa lhe fala (palavras de) misericórdia.
4. Tendo o fugitivo chegado ao colo de sua esposa, Inana,
5. Inana ruge contra ele, como uma tempestade que esmaga cabeças.
6. Acima – que tempestade! Embaixo – que tempestade!
7. A alvenaria de Uruk foi demolida, uma Uruk inundada (estava) diante dele.
8. Perto da grande macieira do deserto de Emuš,
9. a tempestade que esmaga navios derramou as águas de *kur*;
10. sobre o esposo de Inana, a tempestade que esmaga navios derramou as águas de *kur*.
11. Não havia creme, o creme fora derramado em libação;
12. não havia leite, o leite fora bebido.
13. Os *galla*, embora não fossem juncos *šukur*, ficaram do lado dele.⁹⁵²

Tentemos compreender alguns traços desse texto cujo início e fim ignoramos, e que, como mostrou Kramer, por muito tempo foi traduzido e interpretado erradamente, em parte por preconceitos e expectativas preconcebidas acerca daquilo que ele deveria conter ou não conter (por exemplo, que não deveria conter uma entrega de Dumuzi pela própria Inana)⁹⁵³. O fragmento não permite perceber de onde, de que, de quem e por que Dumuzi estava fugindo. Concorro com a possibilidade considerada por Kramer, de que estivesse fugindo da cidade de Uruk, mas não concordo com o motivo alegado: que a cidade já teria sido atingida por uma inundação antes do encontro de Dumuzi com Inana⁹⁵⁴. Entendo que foi esse próprio encontro que desencadeou a tempestade que atingiu Uruk e só depois também Dumuzi quando este chegou, em sua fuga, até “a grande macieira no deserto de Emuš”, ou seja, até perto de Bad-Tibira, a cidade tradicional do seu culto.

Na falta de maiores indícios para o enredo completo pode-se apenas construir uma hipótese que, pelo menos, não contraria tradições e tendências conhecidas e que combina surpreendentemente bem com aqueles traços da Parte 2 de *Iel* que *Ihe* são paralelos. Podemos imaginar que Dumuzi, durante uma ausência de Inana, tentou se apoderar da Eana em Uruk (“sentar-se ao trono dela”), mas

Gilgameš e, por isso, considerado como indício para uma tradição paralela ou para uma tentativa deliberada de integrar Dumuzi entre os ancestrais de Uruk ou de estender relações entre Inana e Gilgameš também para ele. Cf. para a mãe de Dumuzi em geral: FRITZ, 274-275.

⁹⁵¹ O nome significa “videira do céu”. Originalmente, Geštinana parece ter sido uma deusa rural, vinculada com roças e campos. Na literatura, seu perfil é exclusivamente o da “irmã fiel” que lamenta as desavenças de seu irmão Dumuzi e que se sacrifica por ele, suportando torturas para não traí-lo ou seguindo-o para o inframundo para resgatá-lo ou revezando-se no inframundo com ele para permitir sua volta temporária para a terra. Cf. BLACK/GREEN, 88; GRONEBERG, 181-182; e principalmente FRITZ, 276-277.

⁹⁵² Cf. FRITZ, 112-113; KRAMER, Samuel Noah. Sumerian literature and the British Museum: the promise of the future. In: *Proceedings of the American Philosophical Society*, 124. Philadelphia: American Philosophical Society, 1980, 310-312, contagem das linhas conforme a tradução de Kramer. Emuš é a versão abreviada de Emuškalamma, o templo de Dumuzi em Bad-Tibira, embora haja textos (tardios) que localizem esse templo também em Uruk.

⁹⁵³ Cf. KRAMER, Sumerian literature, 310.

⁹⁵⁴ *Ibidem*, 311.

que ele precisou fugir; que Inana, contra a expectativa de Dumuzi, considerou sua atitude como traição; e que ela soltou sua ira contra a própria Eana violada e profanada, “purificando-a” com as mesmas águas do inframundo que também alcançaram Dumuzi e o tornaram uma presa fácil dos *galla*⁹⁵⁵ (que já estavam perseguindo-o antes do encontro com Inana, ou seja, por causa do problema provocado em Uruk). A hipótese move-se num nível mítico e deve ser traduzida para o nível de possíveis realidades histórico-teológicas. Estas poderiam ser encontradas, por exemplo, em alguma tentativa de instalar um culto de Dumuzi (posteriormente identificado com An?⁹⁵⁶) na Eana, em algum momento que parecia propício, mas não o era, como mostra seu afastamento que talvez seja alguma reação de resistência da parte de círculos comprometidos com o culto de Inana. No entanto, devemos admitir que permanece obscura, tanto no nível mítico como no nível histórico-teológico, a questão qual seria mais exatamente o “crime pesado” de Dumuzi, e como poderia ser entendido o conteúdo do grito de Inana (“Até quando!”), ambos elementos de lel que não encontram muito apoio textual em DD, embora isso tenha seu motivo provavelmente no caráter extremamente fragmentário do texto conhecido (apenas 13 linhas, obviamente contendo uma parte central de um texto muito maior).

Por outro lado, há um mito que talvez possa ser considerado como tal apoio textual porque é também estruturado por elementos de culpa e transgressão de Dumuzi que prejudicam Inana e provocam sua reação. É “Adulterio e Morte de Dumuzi” (AD), uma narrativa do PBA que tematiza uma espécie de adultério de Dumuzi, infelizmente num texto muito lacunoso, de reconstrução duvidosa e não incluído no ETCSL.⁹⁵⁷ Ele narra, *grosso modo*, o seguinte: na ausência de Inana, sua serva Ananamtagga (“Culpada”) se senta na cadeira de Inana e se deita na cama dela, onde aprende beijar e ter relações sexuais (com participação de Dumuzi, daí a caracterização moderna como narração de adultério, embora não tenham sido descobertas no texto sumério dicas que mostrassem também a ele como “Culpado”). Inana, irada, viaja a Uruk e condena Ananamtagga à morte, mas não deixa de fazer luto por ela. Novamente instalada no seu trono na Eana, ela recusa um convite de Dumuzi de ir até ele (sem que o texto preservado permitisse compreender para qual lugar exato ela deveria ir), respondendo que ele já não vive mais na sua morada antiga. Possivelmente há, num outro tablete, uma

⁹⁵⁵ O mesmo motivo ocorre no texto tardio “Morte de Dumuzi” (cf. acima, nota 929), mas num acumula de tantas causas de infortúnio e morte que parece ser uma antologia de todos os motivos conhecidos de sua ida ao inframundo: Dumuzi sobrevive a um assalto ao seu curral, mas escorrega e cai numa fenda de terra, desta não consegue subir por causa de uma tempestade que traz chuvas torrenciais e por causa do maléfico vento sul, os *galla* o agarram, os *gidim* o agarram, e Inana o entrega como substituto seu ao inframundo (MD 40-52).

⁹⁵⁶ Cf. acima, no Item 3.2.2.2 a tradição, embora aparentemente marginal, de identificar An com Dumuzi e a tradição predominante de fazer de Inana a “esposa” de An, depois de ter sido feita a “filha” dele (e não de Nana, conforme as tradições antigas).

⁹⁵⁷ Cf. VOLK, *Balaġ-Komposition*, 21-45; FRITZ, 109-110.

continuação que menciona a nova morada de Dumuzi no inframundo, lamentações de sua irmã Geštinana e uma celebração em sua homenagem no mês de Ab, tradicionalmente um mês de luto.

Conforme os elementos estruturadores partilhados por esses três mitos, é possível chegar a um mínimo de conteúdo comum: na ausência de Inana, alguém cometeu o “crime” de se sentar ao trono dela, e na sua volta, esse alguém é obrigado a levantar-se, condenado à morte e entregue aos *galla*, por Inana. As cenas cujos detalhes estão atingidos por esses elementos são numerosas e incluem, por exemplo, a cena em que Inana faz Ereškigal levantar-se do trono do inframundo, senta-se nele e é condenada à morte (Iel 164-172); a cena em que Dumuzi está sentado no trono da macieira de Kulaba ou de Bad-Tibira e é entregue aos *galla* (Iel 348-358; DD 8-13); e as cenas em que Ananamttaga está sentada no trono da Eana e condenada à morte por causa disso, enquanto Dumuzi passa para o inframundo (AD, *passim*). Parece-me que esses elementos permitem uma maior interpretação daquela reação de Inana que consiste em permitir que ele seja levado pelos *galla*, uma reação que, em linguagem informal, corresponde à idéia de que é Inana que “manda Dumuzi para os quintos do inferno”, que decreta que ele “vá morar com o diabo”.

3.4.3.6.3 Dumuzi, entregue aos *galla* por Inana

As análises que acabei de apresentar têm um impacto tão coerente sobre a interpretação da entrega de Dumuzi por Inana que considero comprovada a sua pertinência. Basta retomar alguns aspectos para poder oferecer agora uma interpretação especificamente da Parte 2 de Iel, “Inana entrega Dumuzi ao Inframundo” (Iel 285-306).

Como mencionado, o encontro de Inana com três pessoas fiéis, salvas por ela do inframundo, antes de encontrar o Dumuzi infiel e entregá-lo⁹⁵⁸, não é um simples recurso narrativo para aumentar o suspense: ele deixa claro quem estava e quem não estava do lado de Inana. Nesse contexto chama a atenção o contraste entre a caracterização dos personagens fiéis e do personagem infiel: os três fiéis ocupam cargos de confiança, porém subalternos (vizira, “manicuro e cabeleireiro”, “acompanhante à direita e à esquerda”; cf. 311-347), enquanto Dumuzi ocupa o cargo de “pastor” (353.358).

⁹⁵⁸ Cf. acima, Item 3.4.3.6. Faço questão de enfatizar mais uma vez que não é ela que “traiu” seu esposo (cf., por exemplo, essa formulação em ALSTER, Inanna, 13), mas que foi Dumuzi que traiu Inana e simplesmente não conseguiu ficar impune, apesar de todas as suas relações e todos os seus refúgios que são narrados na próxima parte de Iel. Além disso, em contraste com as outras possíveis vítimas, Dumuzi foi imediatamente agarrado pelos *galla*, e Inana apenas confirmou a situação, o que pode refletir interesses ideológicos, mas também simplesmente a existência de outras tradições onde Dumuzi foi preso sem a presença de Inana, cf. abaixo, Item 3.4.3.7.

Empreguei conscientemente o termo “cargo” para indicar a qualidade de Dumuzi de ser um “pastor”, não somente por causa do paralelo com os outros cargos mencionados antes, mas por causa das próprias tradições mais antigas acerca de Dumuzi e acerca de reis sumérios. Essas tradições mostram Dumuzi como pastor no sentido de alguém que atua na pecuária, correspondentemente como um deus de rebanhos, currais e laticínios (cf. a menção do “leite derramado” nos mitos que narram sua morte). Mas mostram-no também como rei, e a ampla tradição posterior do “matrimônio sagrado” entre Inana e reis da Suméria foi cunhada nos moldes dos poemas eróticos que cantam o romance de Inana e Dumuzi. No entanto, essa identificação do “pastor” com o “rei” tem suas raízes já em tradições do PDI que elevaram Dumuzi ao *status* de rei de Uruk⁹⁵⁹, e na caracterização do rei como bom pastor que é ainda mais antiga, como mostra a documentação iconográfica e literária que inicia no PUT⁹⁶⁰.

Portanto, além da possibilidade de Iel refletir algum conflito predominantemente religioso, por exemplo, entre o culto de Inana e o culto de outra divindade (cf. acima, Item 3.4.3.5), há também a possibilidade de a Parte 2 deste mito refletir um conflito de maior caráter político. Esse conflito poderia ser uma rejeição sumária da ideologia do *hieros gamos*, em voga a partir de Ur III. Um indício disso, embora muito fraco, poderia ser o texto de ETCSL 4.32f, considerado um hino a Utu. Aqui, Inana encontra seu irmão numa taverna e, afirmando não conhecer “coisas de mulher” (ou seja, relações amoroso-sexuais), solicita sua ajuda para voltar para a sua própria casa, perto de sua mãe, sua irmã e sua “sogra”, sem sequer mencionar seu “esposo”.⁹⁶¹ Diante da singularidade dessa evidência e da menção do “crime pesado”, porém, recomenda-se considerar algum conflito mais concreto, por exemplo, a traição e infidelidade de algum rei ou de reis em geral, certamente maior do que uma briga passageira “entre esposos” ou pelo poder. Nesse sentido, o “grito de crime pesado: ‘Até quando?!’” (356-357), que termina com a segunda menção explícita do “pastor”, poderia indicar uma situação prolongada de crimes cometidos por algum rei, algum governo, alguma dinastia.

As descrições das diferentes conjunturas sócio-políticas da Suméria, oferecidas no Capítulo 1 desta tese, com seus infinitos detalhes que mostram brigas pelo poder, guerras, conquistas imperialistas e muitas outras formas de violência, indicam a grande probabilidade dessa possibilidade.

⁹⁵⁹ Cf. acima, Item 1.3.2.3, a discussão da “Lista dos Reis Sumérios”.

⁹⁶⁰ Cf. acima, o Item 2.1.3, e especialmente o Item 2.1.4.2 que discute a imagem do “bom pastor”. Cf. também a discussão em WESTENHOLZ, Joan Goodnick. King by love of Inanna: an image of female empowerment? In: *NIN: Journal of Gender Studies in Antiquity*, 1. Leiden: Brill, 2000, 75-89.

⁹⁶¹ Cf. COOPER, Sacred Marriage, 83, e fragmentos de Abu Salabikh onde Inana afirma explicitamente que não tem marido: WILCKE, Claus. Lugalbanda. In: EDZARD, Dietz Otto (org.). *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, 7. Berlin: de Gruyter, 1990, 130-132; KREBERNIK, Texte, 320.

A existência generalizada desses males torna, a meu ver, quase impossível focalizá-las em alguma conjuntura concreta, embora devamos imaginar que foi um momento histórico concreto que ocasionou essa descrição de uma deusa que manda um rei para o inferno.

Considerações semelhantes levaram Balz-Cochois a pensar na realidade histórica das guerras sumérias com seus “moços tombados” e “reis divinizados após sua morte”, como um possível motivo pelo surgimento de tais tipos de mitos, mas antes em relação com lamentações⁹⁶² do que em relação com as mortes propriamente ditas. Ainda assim, essa pista leva a outra quando cruzada com textos em torno da morte de Urnammu: do mesmo modo como surgiu um texto que defende a injusteza dessa morte, poderia ter surgido um texto oposto que procurava declarar a justeza dela, mostrando a própria Inana (que em MU protesta contra essa morte) como causadora dela. Um texto dessa espécie, com as devidas modificações, poderia ter sido conectado, como Parte 2, com a Parte 1 de Iel, descrevendo uma Inana que entregou um “pastor” ao inframundo. Nesse caso, seria um texto polêmico formulado por círculos opositores de Urnammu e, sobretudo, de Watartum e seus herdeiros, que trataram de contrabalançar a imagem piedosa desse grande pastor com aspectos negativos, verídicos ou caluniadores, para se aproveitar do vácuo ou conflito de poder que sua morte inesperada deve ter causado num primeiro momento.

Outra figura no centro de conflitos histórico-políticos que pode ter influenciado a formação da Parte 2 de Iel, uma figura que, além do mais, provocou um grave conflito religioso, é o imperador acádico Naramsin, um neto de Sargão, o último governante efetivo da dinastia sargônica. Sargão tinha patrocinado a construção de teologias que criavam a imagem da Inana guerreira e que o declaravam como seu protegido especial, como o conquistador e imperador da Suméria pela sua graça, como alguém que estava sentado no trono, por assim dizer, ao lado dela. Mas justamente: “ao lado”, e não: “em lugar”. Essa constelação mudou apenas com Naramsin: este reclamou para si não apenas a condição de “*paredros*” de Inana, o que poderia incluir o reconhecimento de sua condição humana, mas reclamou a sua própria condição divina, em vez de apenas declarar-se “escolhido” por Inana para reinar em nome dela.⁹⁶³

A ira diante desse “sacrilégio” parece ter levado o sacerdócio de Ištar em Acad à composição da “Maldição de Acad”, à primeira vista uma lamentação sobre a queda da dinastia sargônica, mas que pode ser considerada também uma forte crítica a essa dinastia, no sentido de chegar ao ponto de

⁹⁶² BALZ-COCHOIS, *Inanna*, 112-129. Cf. principalmente a discussão detalhada no Item seguinte, 3.4.3.7.

⁹⁶³ Para esses dados acerca de Sargão, sua dinastia e especialmente Naramsin, cf. acima, Item 1.3.2.4 e 1.3.4.4.

mostrar Ištar rejubilando-se sobre a destruição de “sua” cidade.⁹⁶⁴ O que Nissen chamou cautelosamente de “sacrilégio” pode ser traduzido em termos de maior clareza política e econômica: essa equiparação *de facto et de jure* com as outras divindades sumérias e acádicas rendeu-lhe enormes ganhos de honra e poder, e principalmente enormes ganhos de riquezas – o direito sobre todas as posses de templos de Ištar e de Inana, ou seja, sobre seus latifúndios, ergasterias etc. Num âmbito mais estritamente sumério, a gravidade dos danos e prejuízos morais e financeiros sofridos por círculos comprometidos com o culto de Inana pode muito bem ter provocado uma composição semelhante a essa “Maldição”, uma composição que afirma que foi a própria Inana que pôs um fim aos crimes desse chamado “pastor” que usurpou seu trono.⁹⁶⁵ E o alto preço dessa *hybris*, dessa arrogância de governantes que, divinizando-se a si mesmos, esqueceram a quem deviam seus sucessos e seus poderes, pode muito bem ter servido de advertência para os sucessores dos imperadores sargônicos, os próprios “pastores” pansumérios que conquistaram o trono depois deles.

3.4.3.7 A morte de Dumuzi

Estamos chegando ao último elemento constitutivo de Iel a ser analisado nesta tese e, como o elemento anterior, também este corresponde a uma parte inteira do mito Iel. Trata-se da Parte 3 (368-410) que, em estreito paralelo com outros textos (mitos e lamentações), narra a “Fuga e Morte de Dumuzi”. Na realidade trata-se não de um único elemento, mas de uma constelação composta por vários deles: a fuga, prisão definitiva e morte de Dumuzi, a lamentação e procura de Inana e a intervenção da mosca, e finalmente a determinação do destino de Dumuzi e de sua irmã. Esses elementos serão apresentados a seguir, em suas versões e variantes, para depois poder esboçar, a partir do conjunto, possíveis interpretações desta parte de Iel.

3.4.3.7.1 Fuga, prisão definitiva e morte de Dumuzi

As linhas 368-383 de Iel narram que Dumuzi consegue fugir temporariamente dos *galla* com a ajuda de Utu, a quem apela em sua qualidade de “cunhado” (embora a Parte 2 evite qualquer

⁹⁶⁴ Cf. ibidem a literatura citada, especialmente NISSEN, *History*, 174, e FRANKE, *Kings*, 838. Cf. também ETCSL 2.1.5, “The cursing of Agade”, e a interpretação em COOPER, *Curse*, 29-30.

⁹⁶⁵ A lógica invertida, proposta por Wilcke, parece-me pouco provável. Mantendo a imagem de Inana como “ávida de poder” e a imagem de Dumuzi como “inocente e entregue sem motivo”, ele opina que Iel serviria para “mostrar o fracasso da Inana de Acad, ávida de poder e culpada da morte de Dumuzi, num contexto onde Dumuzi aparentemente representa a Suméria”; cf. WILCKE, *Opposition*, 62.

designação de Dumuzi como “esposo” de Inana), mas que finalmente é “agarrado” por eles de modo definitivo, ou seja, que morre. Como mostra a Sinopse de Iel, há uma forte correspondência entre esse texto e as linhas 22-37 do mito IDI⁹⁶⁶, e com o mito “Sonho de Dumuzi” (SD, ETCSL 1.4.3)⁹⁶⁷. Embora essa correspondência seja literal em algumas partes, há três detalhes que diferem de Iel. Em primeiro lugar, em IDI, Dumuzi reforça sua súplica dirigida a Utu com o argumento explícito: “Tua irmã, com quem casei, desceu ao inframundo. Porque ela desceu ao inframundo, era eu que ela precisava entregar ao inframundo, como substituto.” Estas linhas 24-25 causam a impressão de serem um resumo de Iel, inserido em IDI para harmonizar as duas tradições e para manter a imagem do “moço perseguido e morto inocentemente” que é um elemento constitutivo dos outros textos afins. Em SD, por sua vez, há o mesmo destaque para sua relação matrimonial com Inana, mas sua descrição de “dançar nos joelhos” dela corresponde muito mais à relação entre mãe e filho, aplicado a reis em inscrições do PDI.⁹⁶⁸ O outro detalhe é o fato de a fuga de Dumuzi ter etapas: em IDI, ele foge para a morada de sua irmã Ġeštinana que não revela sua presença, nem sob tortura, mas, mesmo assim, ele é encontrado e morto pelos *galla* no “aprisco”. Em SD, Dumuzi passa por três etapas (“Kubirešdildareš”, a casa da Sábida Belili⁹⁶⁹ e o “aprisco de Ġeštinana”), e os lamentos da irmã acabam traindo sua presença aos *galla* e levam à destruição do aprisco e à morte de Dumuzi. E o terceiro detalhe é a própria pessoa junto a quem é preso e morto: sua irmã Ġeštinana. Como mostram numerosos textos paralelos, estes são traços originais da antiga tradição sobre a fuga e a morte de Dumuzi, e eles entraram na Parte 3 de Iel de modo extremamente abreviado (a ponto de não haver etapa alguma e de cortar o próprio nome de Ġeštinana, pelo menos nas partes preservadas do mito), por não serem relevantes no enredo dele. No entanto, na presente discussão convém dedicar-lhes atenção, para perceber como motivos de lamentação (e de busca depois da morte), contidos neles, foram transferidos para Inana.

Há muitas tradições que mencionam uma irmã de Dumuzi, e em quase todas, ela é chamada Ġeštinana. Vice-versa, há poucas tradições que mencionam Ġeštinana, e em quase todas, ela não tem perfil próprio: é apenas caracterizada ou exaustivamente descrita como “irmã de Dumuzi”, uma irmã fiel que passa pelos piores problemas e sofrimentos por causa de seu irmão amado e de sua fidelidade extremada a ele. Das 31 menções de Ġeštinana na literatura registrada no ETCSL, seis são do mito IDI, outras seis são de SD, e as restantes se espalham por textos variados, quase sempre em breves identificações dela como “irmã de Dumuzi” ou (duas vezes) “cunhada de Inana”. Chama a atenção que, em hinos compostos em nome do rei Šulgi (Ur III, filho herdeiro de Urnammu), esse rei atribui a si

⁹⁶⁶ Para um dos últimos comentários filológicos e literários, cf. KATZ, *Netherworld*, 289-99.

⁹⁶⁷ Para um dos últimos comentários filológicos e literários, cf. *ibidem*, 301-308.

⁹⁶⁸ Cf. acima, Item 2.4.2.

⁹⁶⁹ Cf. o paralelo em IeB, onde Dumuzi é morto perto da casa da Sábida Bilulu, pelo filho dela.

mesmo a honra de ser o irmão de Ġeštinana (como se ele fosse uma manifestação de Dumuzi?). Para Šulgi, ela é a deusa que governa cientistas e compositores, e a padroeira da arte de cantar que divulga amplamente os hinos de louvor a ele (ETCSL 2.4.2.03,B93; 2.4.2.05,21.163.244-245; 2.4.2.16,C43). O poema sapiencial “Louvor da Enxada”, construído na base de um jogo de palavras com a palavra suméria para enxada, “*al*”, menciona Ġeštinana, no meio de (outras) divindades ligadas ao inframundo, como aquela que toca o tambor (ETCSL 5.5.4,71-72), e em MU, a deusa está no inframundo, segurando um estilete para escrever nos “livros” de Ereškigal (1,C55). Essa supervisão das áreas de registros, cânticos e interpretação de sonhos é manifestada também nas linhas 19-24 de SD. Algum culto ou templo próprio de Ġeštinana vislumbra-se apenas no “Louvor da Enxada”, na passagem enigmática que reza “A casa de Ġeštinana se assemelhou a baquetas de tambor” (71). Inscrições de Gudea (rei do PG, posterior ao PDS, mas anterior a Ur III) caracterizam Ġeštinana como deusa do panteão local de Lagaš, idêntica a Ninazimua e casada com Ningišzida.⁹⁷⁰ Portanto, não há nenhum texto, inclusive entre os pré-literários, que evidencie algum perfil independente de Ġeštinana, por exemplo, vinculado a “videiras” ou “vinho”, e seu culto teve maior popularidade apenas em tempos pós-sumérios, no âmbito dos ritos de lamentação por Dumuzi-Tamuz.⁹⁷¹ Devido às delimitações desta tese, serão consideradas somente as tradições sumérias, não as numerosas pós-sumérias que acabei de mencionar.

Nestas condições, a procura de informações mais substanciais sobre Ġeštinana dá resultado somente em textos cujo protagonista é Dumuzi, um moço inocente, desarmado e desprevenido que é procurado, perseguido, preso e maltratado por “homens cruéis” ou diretamente pelos *galla*, e que sempre acaba sendo assassinado ou levado (vivo? morto?) ao inframundo. Ġeštinana desempenha invariavelmente um papel favorável a seu irmão, que pode ser de três tipos: protegê-lo, lamentá-lo ou acompanhá-lo depois de morto (o último aspecto será discutido no próximo item). Sua proteção dispensada a Dumuzi inclui seu silêncio, em IDI 57-64 durante sua tortura pelos *galla*. Em SD 136-139, ela o ajuda duas vezes a se esconder: primeiro dos “homens grandes” (parcialmente descritos como se fossem *galla*, parcialmente identificados como guerreiros enviados de várias cidades sumérias para procurar o “rei”, 83-139) que vieram prendê-lo, e depois (240-245) dos “*galla*” na última etapa de sua fuga. Sua saída aflita para a rua, que acaba provocando a morte de Dumuzi, pode ser um elemento narrativo destinado a destacar o caráter trágico e não merecido dessa morte. De modo semelhante, em

⁹⁷⁰ Cf. STEIBLE, *Neusumerische Inschriften* II, 73-78; FLÜCKIGER-HAWKER, 175-176.

⁹⁷¹ O dicionário de BLACK/GREEN, 88, oferece principalmente um breve resumo de seu envolvimento em mitos de Dumuzi, um sinal de que não dispôs de outro material.

DD, Ġeštinana dirige palavras de misericórdia a Dumuzi e não contribui com o agravamento de sua situação que também inclui mais de uma etapa de fuga.⁹⁷²

Em quase todos esses textos há também impressionantes passagens de lamento pelo infortúnio do irmão perseguido e de lamentação por sua morte. Em IDI são as linhas 38-46, e em SD, as linhas 240-245. Em IeB, o único mito conhecido que narra como Inana vinga a morte de Dumuzi, essa lamentação de Ġeštinana é mesclada com o louvor de Inana que, ao matar Bilulu que traiu Dumuzi, “provou ser igual a ele” (155-176). Num outro mito, ainda não mencionado nesta tese, “Dumuzi e suas Irmãs” (DI, ETCSL 1.4.1.3, preservado em estado extremamente fragmentário), aparecem várias irmãs de Dumuzi, e a mais nova, Ġeštinana (ou Ġeštin), também lamenta desesperadamente sua morte (1-34, depois de um início de 62 linhas perdidas).

E finalmente ocorre o motivo do desejo de acompanhar ou de substituir Dumuzi cuja relação com Inana será analisada no próximo item. Em IDI 70-73, Ġeštinana “vagou pela cidade como um pássaro, por causa de seu irmão: ‘Meu irmão, deixa que eu leve o grande infortúnio, vem, deixa que eu (...)’ – infelizmente, o fim do mito não é preservado. Em DI, ela pede para poder partilhar o destino de seu irmão (cf. os fragmentos preservados em 73-80.107-108 e uma afirmação de querer ser sua “moça escrava seja aonde que ele vá” em 24-28.). Esse motivo da irmã fiel que não consegue se separar de seu irmão, nem na morte, está também no centro do mito “Viagem de Ningišzida ao Inframundo⁹⁷³” (VNI, ETCSL 1.7.3). Nesse texto, a irmã “mais velha” de Ningišzida, no final do mito (38.55) chamada de Amašilama⁹⁷⁴, quer viajar com ele no barco para o inframundo, contra os explícitos conselhos do próprio *galla* que está levando Ningišzida. Ainda assim, ela consegue subir no barco e barganhar a devolução do irmão, mas finalmente é avisada de que não pode chegar perto da “Morada de Ereškigal”, e o mito termina numa lamentação definitiva por Ningišzida. Não é possível ganhar maior clareza sobre o vínculo entre esse texto e a tradição de Lagaš, da época de Gudea, que faz de Ġeštinana a esposa de Ningišzida, mas tudo indica que a tradição da irmã (ou da esposa?) que quer seguir seu amado ao inframundo ou até ir, em lugar dele, para esse local e estado de vida, é uma tradição genuína de Ġeštinana. Ela se evidencia já em tempos sumérios, e é amplamente elaborada em tempos babilônicos. O exemplo mais antigo disso é a lamentação do PBA, “Luto de Ġeštinana pela morte de

⁹⁷² Cf. acima, 3.4.3.6.2.

⁹⁷³ Ningišzida (literalmente “Senhora da Árvore Boa”) é um deus do inframundo, filho de Ninazu, que se tornou popular a partir da época de Gudea que o escolheu como deus pessoal, cf. BLACK/GREEN, 138-139; KATZ, *Netherworld*, 391-395.

⁹⁷⁴ O nome que significa, literalmente, “Mãe das Vacas”, não é conhecido de nenhum outro texto.

Dumuzi”, que mostra Geštinana a caminho do inframundo para resgatar seu irmão, mas que termina na descrição de ritos de luto e funerários.⁹⁷⁵

Em todas essas tradições antigas, Dumuzi é um moço solteiro que vive em estreita intimidade com sua irmã, e a morte desaba sobre ele sem motivo, de modo injusto e não merecido, sem qualquer culpa sua, e muito menos por causa de alguma “culpa” de uma pessoa amiga (embora seja a falta de prudência ou autocontrole de Geštinana que causa sua descoberta e morte em SD). Cientificamente, essa tradição não pode ser simplesmente harmonizada com uma tradição contrária que sabe de um crime, de uma culpa de Dumuzi contra Inana e sua conseqüente condenação e entrega à morte, de modo justo e merecido, que encontramos acima, na Parte 2 de Iel. E cientificamente também não pode ser construída a contraposição que contrasta uma “irmã abnegada e fiel” a uma “esposa egomaniaca e traidora”, como fizeram certas interpretações acima apresentadas, mais orientadas em chavões machistas do que em dados científicos. Além disso, é necessário observar o que alguns desses autores parecem deixar de perceber: não é Inana que, com ajuda da mosca, encontra o Dumuzi foragido e revela seu esconderijo aos *galla*. São os próprios *galla* que encontram Dumuzi sem qualquer cooperação e o agarram, e a cena de Inana e da mosca situa-se depois da morte de Dumuzi. Portanto, esses primeiros elementos da Parte 3 de Iel, a fuga e morte de um Dumuzi inocente, não alteram as mensagens e conteúdos teológicos e políticos verificados na Parte 1 que não tem vínculo nenhum com Dumuzi, e nem os verificados na Parte 2 que apresenta a tradição de um Dumuzi gravemente culpado.

3.4.3.7.2 A lamentação e procura de Inana e a ajuda da mosca

Como mostraram as análises no Item anterior, também os elementos da lamentação pelo irmão morto e da procura por ele (para acompanhá-lo, reverter seu destino ou substituí-lo) são típicos e genuínos das tradições de Geštinana e Dumuzi. Novamente é óbvio que foram transferidos para Inana de modo extremamente abreviado; mas também foram incluídos elementos novos que provêm das tradições próprias de Inana: a mosca e a casa da cerveja. Para sensibilidades modernas pode parecer curioso incluir uma mosca em assuntos divinos de vida e morte, mas sociedades menos antropocêntricas e mais cientes da interdependência de todos os seres vivos incluem com grande naturalidade a colaboração de animais nos empreendimentos mais vitais dos seres divinos e humanos.

⁹⁷⁵ Cf. para esse e outros textos: FRITZ, 107-110.

Desse modo, entre as tradições da Suméria há muitas iconográficas e literárias que incluem a atividade de animais, desde o leão, a águia e a serpente até a coruja, o corvo, a rã e a mosca.⁹⁷⁶

No caso da segunda protagonista desta parte de Iel, em sumério “*nim*”, “inseto voador”, “mosca”, devemos lembrar que *nim* é também o “relâmpago”, o “raio”, o que pode ter contribuído com a atribuição de qualidades e papéis de alcance cósmico à pequena homônima desse ser imponente⁹⁷⁷. No entanto, a maior característica da mosca suméria parece ser sua queda por cerveja, ou seja, sua presença em “tavernas”, em “casas de cerveja” (ETCSL 5.9.1,A8), facilmente explicada pela natureza dessa bebida doce-amarga. É isso que deve ter causado a etiologia sapiencial (depois acolhida em Iel) de que a presença dessa intrusa nas rodas de bebida não pode ser evitada porque é um destino decretado pelas divindades. E atribuir esse decreto a Inana foi apenas adequado, já que também ela tem uma queda por tavernas e cerveja, já que ela é, num certo sentido, uma “taverneira”⁹⁷⁸. Uma cena paralela com essa de Iel é narrada em IeB. Inana entra numa taverna, “toma assento” (98) e decreta não um destino de vida boa perto da bebida mais popular da Suméria, mas decreta dois destinos de maldição e de morte, para as pessoas responsáveis pelo assassinato de Dumuzi. Contra Bilulu, a Sábua que traiu Dumuzi, ela grita: “Cai fora! Eu te matei; em verdade, é assim! E junto contigo, eu destruo também teu nome: que tu te tornes um cantil de couro para água fria no deserto!” (99-101). E os dois homens que obviamente mataram Dumuzi (texto lacunoso, mas claro sobre a repartição dos despojos: 69-70.81-89) são transformados: Ĝirĝire, filho de Bilulu, é feito um deus do deserto, e Sirru de Edinlila (“Deserto Mal-Assombrado”), um fantasma que vive vagando nesse mesmo ambiente (102-111). Considero possível ter sido essa cena que deu origem à de Iel, onde Inana decreta para a mosca um destino bom na casa da cerveja.⁹⁷⁹

Voltando para essa mosca concreta, deve-se ainda considerar que a proverbial onipresença de moscas⁹⁸⁰ pode ter sido um motivo para considerá-la como uma fonte de informação. Balz-Cochois sugere compreender a mosca como metáfora da própria fama, por exemplo, de heróis (vivos e mortos) que “vivem” através da “fama”, do zunir das discussões de acontecimentos, dos boatos e mexericas,

⁹⁷⁶ Cf. BLACK/GREEN, 39-41.

⁹⁷⁷ Cf., por exemplo, em “Enmerkar e o Senhor de Arata” (ETCSL 1.8.2.3), a comparação de um mensageiro veloz com uma flecha e com uma mosca (436). Como verbo, *nim* significa “zunir”, um ruído provocado pelos dois seres.

⁹⁷⁸ O vínculo de Inana com tavernas, prostitutas etc., que pertence provavelmente ao âmbito de sua manifestação de Vênus, da simbologia da sexualidade não controlada, merece um aprofundamento, mas este não é possível nesta tese.

⁹⁷⁹ A principal discussão de IeB é antiga e da autoria de Jacobsen que, como de costume, a interpreta a partir das forças da natureza (Bilulu como o trovão que faz o leite azedar etc.), cf. JACOBSEN, Thorkild; KRAMER, Samuel Noah. The myth of Inana and Bilulu. In: *Journal of Near Eastern studies*, 12,2. Chicago: University of Chicago Press, 1953, 160-188; e BOTTÉRO/KRAMER, 330-338. Interpretações mais recentes são extremamente breves e apenas mencionam a existência de tradições paralelas, cf. BALZ-COCHOIS, 125. Portanto, é também possível que seja o motivo em IeB que é secundário.

⁹⁸⁰ Cf. ETCSL 6.1.03,119.228 e 6.1.28,6.7 a versão suméria (invertida) do provérbio “Em boca fechada não entra mosca”.

dos cânticos e lamentações que circulam especialmente nas casas e rodas de cerveja.⁹⁸¹ Isso leva finalmente à reflexão sobre o destino de Dumuzi: sobre sua morte e sua “ressurreição” temporária.

3.4.3.7.3 A Determinação do destino de Dumuzi e de sua irmã

A análise desse último aspecto que pertence à constelação do elemento “morte de Dumuzi” no mito lel é prejudicada pela preservação lacunosa do texto e pela falta de uma versão legível das últimas 20 linhas. Mesmo assim, desde meados dos anos 70 há acordo sobre o conteúdo: a própria Inana decreta o destino de Dumuzi e de sua irmã – seu revezamento semestral no inframundo.⁹⁸²

Em termos de correspondência de tradições, esse decreto é uma variante singular de um dos três motivos pelos quais, nas tradições antigas, a(s) irmã(s) do morto procurava(m) por ele (para acompanhá-lo, reverter seu destino ou substituí-lo). Conforme o teor geral de lel, Inana não tem a menor intenção de acompanhar ou de substituir Dumuzi: quando ela entra no inframundo, ela o faz por vontade e interesses próprios. E quando precisa se defender de algum crime contra seus interesses, ela não hesita em entregar o culpado ao inframundo, uma reação que foi manipulada, na combinação das Partes 1 e 2, no sentido de ela buscar um substituto para si. Portanto, de modo algum, Inana tem a intenção de *ela* substituir alguém. Resta o terceiro motivo: reverter o destino de quem está sendo conduzido para o inframundo, e este combina bem: com ajuda da mosca, Inana teve um último contato com Dumuzi, antes de ele entrar no inframundo, e ela aproveitou desse contato para lhe decretar um destino. E esse destino é muito mais ameno e misericordioso do que o destino que ele mereceria conforme a Parte 2: já que Ĝeštinana está disposta a ir ao inframundo, junto ou em lugar de seu irmão, Inana decreta sabiamente que um será o substituto do outro, em ritmo semestral. Dessa forma, Dumuzi é efetivamente mandado “para o inferno”, mas mesmo assim, continua vivendo na terra.

⁹⁸¹ BALZ-COCHOIS, 122-123.

⁹⁸² Para os problemas da reconstrução do texto, cf. acima, Item 3.4.2, e a nota explícita de Kramer de que sua interpretação da permanência definitiva de Dumuzi no inframundo foi errônea: KRAMER, Samuel Noah. Dumuzi's annual resurrection: an important correction to “Inanna's Descent”. In: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 183. Baltimore: American Schools of Oriental Research, 1966, 31. ALSTER, Inana, 13, comentou a descoberta assim: “Podemos tirar agora a conclusão de que, contra toda a expectativa, foi a própria Inana que intercedeu em favor de Dumuzi, seu esposo, que ela mesma tinha mandado tão cruelmente para o reino dos mortos. A mosca ajudou-a a encontrá-lo e, como recompensa, recebeu, como sua natureza verdadeira, estar eternamente presente em qualquer lugar onde cerveja é bebida! Ainda permanece duvidoso, neste texto, como Ĝeštinana, a fiel irmã de Dumuzi, entra em cena. Porém, agora fica claro que foi a própria Inana que inventou a solução até então inédita, de que ela devia substituir Dumuzi a cada meio ano no reino dos mortos.”

Novamente é óbvio que essas interpretações, que se movem no nível mítico-literário, precisam ser traduzidas para o nível histórico, isto é, teológico e/ou sócio-político. Nesse sentido deve-se considerar, antes de mais nada, que a grande popularidade de tradições sobre Ĝeštinana lamentando e querendo acompanhar e/ou substituir Dumuzi no inframundo era o meio ideal para amenizar o destino de Dumuzi e para harmonizá-lo com as tradições conforme as quais Inana e Dumuzi eram um casal de amantes. Essas últimas tradições estavam se tornando importantes para os reis de Ur III, a partir de Šulgi, pois permitiam elaborar a famosa teologia do *hieros gamos*, destinada a conferir maior legitimação aos seus governos. No entanto, essa nova teologia estava enfrentando um problema sério: estava em conflito com uma tradição mais antiga, segundo a qual Inana mandou Dumuzi para o inferno, para todo o sempre. Parece-me que a integração de Ĝeštinana, que não teve nenhum papel nas partes precedentes de Iel, foi a solução (extremamente perspicaz, embora pouco lógica) encontrada pelos círculos da corte, governantes e seus sacerdócios, que estavam procurando as melhores condições para promover a teologia do *hieros gamos*. O revezamento de Dumuzi com Ĝeštinana, ou seja, a continuação parcial de sua presença na terra, permitia a convivência, lado a lado, de tradições insuprimíveis nas quais Dumuzi perdeu definitivamente os favores de Inana por causa de seus crimes, e de tradições nas quais ele continuava gozando dos favores dela, e ainda apresentava ambas as situações como “decretadas” pela própria deusa.

Essa explicação dos meandros e das incongruências do destino de Dumuzi em Iel tem muito mais probabilidade do que a antiga hipótese baseada nos fenômenos da natureza que morre e ressuscita. Se fosse esta a experiência histórica que deu origem à alternância entre Dumuzi e Ĝeštinana, deveria ser essa tradição que abundaria nas versões dos mitos e lamentações. Mas sendo que se verifica o contrário, que a alternância no inframundo é uma tradição extremamente marginal, documentada em uma única versão (Iel) e ainda em poucas linhas mal ambientadas no final dela, é óbvio que não pode ser uma reação antiga a experiências com a natureza. Essa conclusão é apoiada, de modo geral e muito mais amplo, por dois desenvolvimentos mais recentes em áreas científicas afins: a “morte” da teoria dos “deuses que morrem e ressuscitam”, e a correção da idéia de que a vida na Suméria dependia da alternância entre épocas de chuva e épocas de seca.

A antiga hipótese de que Inana teria descido ao inframundo para buscar de volta seu amado Dumuzi tomava por modelo narrativas semelhantes sobre Vênus e Adônis, Ísis e Osíris ou Deméter e Perséfone, que por sua vez foram interpretadas no contexto da “vida e morte” da natureza vegetal que

se manifesta no ciclo de estações de chuva e de seca.⁹⁸³ Já lšl mostra que essa situação da natureza vegetal não foi o aspecto decisivo na Suméria, pois nessa versão (que, nesses detalhes, nem tem paralelo em lel, cf. lšl 76-80.84-90) é a vida sexual de seres humanos que fica estagnada, e até a vida sexual de animais, embora esta, em algumas espécies, seja mais ativa no auge da seca, para os filhotes desfrutarem da abundância do leite na época da chuva. A pesquisa atual vê essa “abstinência” mais determinada por costumes de luto do que por ciclos da natureza.⁹⁸⁴

Além do mais, na pesquisa moderna das religiões do Antigo Oriente, a concentração na experiência de chuva e seca é fortemente condicionada pelas religiões de Canaã/Israel/Palestina, ou seja, de uma terra que não dependia de rios e de canais de irrigação (cf. Dt 11,10) e que gerou a orgulhosa convicção de ser mais abençoada do que outras, porque “bebe a água das chuvas do céu; é YHWH mesmo que cuida dela” (Dt 11,11-12). A realidade climática e sócio-econômica da Mesopotâmia é muito distinta: na Antiga Mesopotâmia, fertilidade e falta de fertilidade, vida e morte, não dependiam de chuvas e nem de inundações, portanto, não dependiam das estações anuais. Dependiam do bom funcionamento do sistema de irrigação que era a *conditio sine qua non* da agricultura e horticultura mesopotâmicas a partir do PUT. O que ameaçava esse sistema com seus canais, barragens e diques não era uma ciclicidade climática, era a conjuntura sócio-histórica de períodos políticos que permitiam sua manutenção e outros que a atrapalhavam, ou, na maioria dos casos, prejudicavam ativamente. Refiro-me a estratégias de guerra abundantemente atestadas que manipulavam ou destruíam sistemas de irrigação para vencer ou manter submetidas uma cidade ou região adversária, sem falar das práticas “normais” de destruições e saques onde passavam exércitos.⁹⁸⁵ Ou seja, a fome e a morte, a desgraça em geral que sacrificava vidas, não desabavam sobre a Suméria porque pastos, currais e apriscos (e armazéns de cevada, tâmaras e outros alimentos) ficavam vazios por causa de estiagens ou depois de uma seca prolongada. O sacrifício de vidas por fome, morte e desgraça generalizada era um mal sistêmico constante e desabava sobre a Suméria especialmente quando estes espaços eram saqueados e/ou destruídos nas guerras, e era também a guerra que “perseguia” e “levava embora” os homens (de modo especial os moços “inocentes”) e deixava para trás as mulheres (de modo geral mães, irmãs e parceiras), em desespero e lamentação e luto.⁹⁸⁶

⁹⁸³ Para um panorama desta questão, cf.: METTINGER, Tryggve N. The “dying and rising God”: a survey of research from Frazer to the present day. In: *Svensk exegetisk årsbok*, 63. Lund: Gleerup, 1998, 111-123.

⁹⁸⁴ Cf. os dados em BALZ-COCHOIS, 109-110; GRONEBERG, *Götter*, 182.

⁹⁸⁵ Cf. para isso, por exemplo: NISSEN, *History*, 165-197; DALLEY, Stephanie. Ancient Mesopotamian military organization. In: SASSON, Jack M. (org.). *Civilizations of the Ancient Near East: vol. 1*. Nova Iorque: Scribner, 1995, 413-441.

⁹⁸⁶ Cf. para esse tipo de interpretação BALZ-COCHOIS, 109-112, que acrescenta ao título do parágrafo, “Sangue vermelho de pastores em vez de capim seco de estepe” o subtítulo eloquente: “Impotência divina em tempos de crises e de guerras”. De modo correspondente, reflexões contemporâneas poderiam se voltar, por exemplo, para questões de vidas sacrificadas

3.4.3.8 “Inana e o Inframundo”: esboço de uma interpretação do mito

Como demonstrei nas análises dos elementos constitutivos de Iel, a atual forma do mito é tão fortemente determinada pela junção de várias tradições e mitos antigos de conteúdos distintos, em parte contraditórios, e por tantas modificações e adaptações ao longo da história de sua tradição, que não é possível isolar nitidamente tradições, mitos e fases de modificações concretas. Isso, e o grande número de dados que não podem ser comprovados cientificamente, não permite oferecer uma única hipótese e subsequente interpretação, de modo que oferecerei aqui o esboço de uma interpretação do mito em sua forma atual, depois de oferecer possíveis interpretações das três partes que o constituem.

Considero como opção mais adequada e coerente interpretar a Parte 1, “Inana visita o Inframundo”, como a forma modificada e adaptada de um mito original de Inana que narrava uma visita dela ao inframundo. Essa visita pode ter sido narrada sem maiores conflitos, mas já o simples (ou um demorado) “desaparecimento” de Inana no inframundo pode ter sido considerado um conflito que requeria uma interpretação da qual fizeram parte as providências da própria deusa. O motivo pode ter sido uma simples passagem “natural” por esse ambiente específico, uma visitação às suas possessões legítimas ou uma visita amiga a Ereškigal. As primeiras duas possibilidades orientam-se pelo fato de as manifestações mais antigas de Inana serem “Inana (do) *kur*” e Inana Vênus e de ela possuir “todos os *Me*,” inclusive o *Me* de “descer ao inframundo e subir dele”.⁹⁸⁷ A passagem de Inana no inframundo, ou sua “visitação” nele, poderia refletir uma experiência primordial com fenômenos da natureza, com os ciclos astronômicos do planeta Vênus. A terceira possibilidade, uma visita a Ereškigal, considera que Inana indica isso como motivo de sua viagem e que o detalhe da “morte de Gudgalana” é singular e não se explica como proveniente de outras tradições. Também a introdução de que ela “dirigiu seu querer à *grande terra (ki.gal)*” pode ser entendida como alusão ao nome de Ereškigal. Combina com isso a descrição dela como, no mínimo, inocente da morte definitiva de Inana (lembrando que esse elemento não é necessariamente do mito original), e também a amizade entre sua filha Nungal e Inana. Até a cena do “desnudamento” de Inana poderia se encaixar numa visita pacífica a Ereškigal, como simples entrega de presentes, como sinal de não pretender contestar seus poderes, ou como rito num contexto religioso que apreciava a “nudez cúltica” como condição privilegiada do encontro com o divino.

ao Moloc, em acidentes que parecem ser provocados antes por problemas inerentes ao sistema neo-liberal do que por contratempos da natureza (atualização acrescentada no último dia da revisão deste texto, 18 de julho de 2007).

⁹⁸⁷ Cf. acima, Item 2.2.1, para as duas manifestações, e para a manifestação como Vênus ainda Item 2.4.2.

Ao longo da história de sua tradição, esse mito original, sem conflitos extremados, foi modificado, e as modificações detectáveis servem principalmente para introduzir conflitos que refletem obviamente conflitos teológicos e talvez sócio-políticos. A questão dos *Me* na mão de Inana e dos *Me* do inframundo, a questão de ela sentar-se ao trono em vez de Ereškigal, e sobretudo a condenação de Inana pelos Anuna e o tratamento cruel de seu corpo mostram a gravidade desse conflito. Aqui, Inana aparece muito mais como intrusa na esfera de poder de outra divindade. Essa intrusão, paga com sua morte e revertida na sua ressurreição graças às providências e à cooperação de Ninšubur e Enki, pode ser interpretada como a tentativa de Inana re-conquistar o que já era dela, em meio à óbvia confusão de posicionamentos das outras divindades. Do mesmo modo como antigos poderes de Inana sobre o céu e sobre a Eana foram tirados dela e atribuídos a An, um deus arrivista e quiriarcas-imperialista, seus antigos poderes sobre o *kur* podem ter sido tirados dela e “dados de presente” a Ereškigal. Nesse contexto, o desnudamento poderia ser um símbolo do sucessivo desapoderamento de Inana.

Portanto, esse estágio da formação do mito evidenciaria conflitos entre teologias e cultos que são típicos da história suméria a partir do PDS e que resultaram na simultânea concentração de poderes em divindades individuais e desapoderamento de divindades femininas, como mostram as figuras de Inana-Ištar e de Enlil e An. O próprio modo como Ninšubur descreve os perigos enfrentados por Inana (metal precioso, lápis-lazúli e madeira de buxo profanados) pode indicar manipulações de suas estátuas cúlticas⁹⁸⁸, e isso poderia ter uma relação com o surgimento da representação de “deusas nuas”, documentada na Suméria somente a partir do PDS e somente para Inana⁹⁸⁹. Num âmbito de tais conflitos, nada melhor para causar o enfraquecimento da figura e do culto de Inana (e de deusas em geral) do que narrar sua briga com uma “irmã” (Ereškigal). E nada melhor para se defender disso do que narrar a solidariedade de outra deusa e outro deus (Ninšubur e Enki) e a briga entre as divindades supremas por causa das medidas contra Inana. Recomendo admitir que essa forma modificada da “Visita de Inana ao Inframundo” está tão permeada por indícios de interesses adversários que não é possível chegar a esboços mais nítidos dos distintos interesses pró e contra e dos círculos portadores deles. Mas recomendo também reconhecer que a narração da ressurreição de Inana e de sua saída do inframundo é um claro indício de que havia uma resistência astuta e solidária

⁹⁸⁸ Cf. a correspondente observação de ALSTER, *Mythology*, 16, nota 41. Considero impossível julgar, sem pesquisas especializadas, se isso poderia ser um reflexo remoto de mudanças no culto de Inana que se vislumbram, por exemplo, na passagem do PUT para o PGN ou nas constantes reformas e reconstruções da Eana, cf. acima, Item 1.3.4.2.

⁹⁸⁹ Cf. acima, Item 1.3.5.2 e BAHRANI, *Women*, 48-51. Cf., para uma imagem de Inana nua (mas poderosa!), a estátua em baixo-relevo reproduzida, por exemplo, no frontispício de BLACK/GREEN, e discutida em sua relação com o desnudamento de Inana no inframundo em GREEN, Anthony. *Myths in Mesopotamian Art*. In: FINKEL/GELLER, 139-140. Cf. também JACOBSEN, Thorkild. *Pictures and pictorial language (the Burney Relief)*. In: MINDLIN, Murray; GELLER, Markham J.; WANSBOROUGH, John E. (org.). *Figurative language in the ancient Near East*. Londres: University of Londres, 1987, 1-11.

dos círculos em torno da figura e do culto de Inana, uma resistência que era tão impossível de matar definitivamente como a própria deusa em torno da qual estava articulada.

Essa forma modificada da “Visita de Inana ao Inframundo” foi finalmente adaptada para ser a primeira parte do mito Iel. Embora isso evidenciasse ainda outros conflitos, é a mudança mais facilmente detectável e interpretável: simplesmente foi anexado, através da súbita intervenção dos Anuna, o elemento de alguém que saía precisar providenciar um substituto, um elemento que não tem função própria na Parte 1, mas apenas a função de conectá-la com a Parte 2.

Essa Parte 2, “Inana entrega Dumuzi ao Inframundo”, pode ser entendida como a forma adaptada de um mito original de Inana que narrava um crime de Dumuzi que a deusa não deixou passar impune. Isso significa que, neste caso e diferentemente da “Visita de Inana ao Inframundo”, o conflito agudo já fazia parte da forma antiga do mito: este foi criado para interpretar teologicamente um conflito identificado como “morte de Dumuzi”. Como mostrei, essa “morte” já não pode ser considerada um problema de ciclos da natureza; sua identificação histórica deve ser procurada no âmbito sócio-político. A meu ver, há três possibilidades: a origem do mito está nos conflitos em torno dos abusos da dinastia sargônica, especialmente de Naramsin, ou está nos conflitos em torno da morte e sucessão de Urnammu, ou está em conflitos semelhantes que a pesquisa moderna ainda não conseguiu identificar ou cujas notícias não foram preservadas. Mas em todos esses casos há um fator fundamental que deve ser considerado, pelo menos numa interpretação feminista libertadora: o simples fato de uma teologia declarar justo “mandar para o inferno” um soberano ainda não quer dizer que essa teologia defende valores éticos e interesses que são superiores aos valores e interesses do condenado. Podemos registrar que o mito é uma reação contra uma determinada situação ou atitude que, ao que tudo indica, era realmente condenável, conforme os nossos critérios éticos, mas não podemos dizer quais eram a contraproposta e seus valores e interesses. Julgando pelos desenvolvimentos na história neo-suméria e babilônico-antiga, a troca de um rei por outro ou de uma dinastia por outra não trouxe melhorias para a população, e muito menos para as pessoas mais pobres e para as mulheres.

Chegando finalmente à Parte 3, “Dumuzi morre e vai para o inframundo”, proponho interpretá-la como a forma adaptada de um mito original de Dumuzi que morre e é levado ao inframundo, sob as lamentações e intervenções de mulheres que não se conformavam com esta perda. Sugiro compreender também este mito como criação teológica para interpretar e enfrentar uma situação histórica, neste caso as freqüentes mortes violentas, especialmente de homens jovens em conflitos armados, e os ritos sócio-religiosos realizados em torno disso, especialmente por mulheres. Esse mito,

que circulava em várias variantes, foi unido, de forma adaptada, ao mito da entrega de Dumuzi por Inana, para harmonizar essa tradição da entrega com tradições contrárias acerca da relação amorosa entre eles. Isso aconteceu sob o simples uso da transferência de motivos de lamentação e procura (originárias de tradições de Ĝeštinana) para Inana, com a inclusão não estritamente necessária da mosca como colaboradora de Inana e, sobretudo, com a genial atribuição a Inana de um decreto que fazia Dumuzi viver meio ano no mundo dos mortos e meio ano no mundo dos vivos.

O resultado dessas modificações, adaptações e combinações de textos é o mito “Inana e o Inframundo”. Em sua forma atual, esse texto pode ser caracterizado basicamente como um mito de Inana que reuniu e articulou uma das tradições mais antigas dela, de suas relações com o inframundo, com tradições menos antigas e até recentes, de suas relações com Dumuzi. As relações com o inframundo caracterizam-se pelo conflito que levou à condenação e morte de Inana decretadas pelos Anuna, e que foi resolvido através da ressurreição dela, encaminhada por ela mesma. As relações com Dumuzi caracterizam-se por um conflito que levou à sua condenação e morte, decretadas por Inana, e por outro conflito devido a essa morte e resolvido por sua suspensão cíclica, igualmente encaminhada por Inana. Estas caracterizações, baseadas nos dados apresentados ao longo deste Item 3.4, me levam a esboçar a seguinte interpretação que é apenas uma entre várias possíveis, mas que conta com um alto grau de probabilidade e de coerência:

“Inana e o Inframundo” é uma interpretação etiológica de fenômenos astronômico-naturais em torno do cíclico desaparecimento de Inana como Vênus, que foi transformada em uma interpretação apologética de fenômenos ideológicos em torno do crescente desaparecimento de Inana do panteão supremo e, finalmente, em uma interpretação apologética em torno de fenômenos sócio-políticos do desaparecimento de um rei ou de uma dinastia sem desaparecimento da monarquia imperial como tal. Em outras palavras: interpretações teológicas de um eclipse astronômico foram empregadas para interpretar um eclipse teológico, o desapoderamento de Inana no processo da crescente patriarcalização da religião, e posteriormente também para interpretar o eclipse de poderes políticos de soberanos que se consideravam favoritos dessa deusa. Essas linhas mestras da função teológico-ideológica de Iel estão perpassadas por dois interesses contraditórios: antes de mais nada, os interesses de cortar poderes de Inana, de caracterizá-la como “incapaz” de lidar construtivamente com seus poderes e atribuições, de submetê-la ao poder de deuses masculinos – estes são os interesses predominantes que determinam a forma atual de Iel. Mas esta forma evidencia também claros interesses contrários: mostrar o amplo alcance, o uso sábio e responsável dos poderes de Inana e sua autonomia em relação a seres masculinos, sejam eles humanos ou divinos. Nesse aspecto, “Inana e o

Inframundo” é um forte testemunho de resistências criativas e eficazes contra as tendências de cortar os poderes dessa deusa e, conseqüentemente, de seus adeptos e adeptas. Mas, nem por isso, uma análise feminista libertadora pode deixar de avaliar, num contexto maior, a qualidade ética das soluções encontradas e de suas conseqüências, algo que acontecerá no âmbito das Conclusões desta tese.

3.5 Conclusões do Capítulo 3

As análises e interpretações oferecidas neste capítulo, de três mitos centrais de Inana, “Inana e a Eana”, “Inana e os *Me*” e “Inana e o *Kur*”, renderem resultados parecidos porém variados. Em *leE* foi possível argumentar que esse mito mostrava originalmente Inana como a dona legítima da Eana e que foi modificado no interesse de legitimar a intrusão do culto de An nesse templo, na esteira da ascensão desse deus e da relegação de Inana a uma posição inferior no panteão sumério. Em contraste, *leM* podia ser interpretado como um mito modificado nos interesses da própria deusa, dona legítima dos *Me*, para defendê-la da crescente promoção de Enki em detrimento dela. Finalmente, em *leI*, uma interpretação tão unilinear não foi possível porque ali se mesclam profundamente afirmações e intervenções de lados e interesses opostos. Não obstante, há uma grande possibilidade de se tratar originalmente de uma etiologia que interpretava o percurso de Inana Vênus, e há uma forte evidência dos interesses de registrar a autonomia de Inana em conflitos com os Anuna e com Dumuzi. Assim, as características constatadas dos três mitos têm um denominador comum: conflitos entre Inana e outras divindades, principalmente masculinas, “brigas divinas” em conjunturas de crescente caráter quiriarcial, androcêntrico e imperialista. Portanto, os resultados deste Capítulo 3 permitem reconhecer forças e poderes de repressão e de resistência em âmbitos históricos reais, sócio-políticos e especialmente religioso-ideológicos, que fizeram suas teologias e as propagaram por meio de mitos de Inana.

Nas Conclusões, estes resultados serão considerados dados que podem ser articulados com os dados acerca das evidências mais antigas da figura e do culto de Inana, verificados no Capítulo 2. E os resultados dessa articulação, por sua vez, serão interpretados à luz da visão geral da Vida na Suméria oferecida no Capítulo 1.

CONCLUSÕES

Na Introdução desta tese caracterizei como seu objetivo principal a reconstrução feminista do perfil mais antigo de Inana e a análise de seus conflitos com outras divindades. O primeiro aspecto realizou-se principalmente no Capítulo 2, o segundo, no Capítulo 3. Nestas Conclusões articularei esses dois aspectos e oferecerei uma interpretação geral deles que será relacionada com a reconstrução da vida na Suméria, realizada no Capítulo 1. Isso permitirá interpretar de modo mais definitivo a figura de Inana e suas brigas divinas, e o lugar e a função delas na própria vida da Suméria e na vida de mulheres e homens de hoje.

Inana, seu perfil e seus conflitos

O perfil de Inana: traços antigos e mudanças

As análises do Capítulo 3 mostraram que os três mitos enfocados na discussão do desenvolvimento de traços antigos de Inana devem ter sido originalmente etiologias que interpretavam diferentes aspectos da vida: um fenômeno astronômico (Vênus), a construção de um templo (Eana), os ordenamentos da sociedade (*Me*). Portanto, são exemplos de como o imaginário *mais antigo* de Inana, pré-sargônico, cujas evidências iniciam em tempos proto-literários e se estendem até o primeiro império panmesopotâmico (PUT-PDS, em torno de 3200-2350 aEC), continua se manifestando ainda *depois* da breve, mas impactuosa intervenção da dinastia sargônica (150 anos), em tradições e linhas teológicas da época neo-suméria (PG-Ur III, em torno de 2200-2000 aEC). Essa simples memória do fato de se passarem 12 séculos desde as primeiras evidências de organização sócio-política e religiosa da Suméria até a destruição de Ur que simboliza seu fim, ajuda a perceber que as profundas mudanças no imaginário de Inana, que foram discutidas principalmente no Capítulo 3, não são nada de extraordinário e nada de particular dessa deusa concreta. E serve também para frisar que a ocasional fragilidade e falta de nitidez de constelações e tradições, e dos fios que conectam detalhes de elementos concretos delas, não significa um rompimento. Antes, documenta o grande vigor e a força criativa na adaptação a novas situações, da parte dos círculos envolvidos nas construções de tradições tanto de Inana como de fundamentos ideológico-religiosos da Suméria em geral.

Nesse sentido percebe-se a grande força de preservar e de adaptar criativamente as antiquíssimas representações não antropomórficas de Inana: o *MUŠ* e o *AN*. Enquanto o imaginário vinculado ao *MUŠ* não se evidencia muito claramente em textos literários, mas continua vivo em tradições iconográficas e arquitetônicas de colunas e árvores sagradas, o imaginário próprio do *AN*, em suas formas de roseta e de estrela, perpassa as tradições literárias mais centrais de Inana, além de continuar dominante na iconografia. Essa dominância na iconografia, aqui não aprofundada, é altamente impressionante diante do fato de que a crescente representação antropomórfica de Inana como guerreira criou um forte contraste com a representação da deusa como Estrela Vespertina e Estrela d'Alva, centrada em aspectos predominantemente doces e amigáveis, e como Vênus em geral, centrada principalmente no aspecto de simbolizar o amor e o exercício da sexualidade (feminina) não determinada e controlada pelo casamento patriarcal. Até pode-se supor que o uso simultâneo de uma estrela como determinativo gramatical de "divindade" em geral (o *dingir*) e também como símbolo da divindade concreta Inana estava insinuando interpretações dela como "a" divindade por excelência. Mas quando o pictograma da estrela se tornou sinal cuneiforme, a estrela desenhada estava "livre" para referir-se exclusivamente a Inana. Dessa maneira, tornou-se seu emblema, sua representação não antropomórfica preservada ao longo dos séculos, enquanto a roseta permanecia presente na iconografia e arquitetura, indicando a presença de Inana de modo menos explícito. Pode-se apenas especular se essa crescente caracterização unilateral e *mono-polar* de Inana como divindade astro-celestial contribuiu com a crescente transcendentalização dessa divindade que antigamente podia ser tocada, abraçada, comida. Mas certamente contribuiu com os conflitos entre Inana e o deus An (e entre Ištar e Marduk), e com a posterior posição suprema de Ištar no panteão babilônico-assírio.

Também as tradições literárias acerca de Inana como Vênus e como Senhora do Céu, Senhora da Eana (e dos *Me*) documentam o vigor do imaginário que estava por trás dessa sua manifestação. Desde a época do PUT, esse vigor foi aproveitado e (ab)usado em ideologias reais, iniciando pela apresentação de soberanos como supremos ofertantes e bons pastores, passando por suas imagens como filhos e protegidos de Inana que podiam exercer seus governos porque receberam de Inana os devidos *Me*, e chegando à sua apresentação como "amantes" e "esposos" ("Dumuzis") que podiam subir em seus tronos porque receberam de Inana a licença de subir na cama dela.

Todas essas grandes linhas do imaginário de Inana sugerem a interpretação do seu nome em conjunto com o céu e com a Eana como o templo que representava o céu e a guarda dos poderes cósmicos (*Me*) em geral, e não com a Eana reduzida ao seu Ĝipar ou considerada principalmente em seu aspecto de recinto econômico onde se encontravam também armazéns para os mais variados

produtos, entre eles tâmaras. Desse modo, a sugestão de Jacobsen, de compreender Inana como a “Senhora dos Cachos de Tâmaras” (e Dumuzi como a “Mãe das Tâmaras”, o “coração” – botão – do cacho), não confirmada e não aceita em quase toda a literatura científica, também não encontrou confirmação nesta tese. Parece-me que isso tem seus motivos num dado sócio-econômico vinculado com um dado ideológico: nos tempos em que se formou o antigo imaginário de Inana, tâmaras eram “livres”, não submetidas ao controle e à produção de governos ou economias *oikos*. Como tais, eram principalmente do interesse de pessoas pobres e famintas, mas não de ricas e governantes. Só no fim do PDI surgiu a cultivação de tamarais em sistema estatal e *oikos*, e somente no PBA, a produção de cerveja predominantemente não de cevada, mas de tâmaras. Isso significa que, a partir do fim do PDI, a produção de tâmaras e de seus subprodutos se tornou um interesse imediato de palácios e templos. Conseqüentemente aparecem metáforas correspondentes na ideologia real⁹⁹⁰, de modo especial nos cânticos de Inana e Dumuzi⁹⁹¹, imagens monumentais de gênios alados fertilizando tamareiras e momentos cúlticos para celebrar a fertilidade e abundância provida pela deusa e pelos soberanos⁹⁹². Mas faço questão de lembrar o espaço privilegiado onde as coisas do cotidiano estão sob a proteção de divindades: na vida de pessoas simples e pobres, tamareiras e tâmaras, nos tempos pré-sargônicos de cultivo e de consumo livre, devem ter gerado experiências religiosas. Pois semelhantes pessoas experimentavam alguma posse de recursos próprios graças a essa palmeira que fornecia os mais variados materiais, e sobretudo experimentavam alguma doçura na vida graças a suas frutinhas que completavam a dieta marcada pelas miseráveis rações (re)distribuídas. Essas experiências apenas não se tornaram uma linha principal registrada nos documentos preservados, embora provavelmente tenham contribuído com a formação de tradições evidenciadas em outros tempos e âmbitos, por exemplo, da deusa-árvore.

Ao lado das tradições de Inana como Vênus, Senhora do Céu e Senhora dos *Me* encontramos ainda suas tradições como Senhora do *kur*. A falta de maiores contextos não permite identificar o significado concreto desse termo em tempos antigos. Os indícios iconográfico-lingüísticos apontam à

⁹⁹⁰ Por exemplo, a versão acádica da Lenda de Sargão caracteriza o seu “pai adotivo” como pomareiro e o pequeno futuro conquistador como quem cresce aguando e cuidando de tamareiras; cf. ASHER-GREVE, *Legends*, 38-40.

⁹⁹¹ Por exemplo, ETCSL 4.08.20 (Dumuzi-Inana T), parece misturar uma pilha de tâmaras e uma pilha de pedras preciosas entre as quais Inana escolhe seus adornos (as dificuldades textuais não permitem uma reconstrução inequívoca); cf. JACOBSEN, *Religious Drama*, 65-66; *Treasures*, 34-36; KRAMER, *Cuneiform studies*, 495-497; SEFATI, 247-256. Esse poema que canta os preparativos de Inana para o encontro com Dumuzi no Gípar, na porta do armazém, é um dos textos mais explícitos acerca da relação entre o *hieros gamos* e âmbitos de armazéns em recintos templares na época de Ur III.

⁹⁹² Cf. PORTER, Barbara Nevling. *Trees, kings, and politics: studies in Assyrian iconography*. Friburgo (Suíça): Academic Press Fribourg, 2003, 113p (especialmente 32-37); cf. em HOMAN, *Date Rape*, 284-290, sobre práticas babilônicas de fertilização e a interpretação do *akitu* (festa do Ano Novo) em ligação com essas realidades; cf. também BLACK/GREEN, 170-171 (com imagem). Para alto-relevos e pinturas cf. ROAF, *Mesopotâmia* 2, 162.163; JAKOB-ROST, *Museum*, frontispício; e PORTER, t.1.3.4.8.11-14.

clara predominância do aspecto físico de montanhas, mas é impossível dizer se esse aspecto era, já em tempos antigos, também metáfora (ou correspondência) de “inframundo” e de “mundo inimigo”. Pode-se dizer somente que o aspecto das montanhas, em sua realidade geográfica concreta, se desdobra, por um lado, no aspecto de uma região inóspita, longínqua e periférica que, no imaginário cósmico, é o inframundo onde passam sol e Vênus e para onde vão os mortos e, por outro lado, no aspecto de terras fora da Suméria que, no imaginário político, são sinônimo de países estrangeiros, hostis e inimigos. Este último imaginário, não aprofundado nesta tese, é fortemente vinculado com a figura de Inana em conflitos bélicos, principalmente na conquista e preservação do primeiro império do Antigo Oriente, o Império Sargônico, e com a mescla de traços de seu perfil sumério com traços do perfil da Ištar acádica. Nas descrições das constantes guerras entre cidades-estado sumérias pré-sargônicas aparece o “patrocínio” de várias divindades bélicas e belicosas, mas não de Inana. Contudo, a partir do império de Sargão e do pontificado de Enheduana, esta função é concentrada em Inana e acentuada, quase *ad nauseam*, como suma expressão de seu poder e de seus sucessos. Em contraste, o primeiro imaginário, o do inframundo, aparece nos textos literários como suma expressão de seu não-poder e de seu fracasso, e uma antiga relação pacífica e menos conflituosa com esse âmbito vislumbra-se apenas numa análise minuciosa e carregada de muitos incógnitos. Também permanece incerto se é nesse imaginário, provavelmente ligado a Inana Vênus, onde se encaixa a caracterização de Inana como *dug₃*, “doce” e “amável”, que concretizava essa sua manifestação no PGN. Inscrições e textos posteriores louvam Uruk como “montanha doce” ou “fundada num dia favorável” e louvam Inana afirmando que ela torna “doce” alguma situação de vida⁹⁹³, mas a caracterização permanece genérica e também ofuscada pelo fato de Enlil ser portador do epíteto “(Grande) Montanha” e possuir um templo “E.kur”⁹⁹⁴.

Veremos agora como esse perfil de Inana é apresentado em conflitos com outras divindades.

Os conflitos de Inana: sintomas da patriarcalização da religião

Como primeiro resultado, fundamental e decisivo, deve ser registrado que, nos conflitos com outras divindades – conflitos religioso-teológicos – não se verificou o caráter bélico de Inana, e muito menos belicoso, que é descrito em outras linhas de tradições, especialmente linhas onde Ihe é atribuído um protagonismo em conflitos sócio-políticos. Isso vale até mesmo para o conflito acentuado

⁹⁹³ Cf. ETCSL 1.8.2.4,A7 para Uruk; ETCSL 1.8.2.1,173-177 para Inana (cf. acima, Item 3.4.3.1); e ETCSL 2.5.4.19,4 para a afirmação geral de que o “nome doce” de alguma divindade é invocado em todos os “países”.

⁹⁹⁴ Cf., por exemplo, o hino ETCSL 4.05.1, “Enlil na E.kur”.

de vida e morte narrado na Parte 1 de Iel. O que se verificou, sim, nessas tradições, pode ser sintetizado assim: Inana é, sem a menor dúvida, conflituosa e agressiva, mas ela não é violenta no sentido bélico, no sentido da violência institucionalizada e sistemicamente organizada. A violência bélica e belicosa não é uma característica antiga de Inana.

Em vez disso, nos seus conflitos com outras divindades, seu perfil mostra-se como o perfil de uma pessoa autônoma, dona de si, que sabe o que quer e o que merece, e que sabe brigar por seus interesses e direitos. Mostra-se como o perfil de uma pessoa que sabe preparar e realizar suas brigas com vigor, com inteligência e perspicácia, com jeito e habilidade e – talvez até – sem ódio. Com autonomia, Inana sabe fazer uso muito adequado de suas próprias qualidades e forças, sabe fazer alianças muito apropriadas com as qualidades e forças de outras divindades, e sabe lidar muito bem com suas próprias fraquezas e tirar vantagem das fraquezas de seus adversários.

Esta é a descrição sintética das atitudes e dos meios com os quais Inana enfrenta seus conflitos, suas brigas com outras divindades. Mas como podem ser descritos seu conteúdo e os fins, interesses e direitos pelos quais ela luta e briga? E, principalmente: como podem ser avaliados, conforme critérios de uma posição feminista libertadora, os valores éticos que se evidenciam nesses interesses e direitos? Quais as relevâncias dessas lutas e brigas na vida da própria Suméria, e quais as suas relevâncias na nossa vida de hoje, na vida de quem escreveu, na vida de quem leu e lerá as suas reconstruções e avaliações?

Como já indicado ao longo dos capítulos centrais, considero como conflito básico a progressiva patriarcalização da religião. Compreendo os diversos conflitos religioso-teológicos de Inana com outras divindades como afrontas e reações, repressões e resistências, no âmbito deste processo milenar que se evidencia, na religião sumero-babilônica e na figura de Inana-Ištar, em vários fenômenos concretos, documentados e interpretados nesta tese. E faço questão de lembrar que esses fenômenos são igualmente típicos e sintomáticos para conflitos em torno de outras deusas e no âmbito de outras religiões e, nesse sentido, não exclusivos de uma figura ou conjuntura histórica e cultural concreta.

No âmbito do conflito básico assim definido vislumbram-se, no caso de Inana, conflitos com certas ideologias reais antigas (exemplo: o corpo do rei que substitui o corpo da deusa na alimentação do “rebanho”) e tardias (exemplo: o *hieros gamos* que manipula a imagem da deusa não casada ou até alheia a relações sexuais), e com poderes reais concretos (exemplo: o destronamento de Dumuzi e sua entrega ao inframundo). Tais conflitos desempenham certamente um papel que não deve ser

subestimado, mas os documentos analisados, devido à sua seleção, permitem uma concentração nos conflitos religioso-teológicos propriamente ditos. E esses conflitos vão desde a relegação de Inana na hierarquia divina, de uma posição extremamente alta no panteão para uma posição subalterna, até repressões concretas contra suas competências, funções e atribuições, e contra sua autonomia.

Inana, a grande guardiã e generosa provedora dos *Me*, perde sua soberania nesta área para Enki, precisa viver com a conspiração de sua imagem como mulherzinha trapalhona, queixosa, falsa e chorona e, sobretudo, precisa lutar com os mais diversos meios para (rea)firmar sua competência nesse âmbito, pelo menos em Uruk. Inana, a antiga deusa do *kur*, e a Vênus que livremente passa por ele, sofre a tentativa de ser totalmente eclipsada e aniquilada, e se salva somente pela própria perspicácia e com a solidariedade de outras divindades marginalizadas. Inana, a grande Senhora do Céu, perde sua soberania nessa esfera a uma construção artificial que faz do céu um deus segregado e supremo, An, e consegue preservar a manifestação de seus antigos poderes somente em epítetos e atributos estereotipados. Inana, a deusa da cidade de Uruk e a dona da Eana, perde a independência nesta sua casa principal, e precisa conviver com a presença do intruso An e com a vergonha da difamação de ter-lhe roubado este templo e de nem saber lidar com suas responsabilidades arrançadas fraudulentamente. Inana, a grande mulher de amor e sexualidade indomada, não subjugada ao casamento patriarcal e nunca enquadrada no papel de mãe, perde sua autonomia e autodeterminação, precisa conviver com a identificação como esposa de An (na pesquisa moderna até descaracterizada como “hierodula”), poderosa e rica somente pela graça dele, e consegue resistir a esse atentado à sua honra somente através das afirmações de sua igualdade ao “marido” (e sua posição de esposa, não de filha!) e na continuação do exercício livre de seu amor e sua sexualidade.

Conhecemos numerosos casos de difamação e degradação semelhantes de outras deusas, mas é evidente que sua quase-onipotência e quase-onipresença tornou Inana um alvo especialmente temido e visado⁹⁹⁵ desses ataques e afrontas que podiam ser enfrentadas e combatidas, mas nunca mais neutralizadas e revertidas. No entanto, é também evidente que Inana soube reagir à altura: ela se manteve como uma das divindades supremas, como a divindade mais bem cultuada da Mesopotâmia,

⁹⁹⁵ Numa conversa particular, Diego Irarrazaval opinou que a Pacha Mama sobreviveu aos ataques dos invasores cristãos porque ela era (e é) a deusa da vida cotidiana e, como tal, não se tornou alvo desses ataques concentrados no combate do deus criador. Em princípio considero extremamente complexo e complicado procurar paralelos entre processos da patriarcalização de uma mesma religião que apenas sofreu um breve impacto imperialista temporário, e processos de extinção sistemática de uma religião por outra que veio para ficar e substituir. Nesse caso concreto, porém, parece-me interessante refletir sobre essa lógica que faz com que algum elemento alheio ao hegemônico seja considerado uma ameaça e combatido ou não.

ao longo de toda a existência da religião babilônico-assíria e, em outras manifestações, para além dela, um fato que mostra seu forte vigor e sua alta capacidade de resistência.

Esses fatos acerca da figura e do culto de Inana, descritos em linguagem mítico-teológica, precisam ser traduzidos para as realidades históricas que os criaram e ocasionaram e que também testemunham a resistência, o vigor e o poder de pessoas interessadas nessa deusa, no seu perfil e no seu culto. Tal tradução e transposição, e sua vinculação com realidades históricas, acontece orientada pelo princípio feminista de focar “experiências de mulheres”, estimulado pela apresentação de experiências de mulheres contemporâneas na Introdução e preparado pela reconstrução de experiências de mulheres sumérias no Capítulo 1.

Inana: sua construção e sua função na vida humana

Perspectivas antigas de Inana: na vida da Suméria

Para iniciar a discussão é útil recorrer mais uma vez a reflexões de Kramer que, apesar do cunho androcêntrico de seus textos, é um dos poucos sumeriólogos da “primeira geração” que oferecem reflexões sobre problemas de gênero ou, melhor, sobre “a opressão da mulher” na Suméria e Babilônia. Num ensaio de 1976, caracterizado como “investigação antropológica”, ele identifica esse problema como a “contrapartida de um dos males sociais mais perturbador do homem moderno: a vitimação da mulher numa sociedade dominado pelo homem”⁹⁹⁶. E em um de seus últimos livros (1979), ele dedica um capítulo especial a deusas sumérias, sob o título “Adoração: um modelo divino da Mulher Libertada” (seguindo o capítulo “Glorificação: um Modelo Real do Homem Perfeito”)⁹⁹⁷. Com grande lucidez e exemplos pertinentes, Kramer mostra nos dois textos (o segundo sendo uma reelaboração do primeiro) que as divindades femininas sumérias foram gradualmente eclipsadas ou relegadas a posições e funções inferiores, mas que ao menos algumas delas souberam reagir e resistir às repressões da parte dos teólogos (*the male theologians*). Ele resume isso assim:

As deusas, entretanto, não eram “fracalhonas” (“*pushovers*”, fáceis de derrubar); mais agressivas e determinadas do que suas contrapartidas humanas, elas lutaram para manter ou recuperar pelo menos uma parte de sua supremacia da qual foram privadas, até o fim da existência da Suméria.⁹⁹⁸

⁹⁹⁶ KRAMER, Poets, 12.

⁹⁹⁷ IDEM, *Poetry*, 71.50.

⁹⁹⁸ IDEM, Poets, 14.

Esse juízo, da parte de Kramer intencionado como denúncia solidária e estima ginófila, é comprometido por dois problemas que marcam até hoje discussões semelhantes, inclusive feministas. Primeiro, toma como pressuposto “antropológico” a idéia de que foram “os homens” (*the male theologians*) os responsáveis por essa repressão e relegação, e depois eleva as deusas e rebaixa as mulheres (*their human counterparts*), atribuindo a elas uma falta de “determinação e agressividade”. Conforme critérios da pesquisa científica em geral é preciso retificar que as “lutas das deusas” são uma criação humana, produto e reflexo de lutas dos seres humanos que as conceberam e descreveram e, através delas e dentro delas, descreveram suas próprias lutas. Contudo, para uma visão feminista libertadora (que necessariamente é não essencialista), essa retificação ainda não é suficiente para identificar todo o alcance do problema, porque ainda poderia levar à afirmação de que as lutas das deusas refletem as lutas das mulheres que foram as vítimas dos homens. Conforme critérios da análise feminista crítica libertadora, e conforme a realidade da Suméria reconstruída no Capítulo 1, é preciso levar em conta que, na Suméria, “teologia” não era o domínio exclusivo dos homens: desde sempre e continuamente, havia teólogas, escribas femininas, sacerdotisas, poetisas, profetisas etc. E sobretudo é preciso levar em conta que Inana jamais era uma “deusa das mulheres”. Além disso, a divisão dualista em “agressores” e “vítimas” conforme sexo/gênero reflete uma posição essencialista que não reconhece a mescla de elementos de “agressor” (“autor”) e de “vítima” que habitam cada categoria e cada indivíduo da espécie humana.

Considerando esses dados e princípios é possível esboçar alguns traços daquilo que as repressões e resistências em torno de Inana, descritos metaforicamente nos documentos discutidos, podem ter significado na vida de mulheres e homens da Suméria.

Apesar da necessidade de reconhecer a participação de mulheres na criação e aplicação prática de teologias, é necessário reconhecer que essa participação jamais se deu em situação de igualdade. Não havia igualdade entre mulheres ricas e poderosas da elite e mulheres pobres e exploradas das camadas baixas, e não havia igualdade entre mulheres e homens. Isso gerou o simples fato de uma grande parte da teologia registrada de Inana esboçar a deusa em sua relação com a suprema autoridade sócio-política, e essa autoridade, além de exercer um poder dominador e explorador, jamais era uma mulher. Não havia soberanas que governassem uma cidade-estado ou o “País” (como *ʿen*, *ʿensí* ou *ʿluga*⁹⁹⁹). Ainda assim, ao menos em tempos antigos, a pessoa que, no

⁹⁹⁹ O caso da Kubaba, “dono mulher (*ʿlú*) de taverna” que virou “lugal” (mas não *ʿluga*) não pode ser aduzido por ser uma construção mítica. Ao contrário, textos misóginos em textos posteriores são provavelmente um bom reflexo daquilo que se pensava geralmente de uma “mulher no trono”; cf. acima, Item 1.3.2.3. O termo tardio *ʿen* refere-se somente a “sacerdotisas *en*”, não a soberanas femininas.

âmbito da religião, correspondia ao supremo representante político era – sempre ou majoritariamente – uma mulher. Em Uruk reinavam um rei e uma sumo sacerdotisa, contrariando a aparente regra posterior de a suprema autoridade do templo de um deus ser uma mulher, e do templo de uma deusa, um homem. Devido à existência de um sacerdócio de homens e mulheres em todas as posições, inclusive altas e médias, é evidente que as teologias, e os textos nos quais se expressaram¹⁰⁰⁰ (inscrições reais, listas de divindades, hinos, mitos, ditos etc.), foram construídas tanto por homens como por mulheres. Mas com o tempo, especialmente com o surgimento da “poesia real”, aumentou a produção (encomendada e paga) de textos que enfocavam exclusivamente a pessoa do rei, ou seja, de textos escritos para promover os interesses específicos de um homem no topo da elite. Do mesmo modo, os pontificados de filhas reais em Ur não fizeram de Nana-Suen uma divindade maior, nem mesmo quando Ur era a capital do império sumério (Ur III), e Enheduana não cunhou teologias do deus titular do templo no qual reinava, e sim de Inana, no interesse da dinastia e dos impérios encabeçados por seu pai e seu irmão. Parece que a instituição de sumo sacerdotisas se devia principalmente ao interesse das dinastias de colocar no campo das brigas pelo poder todas as figuras disponíveis, masculinas e femininas, como acontecia também nas alianças políticas através de casamentos programados pela política externa.

Portanto, desde os tempos antigos, as expressões oficiais de teologias eram promovidas, elaboradas, registradas e celebradas muito mais no interesse de homens do que de mulheres. Até na documentação de Lagaš, onde o imenso poder econômico de mulheres reais estava vinculado com o templo de uma deusa (de Uruk não são preservados textos semelhantes), não há nenhum indício de que, por isso, a teologia da deusa Baba tivesse sido construída com maior consideração de interesses de mulheres. Ao contrário: as chamadas “reformas” de Urukagina mostram antes sinais de maior repressão de mulheres e de maior poder para homens, através do maior controle de templos. O resultado são o desequilíbrio e a desigualdade nas ideologias e teologias, desde as suas evidências mais antigas: não havia rainhas que estivessem alimentando seus súditos/as sob a proteção de Inana ou ofertando à deusa objetos produzidos por eles/as; não havia mulheres *nin* que se dissessem filhas de Inana, sentadas no colo dela e recebendo dela seu bom nome; não havia mitos nos quais uma irmã (humana) de Inana colaborasse com a deusa como colaborou seu “irmão” Gilgameš. E apesar de toda

¹⁰⁰⁰ Infelizmente, a situação das fontes faz com que ignoremos as práticas cotidianas e especiais, gestos, ritos e festas que são a outra componente de expressão, talvez mais influente na vida das pessoas do que teologias escritas que poucas sabiam ler e cujas formas não narrativas certamente precisavam ser decoradas e não podiam ser contadas livremente.

a atitude menos preconceituosa em assuntos de amor e de sexualidade, não havia hinos que cantassem os amores entre uma mulher e Inana.¹⁰⁰¹

Ainda assim foram criadas e preservadas tradições que mostram mulheres humanas e divinas não conformadas e mal encaixadas nesse sistema quiriarcial, e estas devem ser consideradas como sinais claros de resistência específica de mulheres contra repressões e opressões patriarcais, mas provavelmente menos como sinais de reação e de resistência diante de problemas no âmbito de camadas e categorias de mulheres.

Uma tradição em que uma deusa manda um rei para os quintos do inferno, embora preservada em fios muito fracos e sobrepostos por outros fios que amenizam o escândalo, é sinal e exemplo do extremo vigor e da resistência de tradições que mostravam uma Inana autônoma, não controlada pela hierarquia política e pelo casamento patriarcial. Considero isso um testemunho e reflexo de interesses concretos de mulheres que se identificavam de modo especial com a figura de Inana e a utilizavam como modelo para refletir e construir suas próprias identidades e autonomias (parciais), para justificar e legitimar atitudes básicas ou ações concretas. Nesse sentido, a figura de Inana é um modelo descritivo ou “propositivo” que realiza e encoraja a resistência contra a repressão através de modelos descritivos ou “prescritivos” da mulher calada, tipo Uttu, a mulher de silêncio reverente. E esse modelo se aplica a mulheres de todas as camadas, já que é comprovado que mulheres em geral tinham os direitos civis de posse, herança e testemunho. Em cada uma dessas áreas pode-se imaginar que o exemplo de uma deusa que não deixa passar em branco uma infração contra seus direitos econômicos ou matrimoniais empoderava e encorajava mulheres de todas as camadas a zelar e lutar por esses direitos seus.

Outra tradição, em que um deus precisa admitir que seu poder foi vencido e superado por uma deusa, é sinal e exemplo de tradições de poderes e posses de Inana que eram tão vigorosos que nem o desapoderamento posterior foi capaz de silenciar e apagar a memória deles. Considero isso também um sinal de que mulheres eram capazes de resistir a situações de desapoderamento, certamente não evitando ou revertendo o processo, mas ao menos preservando e registrando a memória de seus posses e poderes legítimos. Quando, nesse sentido, a entrada forçada de um “marido” (An) na casa de uma “mulher” (Inana) causa também a submissão dessa mulher autônoma a um casamento patriarcial, com a perda de seus direitos imediatos e autônomos, a memória preservada significa a denúncia dessa violência, registrada por mulheres históricas. E essa denúncia é fortalecida pelo modelo de uma deusa

¹⁰⁰¹ O que parece ter sido o problema com o “falo de Deus” para os homens de Israel, pode ter sido o problema com a “vulva de Inana” para as mulheres da Suméria.

que sabe ir atrás daquilo que julga merecer, que sabe garantir ajuda e apoio e “mover céu e terra” para consegui-lo, e finalmente sabe conseguir até a bênção do seu adversário. Novamente, esse fortalecimento vale para todos os tipos de mulheres, independentemente de sua pertença a categorias distintas.

Outra tradição ainda, que não tem vergonha de mostrar Inana regozijando-se das qualidades próprias e aproveitando-se das fraquezas dos outros, é sinal e exemplo da teimosa persistência de tradições que mostravam a deusa no auge de sua autodeterminação e posse de qualidades e poderes. Considero isso um sinal de que mulheres históricas tinham tais qualidades e possibilidades, ou ao menos as consideravam desejáveis e alcançáveis. Essa imagem de uma mulher dona de si, de seu corpo, de seu amor, de seus passos e de seus banquetes, pode ter sido um reflexo e modelo de mulheres ricas, influentes e financeiramente independentes: ela tem navio, tem servos, tem uma gerente, é recebida pelas autoridades da cidade. Esboça quase a imagem de uma mulher em viagem de negócios que adquire e leva para seu *oikos*, seu armazém, seu *Ĝipar*, o que lhe compraz (e talvez até o que beneficia sua cidade). Nesse sentido, vislumbramos aqui um aspecto de proposição e patrocínio de Inana para mulheres reais (e não só para homens), exatamente no nicho de seus maiores poderes: poderes econômicos com alto grau de autonomia, embora não sempre independentes da posição do marido.

Resta a pergunta qual é, nesse caso concreto, a imagem de Inana que poderia servir também de identificação e empoderamento para mulheres pobres que não “têm nada” e que passam seus dias “viajando” entre suas casas e as esteiras de produção ou os teares das ergasterias. Para essas mulheres talvez houvesse a imagem da Inana que está consciente de que “tem” um corpo de mulher, que tem todo o direito de embelezar-se e erotizar-se e de ir ao encontro amoroso, sem vergonha. Não sabemos até que ponto a dominação e a violência explícita sexuais masculinas, inclusive entre pares, era também um flagelo da mulher suméria. Mas a imagem aqui esboçada de Inana indica que a antiga lida descomplicada com aspectos do corpo e da sexualidade tinha sua influência. E diante da questão de ampliar esse apoio a direitos e dignidades também para mulheres (e pessoas em geral) que não são donas de corpos saudáveis, de corpos adultos e “capazes”, pode ser significativo que não é somente Inana e a explícita vivência sexual que são mostradas como modelo de uma mulher “dona de si”. Há o exemplo de Sud que bate a porta na cara de um macho que acha que mulher parada na rua é puta; há sua mãe Nisaba que cobra um bom preço para reparar os danos morais da filha e concordar com seu casamento; e há a própria Inana que manda seu homem “pro inferno” ou que, “ignorante de coisas de mulheres”, volta para sua própria casa. Todos esses exemplos podem ter servido de legitimação ou de

modelo propositivo para muitas mulheres da Suméria, independentemente de sua pertença a categorias sociais, econômicas etc. e suas condições corporais.

Finalmente, o exemplo concreto de Inana que volta para Uruk, depois de enfrentar todos os desafios descritos, possui um belo desfecho: a promessa, em nome dessa deusa e com toda a sua autoridade, de que esse tipo de atitudes tinha, tem e sempre terá a bênção divina não só de Inana, mas também de outras divindades que se sintonizam com ela, uma promessa que inclui a afirmação divina de que tudo isso é motivo de orgulho e de festa.

Perspectivas atuais de Inana: para a vida de hoje

Chegar ao fim desta tese significa chegar ao fim de uma das rodadas concretas de uma ciranda que deu os passos da hermenêutica feminista libertadora. Significa chegar ao quarto passo, o passo da ação transformadora. Na Introdução lembrei que este é um passo que não pode ser enquadrado nesta tese e que também precisa ser dado por cada pessoa pessoalmente, e iniciei a ciranda fazendo memória de experiências de mulheres concretas, inclusive experiências minhas. De modo correspondente, gostaria de concluir esta tese apresentando e encorajando experiências novas, experiências com ações transformadoras que, de alguma forma ou de outra, nasceram e/ou poderiam nascer desta sua ciranda. Nesse sentido, uma “dança de Inana” poderia deixar de ser a velha dança da batalha sangrenta e poderia se tornar uma dança nova de estruturas, reações e relações recriadas sem violência e em parceria.

Percebemos ao longo dos passos dados que, na vida da Suméria, a questão da qualidade ética do divino e do sagrado, inclusive de divindades, não se põe no sentido moderno, porque essa vida acontecia no âmbito de uma cosmovisão na qual cada divindade era criada e recriada conforme toda a gama das qualidades humanas. As criações e recriações aconteciam certamente com enfoques e tendências, mas de modo abrangente e sem uma divisão dualista conforme virtudes e vícios, bem e mal, e sem uma divisão dualista entre um deus único e seu adversário, o diabo. Correspondentemente, também os dons e ordenamentos conferidos pelas divindades ao cosmo, especialmente aos seres humanos, eram abrangentes e não divididos em bons e maus. Havia *Me* para tudo que, conforme critérios nossos, é positivo e para tudo que é negativo, eticamente louvável ou eticamente condenável. E, sobretudo, havia *Me* que não podem ser enquadrados nessa avaliação dualista, *Me* que traziam

dentro de sua própria configuração o emaranhado do bem e do mal, e essa mistura indivisível evidencia-se especialmente em Inana.

Portanto, uma pessoa que procura criar seus próprios passos de ação transformadora não poderá aprender de Inana ser divina no sentido de ser conhecedora do bem e do mal, mas poderia aprender com ela reavaliar essas categorias e sua eventual configuração dualista. Inana poderia nos reconciliar com a divina condição humana na qual se misturam inseparavelmente luzes, penumbras e sombras em tudo que somos e fazemos e na qual, muitas vezes, nem é possível dizer onde começa uma luz e termina uma sombra, ou onde termina uma sombra e começa uma luz. Por isso, os critérios éticos de avaliação e discernimento são nossos, e serão influenciados pelo lugar social e pelos valores que configuram os interesses e os objetivos de cada pessoa. São eles que indicarão aspectos na figura de Inana que poderiam fazer bem a atitudes e ações em prol da transformação do nosso mundo.

Nesse sentido posso apenas partilhar fios de experiências que considero elementos vitais na minha própria construção de atitudes e ações transformadoras, que estou esboçando porque creio que o divino o merece, e principalmente porque creio que nós, corpos humanos sagrados, o merecemos.

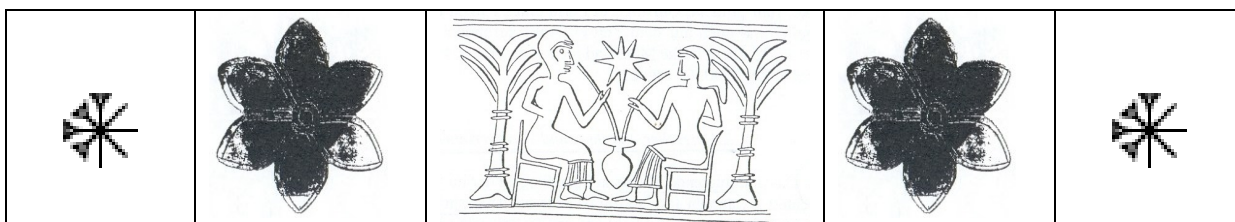
Para mim fez bem e está fazendo bem, ler histórias de uma mulher divina que, se necessário for, manda seu marido pro inferno, que olha com prazer para suas genitálias, que cuida com doçura de uma vida ameaçada, que se organiza, luta e con-spira para preservar, recuperar ou alcançar seus direitos. São elementos propositivos que, vinculados com atitudes éticas adequadas, ajudam a gerar e dar vida a atitudes e ações transformadoras de mulheres contemporâneas.

Para mim faz bem, dispor em Inana de uma figura divina propícia para refletir com outras pessoas, especialmente mulheres, a complexa gama de realidades e necessidades políticas, intelectuais, espirituais e psicológicas atreladas à imagem da divindade e do divino, do sagrado. Experimento um grande potencial estratégico e libertador no fato de poder fazer essas reflexões sem qualquer vínculo direto com teologias de cunho judaico-cristão. Para muitas pessoas, é muito mais tranquilo perguntar-se sobre Inana do que sobre Aserá (por que Javé se divorciou dela?), Sofia (por que João caracterizou Jesus como Logos e não como Sofia?), a Espírita Santa (por que nem essa tradição feminina entrou no conceito cristão da Trindade?) ou Tonantzin (por que essa deusa precisou se tornar a Virgem de Guadalupe?). Nesse sentido experimento que discutir e experienciar o Divino Feminino no exemplo de Inana pode ser exercício e ensaio num “espaço seguro”, capaz de gerar clarividência, capacidade e coragem para aplicar exercícios semelhantes também a figuras e questões

de religiões contemporâneas que exercem, às vezes, um grande poder nocivo, um poder dominador, sobre nossas vidas.

E para mim faz muito bem, viver esses exercícios no exemplo de uma deusa extremamente complexa e contraditória, tanto cooptada como indomada pelo quiriarcado, que jamais era uma Grande Deusa, uma Grande Mãe, uma “Deusa de Mulheres”, e sem certas ilusões essencialistas que muitas vezes prejudicam tais exercícios em âmbitos feministas não críticos ou não comprometidos com a transformação libertadora.

Se esta tese contribuir para que algumas pessoas, especialmente mulheres, possam, nessa atitude, olhar para Inana como para uma boa estrela, criar a capacidade e a coragem de olhar para suas vidas, relações, sociedades e religiões com mais liberdade e mais vontade de viver melhor, sem vergonha de ser feliz, e possam fazer seus próprios passos transformadores para conseguir algo disso, ela terá cumprido sua verdadeira finalidade que está além de procedimentos e resultados acadêmicos.



BIBLIOGRAFIA

1. Fontes e Traduções / Comentários de Fontes
2. Literatura Instrumental
3. Hermenêuticas e Pesquisas Feministas em geral
4. Historia das Religiões e Antigo Oriente em geral
5. Literatura específica sobre a Mesopotâmia

Páginas de *internet* são identificadas conforme acesso em 18 de julho de 2007.

A mesma data vale para todas as outras as informações fornecidas nesta tese.

1. FONTES E TRADUÇÕES / COMENTÁRIOS DE FONTES

- AFANAS'EVA, Veronika. Das sumerische Sargon-Epos: Versuch einer Interpretation. In: *Altorientalische Forschungen*, 14. Berlim: Akademie-Verlag, 1987, p.237-246
- ALBERTI, Amedeo; POMPONIO, Francesco. *Pre-Sargonic and Sargonic texts from Ur*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1986, 134p (Studia Pohl: Series maior, 13)
- ALSTER, Bendt. *Dumuzi's dream: aspects of oral poetry in a Sumerian myth*. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1972, 162p (Mesopotamia: Copenhagen Studies in Assyriology, 1)
- ALSTER, Bendt. On the interpretation of the Sumerian myth "Inanna and Enki". In: *Zeitschrift für Assyriologie*, 64. Berlim: de Gruyter, 1974, p.20-34
- ALSTER, Bendt. A new source for Dumuzi's dream. In: *Revue d'Assyriologie*, 69. Paris: Gabalda, 1975, p.97-108
- ALSTER, Bendt. Notes brèves In: *Revue d'Assyriologie*, 75. Paris: Gabalda, 1982, p.191
- ALSTER, Bendt. Sumerian love songs. In: *Revue d'Assyriologie*, 79. Paris: Gabalda, 1985, p.127-159
- ALSTER, Bendt. Marriage and love in the Sumerian love songs, with some notes on the Manchester Tammuz. In: COHEN, Marc E.; SNELL, Daniel C. (org.). *Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo*. Bethesda: CDL Press, 1993, p.15-27
- ALSTER, Bendt. Inanna repenting: The conclusion of Inanna's Descent. In: *Acta Sumerologica*, 18. Tóquio: Middle Eastern Center in Japan, 1996, p.1-18
- ALSTER, Bendt. Proverbs. In: HALLO, William W. (org.). *The context of Scripture, I: Canonical compositions from the Biblical world: Sumerian canonical compositions. C. Individual focus, 1*. Leiden: Brill, 1997, p.563-568 (The context of Scripture, 1)
- AMIET, Pierre. *La glyptique mésopotamienne archaïque: 2nd edition revue et corrigée avec un supplément*. Paris: Cerf, 1980, 522p
- ATTINGER, Paul. Inana et Ebih. In: *Zeitschrift für Assyriologie*, 88. Berlim: de Gruyter, 1998, p.164-195
- BAUER, Johann. Review of Alster 1972. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 27. Wiesbaden: Harrassowitz, 1977, p.113-115
- BEHRENS, Hermann. Review of Berlin 1979. In: *Archiv für Orientforschung*, 29-30. Viena: Institut für Orientalistik, 1983-84, p.98-103
- BEHRENS, Hermann. *Die Ninegalla-Hymne: Die Wohnungnahme Inannas in Nippur in altbabylonischer Zeit*. Stuttgart: Steiner, 1998, 164p (Freiburger altorientalische Studien, 21)
- BENITO, Carlos A. "Enki and Ninmah" and "Enki and the world order". Philadelphia: University of Pennsylvania, 1969, 162p

- BERLIN, Adele. *Enmerkar and Ensuhkeshdanna: A Sumerian narrative poem*. Philadelphia: University Museum, 1979, 102p (Occasional Publications of the Babylonian Fund, 2)
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, nova edição revista e ampliada 2002, 2206p
- BIBLIA HEBRAICA STUTTARTENSIA. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2ª edição ampliada, 1984, 1574p
- BIGGS, Robert D. *Inscriptions from Abu Salabikh*. Chicago: Chicago University Press, 1974, 112p+183t (The University of Chicago Oriental Institute publications, 99)
- BLACK, Jeremy Allen. *Reading Sumerian poetry*. Londres: Athlone, 1998, 205p (Athlone publications in Egyptology and Ancient Near Eastern studies)
- BLACK, Jeremy Allen; GREEN, Anthony. *Gods, demons and symbols of Ancient Mesopotamia: an illustrated dictionary*. Londres: British Museum Press, 1992, 191p
- BLACK, Jeremy Allen; CUNNINGHAM, Graham; EBELING, Jürgen; FLÜCKIGER-HAWKER, Esther; ROBSON, Eleanor; TAYLOR, John; ZÓLYOMI, Gábor. *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*. Oxford: Oriental Institute, 2ª ed. 2003. www-etcs1.orient.ox.ac.uk
- BOEHMER, Rainer Michael. *Uruk: Früheste Siegelabrollungen*. Mainz: Philipp von Zabern, 1999, 214+104p (Ausgrabungen Uruk-Warka, Endberichte, 24)
- BOESE, Johannes. *Altmesopotamische Weihplatten. Eine sumerische Denkmalsgattung des 3. Jahrtausends vor Chr.* Berlim: de Gruyter, 1971, 232p (Untersuchungen zur Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie, 6)
- BORGER, Rykle. *Babylonisch-assyrische Lesestücke, 2: Die Texte in Umschrift*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1979, 118p
- BOTTÉRO, Jean. *Mythes et rites de Babylon*. Paris: Champion, 1985, 348p
- BOTTÉRO, Jean; KRAMER, Samuel Noah. *Lorsque les dieux faisaient l'homme*. Paris: Gallimard, edição revista reimpressa 1993, 755p
- BRANDES, Mark. *Siegelabrollungen aus den archaischen Bauschichten in Uruk-Warka, Teil 1*. Wiesbaden: Steiner, 1979, 233p (Freiburger altorientalische Studien, 3)
- BRANDES, Mark. *Siegelabrollungen aus den archaischen Bauschichten in Uruk-Warka, Teil 2*. Wiesbaden: Steiner, 1979, p.236-253 (Freiburger altorientalische Studien, 3)
- BRUSCHWEILER, Françoise. *Inanna: la déesse triomphante et vaincue dans le cosmologie sumérienne: recherche lexicographique*. Leuven: Peeters, 1989, 233p (Centre d'Etude du Proche-Orient Ancien, Genève, Cahiers du CEPOA, 4)
- CAPLICE, Richard I. Review of Alster 1972. In: *Orientalia*, 42. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1973, p.525-526
- CAVIGNEAUX, Antoine; AL-RAWI, Faruk N. H. Gilgamesh et le Taureau de Ciel. In: *Revue d'Assyriologie*, 87. Paris: Gabalda, 1993, p.97-129
- CAVIGNEAUX, Antoine. *Uruk: Altbabylonische Texte aus dem Planquadrat Pe XVI-4/5, nach Kopien von Adam Falkenstein*. Mainz: Philipp von Zabern, 1996, 215p (Deutsches Archäologisches Institut: Ausgrabungen in Uruk-Warka, Endberichte, 23)
- CHIERA, Edward. *They wrote on clay: the Babylonian tablets speak today*. Chicago: Chicago University Press, 1964, 234p (Phoenix Books, P 2)
- CIVIL, Miguel. Enlil and Ninlil: the Marriage of Sud. In: *Journal of the American Oriental Society*, 103. Baltimore: American Oriental Society, 1983, p.43-66
- COCQUERILLAT, Denise. *Palmeraies et cultures de L'Eanna d'Uruk (559-520)*. Berlim: Mann, 1968, 140p (Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft Uruk-Warka, 8)
- COOPER, Jerrold S. *The Curse of Agade*. Baltimore: John Hopkins, 1983, 292p (John Hopkins Near Eastern studies)

- COOPER, Jerrold S.; HEIMPEL, Wolfgang. The Sumerian Sargon Legend. In: *Journal of the American Oriental Society*, 103,1. Baltimore: American Oriental Society, 1983, p.67-82
- DEIMEL, Anton. *Schultexte aus Fara*. Leipzig: Hinrichs, 1923, 31+76+8p (Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Fara und Abu Hatab; Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, 43)
- DIJK, Johannes Jacobus Adrianus van. Die Tontafeln aus dem Rea-Heiligtum. In: *Vorläufiger Bericht über die von dem Deutschen Archäologischen Institut und der Deutschen Orient-Gesellschaft aus Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft unternommenen Ausgrabungen in Uruk-Warka*, 18. Berlin: Mann, 1962, p.44-52
- DIJK, Johannes Jacobus Adrianus van. *Cuneiform texts of varying content*. Leiden: Brill, 1976, 90p (Texts in the Iraq Museum, 9)
- DIJK, Johannes Jacobus Adrianus van (†). Inanna raubt den "großen Himmel": ein Mythos. In: MAUL, Stefan M. (org.). *tikip santakki mala basmu: Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994*. Groningen: Styx, 1998, p.9-38 (Cuneiform Monographs, 10)
- EDZARD, Dietz Otto. *The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods Volume 3,1: Gudea and his dynasty*. Toronto: University of Toronto Press, 1997, 233p
- ELLIS, Richard S. *Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia*. New Haven: Yale University Press, 1968, 213p (Yale Near Eastern Researches, 2)
- ENGLUND, Robert K. Texts from the Late Uruk Period. In: BAUER, Josef; ENGLUND, Robert K.; KREBERNIK, Manfred. *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*. Friburgo (Suíça): Universitätsverlag, 1998, p.15-233 (Orbis Biblicus et Orientalis, 160/1)
- ENGLUND, Robert; GRÉGOIRE, Jean-Pierre; MATTHEWS, Roger. *The proto-cuneiform texts from Jemdet Nasr I: Copies, transliteration and glossary*. Berlin: Mann, 1991, 220+91p (Materialien zu den frühen Schriftzeugnissen des Vorderen Orients, 1).
- FALKENSTEIN, Adam. Sumerische religiöse Texte. In: *Zeitschrift für Assyriologie*, 49. Berlin: de Gruyter, 1950, p.80-150
- FARBER-FLÜGGE, Gertrud. *Der Mythos "Inanna und Enki" unter besonderer Berücksichtigung der Liste der me*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1973, 256p
- FARBER, Gertrud. "Inanna and Enki" in Geneva: a Sumerian myth revisited. In: *Journal of Near Eastern studies*, 54,4. Chicago: University of Chicago Press, 1995, p.287-292
- FARBER, Gertrud. Inanna and Enki (1.161). In: HALLO, William W. (org.). In: *Canonical compositions from the Biblical world: Sumerian canonical compositions. A. Divine focus. 1. Myths*. Leiden: Brill, 1997, p.522-526 (The context of Scripture, 1)
- FLÜCKIGER-HAWKER, Esther. *Umma of Ur in Sumerian Literary Tradition*. Friburgo (Suíça) e Göttingen: University Press e Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, 383p (Orbis Biblicus et Orientalis, 166)
- FRAYNE, Douglas. *The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods Volume 2: Sargonic and Gutian Periods (2334-2113 BC)*. Toronto: University of Toronto Press, 1993, 337p
- FRAYNE, Douglas. *The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods Volume 3,2: Ur III Period (2112-2004 BC)*. Toronto: University of Toronto Press, 1997, 489p
- FRAYNE, Douglas. *The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods Volume 4: Old Babylonian Period (2003-1595 BC)*. Toronto: University of Toronto Press, 1990, 853p
- GADD, Cyril J.; LEGRAIN, Leon. *Royal inscriptions*. Londres: British Museum, 1928, não paginado (Publications of the Joint Expedition of the British Museum and of the Museum of the University of Pennsylvania to Mesopotamia: Ur excavations, texts, 1)
- GALTER, Hannes D. *Der Gott Ea/Enki in der akkadischen Überlieferung: Eine Bestandsaufnahme des vorhandenen Materials*. Graz: dbv-Verlag für die Technische Universität, 1983, 360p (Dissertationen der Karl-Franzens-Universität, 58)

- GEORGE, Andrew R. *The Epic of Gilgamesh: the Babylonian epic poem and other texts in Akkadian and Sumerian*. Harmondsworth: Penguin Press, 1999, 225p
- GREEN, Margaret Whitney. The Uruk Lament. In: *Journal of the American Oriental Society*, 104. Baltimore: American Oriental Society, 1984, p.253-279
- GREEN, Margaret Whitney. The Eridu Lament. In: *Journal of Cuneiform Studies*, 30. Boston: American Society of Oriental Research, 1978, p.127-167
- GURNEY, Oliver Robert; KRAMER, Samuel Noah. *Sumerian literary texts in the Ashmolean Museum*. Oxford: Oxford University Press, 1976, 113p (Oxford editions of cuneiform texts, 5)
- HALLO, William W. Lugalbanda excavated. In: *Journal of the American Oriental Society*, 103. Baltimore: American Oriental Society, 1983, p.165-180
- HALLO, William W. (org.) *Monumental inscriptions from the Biblical world*. Leiden: Brill, 2002, 438p (The context of Scripture, 2)
- HALLO, William W. The Exaltation of Inanna. In: HALLO, William W. (org.). *Canonical compositions from the Biblical world: Sumerian canonical compositions. A. Divine focus. 1. Myths*. Leiden: Brill, 1997, p.518-522 (The context of Scripture, 1)
- HALLO, William W.; DIJK, Johannes Jacobus Adrianus van. *The Exaltation of Inanna*. New Haven: Yale University Press, 1968, 101p (Yale Near Eastern researches, 3)
- HEIMPEL, Wolfgang. Review of Hallo and van Dijk 1968. In: *Journal of Near Eastern studies*, 30,4. Chicago: University of Chicago Press, 1971, p.232-236
- HEIMPEL, Wolfgang. Review of Berlin 1979. In: *Journal of the American Oriental Society*, 101. Baltimore: American Oriental Society, 1981, p.404-407
- HRUŠKA, Blahoslav. Das spätbabylonische Lehergedicht "Inannas Erhöhung". In: *Archív Orientální*, 37. Praga: Oriental Institute of the Academy of Sciences of the Czech Republic, p.473-521
- JACOBSEN, Thorkild. *The Sumerian King List*. Chicago: University of Chicago Press, 1966, 216p
- JACOBSEN, Thorkild. The Myth of Inana and Bilulu. In: IDEM. *Toward the image of Tammuz and other essays on Mesopotamian history and culture*. Cambridge: Harvard University Press, 1970, p.52-72
- JACOBSEN, Thorkild. *The Harps that once.... Sumerian poetry in translation*. New Haven: Yale University Press, 1987, 498p
- JACOBSEN, Thorkild. Lament for Ur. In: IDEM. *The Harps that once.... Sumerian poetry in translation*. New Haven: Yale University Press, 1987, p.447-474
- JACOBSEN, Thorkild. Enmerkar and the Lord of Aratta (1.170). In: HALLO, William W. (org.). *Canonical compositions from the Biblical world: Sumerian canonical compositions. B. Royal focus. 1. Epics*. Leiden: Brill, 1997, p.547-550 (The context of Scripture, 1)
- JACOBSEN, Thorkild. The sacred marriage of Iddin-Dagan and Inanna (1.173). In: HALLO, William W. (org.). *Canonical compositions from the Biblical world: Sumerian canonical compositions. B. Royal focus. 2. Royal hymns*. Leiden: Brill, 1997, p.554-559 (The context of Scripture, 1)
- JACOBSEN, Thorkild; KRAMER, Samuel Noah. The myth of Inana and Bilulu. In: *Journal of Near Eastern studies*, 12,2. Chicago: University of Chicago Press, 1953, p.160-188
- JAKOB-ROST, Liane. *Das Vorderasiatische Museum Berlin*. Mainz: Philipp von Zabern, 1992, 256p
- JAKOB-ROST, Liane. *Die Stempelsiegel im Vorderasiatischen Museum*. Mainz: Philipp von Zabern, 1997, 118p
- JONES, Tom Bard; SNYDER, John William. *Sumerian Economic Texts from the Third Ur Dynasty*. Minneapolis: University of Minnesota, 1961, 421p
- KLEIN, Jacob. Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur (1.166). In: HALLO, William W. (org.). *Canonical Compositions from the Biblical World: Sumerian Canonical Compositions. A. Divine Focus. 4. Lamentations*. Leiden: Brill, 1997, p.535-539 (The Context of Scripture, 1)

- KLEIN, Jacob. The sweet chant of the churn: a revised edition of Ishmedagan J. In: DIETRICH, Manfred (org.). *dubsar anta-me: Studien zur Altorientalistik; Festschrift für Willem H. Ph. Römer*. Münster: Ugarit-Verlag, 1998, p.205-202 (Alter Orient und Altes Testament, 253)
- KLENGEL-BRANDT, Evelyn. Rollsiegel mit Griff in Form eines Schafes. In: JAKOB-ROST, Liane. *Das Vorderasiatische Museum Berlin*. Mainz: Philipp von Zabern, 1992, p.60
- KLENGEL-BRANDT, Evelyn. Drei Tierfigürchen. In: JAKOB-ROST, Liane. *Das Vorderasiatische Museum Berlin*. Mainz: Philipp von Zabern, 1992, p.61
- KRAMER, Samuel Noah. *Sumerian epics and myths*. Chicago: University of Chicago Press, 1934, 118p (Cuneiform series, 3)
- KRAMER, Samuel Noah. Additional material to "Inanna's Descent to the nether world". In: *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, 36. Paris: Gabalda, 1939, p.68-80
- KRAMER, Samuel Noah. *Gilgamesh and the Huluppu-tree: a reconstructed Sumerian text*. Chicago: University of Chicago Press, 1938, 64p (Assyriological studies, 10)
- KRAMER, Samuel Noah. Ishtar in the neither world according to a new Sumerian text. In: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 79. Baltimore: American Schools of Oriental Research, 1940, p.18-27.
- KRAMER, Samuel Noah. Inana's Descent to the Nether World continued and revised. In: *Journal of Cuneiform Studies*, 4. Boston: American Society of Oriental Research, 1950, 199-214
- KRAMER, Samuel Noah. Inanna's Descent to the nether world continued and revised, Second Part: revised edition of Inanna's Descent to the Nether World. In: *Journal of Cuneiform Studies*, 5. Boston: American Society of Oriental Research, 1951, p.1-17
- KRAMER, Samuel Noah. *Enmerkar and the Lord of Aratta: a Sumerian epic tale of Iraq and Iran*. Philadelphia: University Museum, 1952, 55p (University Museum Monograph, 7)
- KRAMER, Samuel Noah. Cuneiform studies and the history of literature. In: *Proceedings of the American Philosophical Society*, 107. Philadelphia: American Philosophical Society, 1963, p.485-527
- KRAMER, Samuel Noah. The death of Ur-Nammu and his descent to the Netherworld. In: *Journal of Cuneiform Studies*, 21. Boston: American Society of Oriental Research, 1967, p.104-122
- KRAMER, Samuel Noah. *The Sacred marriage rite: aspects of faith, myth, and ritual in Ancient Sumer*. Bloomington: Indiana University Press, 1969, 170p
- KRAMER, Samuel Noah. A hymnal prayer of Enheduanna: the adoration of Inanna in Ur. In: PRITCHARD, James Bennett (org.). *Ancient Near East Texts Relating to the Old Testament: Third Edition With Supplement*. Nova Jersey: Princeton University Press, 1969, p.579-82
- KRAMER, Samuel Noah. Inanna and Šulgi: a Sumerian fertility song. In: *Iraq*, 31. Londres: British School of Archaeology in Iraq, 1969, p.18-23
- KRAMER, Samuel Noah. Sumerian literature and the British Museum: the promise of the future. In: *Proceedings of the American Philosophical Society*, 124. Philadelphia: American Philosophical Society, 1980, p.295-312
- KRAMER, Samuel Noah. Inanna and the numun-plant: a new Sumerian myth. In: ADLER, Ruth; ARFA, Milton; RENDSBURG, Gary; WINTER, Nathan T. (org.). *The Bible world: essays in honor of Cyrus H. Gordon*. Nova Iorque: KTAV Publishing House e Institute of Hebrew Culture and Education of New York University, 1980, p.87-97
- KRAMER, Noah Samuel. BM 29616: the fashioning of the gala. In: *Acta Sumerologica*, 3. Tóquio: Middle Eastern Center in Japan, 1981, 1-11
- KRAMER, Samuel Noah. Lisin the weeping mother goddess: a new sumerian lament. In: DRIEL, Georg van; KRISPIJN, Theo J. H.; STOL, Marten; VEENHOF, Klaas R. (org.). *zikir šumim: assyriological studies presented to F. R. Kraus on the occasion of his seventieth birthday*. Leiden: Brill, 1982, p.133-144

- KRAMER, Samuel Noah. The churn's sweet sound: a Sumerian bucolic poem. In: *Eretz Israel*, 20. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1989, p.113-117
- KRAMER, Samuel Noah. A new Dumuzi myth. In: *Revue d'Assyriologie*, 84. Paris: Gabalda, 1990, p.143-149
- KRAMER, Samuel Noah. The Death of Ur-Nammu. In: MORI, Masao; OGAWA, Hideo; YOSHIKAWA, Mamoru (org.). *Near Eastern Studies dedicated to H.I.H. Prince Takahito Mikasa on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1991, p.193-214
- KRAMER, Samuel Noah; MAIER, John. *Myths of Enki, the crafty god*. Oxford: Oxford University Press, 1989, 272p
- KREBERNIK, Manfred. Die Götterlisten aus Fāra. In: *Zeitschrift für Assyriologie*, 76. Berlin: de Gruyter, 1986, p.161-204
- LAMBERT, Wilfred G. *Babylonian wisdom literature*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1996, 358p
- LANDSBERGER, Benno (org.). *Ur excavations: Texts 1: Royal inscriptions*. Londres: British Museum, 1928, 232p (Ur excavations, 1)
- LANGDON, Stephen Herbert. *Historical and religious texts from the temple library of Nippur*. Munique: Merkel, 1914, 80p (The Babylonian expedition of the University of Pennsylvania, A 31)
- LEWIS, Brian. *The Sargon Legend: a study of the Akkadian text and the tale of the Hero who was exposed at Birth*. Cambridge: American Schools of Oriental Research, 1980, 298p (American Schools of Oriental Research Dissertation Series, 4)
- LIMET, Henri. Le poème épique 'Inanna et Ebih': une version des lignes 123 à 182. In: *Orientalia*, 40. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1971, p.11-28
- LITKE, Richard L. *A reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists AN: ^dA-NU-UM and AN: ANU ŠA AMELI*. New Haven: Yale Babylonian Collection, 1998, 281p (Texts from the Babylonian Collection, 3)
- MARZAHN, Joachim. Fragment eines reliefierten Steingefäßes. In: JAKOB-ROST, Liane (org.). *Das Vorderasiatische Museum Berlin*. Mainz: Philipp von Zabern, 1992, p.80-81
- MEADOR, Betty de Shong. *Inanna, lady of the largest heart: poems of the Sumerian high priestess Enheduanna*. Austin: University of Texas Press, 2000, 225p
- MICHALOWSKI, Piotr. *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1989, 219p (Mesopotamian Civilizations, 1)
- MICHALOWSKI, Piotr. Literature as a source of lexical inspiration: some notes on a hymn to the goddess Inanna. In: BRAUN, Jan; LYCZKOWSKA, Krystyna; POPKO, Maciej; STEINKELLER, Piotr (org.). *Written on clay and stone: Ancient Near Eastern studies presented to Krystyna Szarzyńska on the occasion of her 80th birthday*. Varsóvia: Agade, 1998, p.65-73
- MÜLLER, Gerfrid G. W. Akkadische Unterweltsmythen: 1. Ischtars Höllenfahrt. In: HECKER, Karl (org.). *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Band III,4*. Gütersloh: Güterloher Verlagshaus, 1994, p.760-780
- REISMAN, Daniel David. Iddin-Dagan's sacred marriage hymn. In: *Journal of cuneiform studies*, 25. Boston: American Society of Oriental Research, 1973, p.185-202
- ROBSON, Eleanor. A new manuscript of *Ninmešara* (ETCSL 4.07.2), lines 109-139. In: *Orientalia*, 74. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2005, p.382-388
- RÖMER, Willem Hendrik Philibert. *Sumerische 'Königshymnen' der Isin-Zeit*. Leiden: Brill, 1965, 289p
- RÖMER, Willem Hendrik Philibert. Eine sumerische Hymne mit Selbstlob Inannas. In: *Orientalia*, 38. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1969, p.97-114
- RÖMER, Willem Hendrik Philibert. Review of Hallo and van Dijk 1968. In: *Ugarit-Forschungen*, 4. Kevelaer: Butzon & Bercker, 1972, p.173-206
- RÖMER, Willem Hendrik Philibert. Sumerische Hymnen II. In: *Bibliotheca orientalis*, 45. Leiden: Universiteit Leiden, 1988, p.24-60

- Römer, Willem Hendrik Philibert. *Miscellanea sumerologica II: zum sog. Gudam-Text*. In: *Bibliotheca Orientalis*, 48. Leiden: Universiteit Leiden, 1991, p.363-378
- RÖMER, Willem Hendrik Philibert. Gilgamesh. In: RÖMER, Willem Hendrik Philibert; EDZARD, Dietz Otto; KAISER, Otto (org.). *Religiöse Texte: Lieder und Gebete 1*. Gütersloh: Mohn, 1989, p. 713-715 (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, II,5)
- RÖMER, Willem Hendrik Philibert. Enki und die Weltordnung. In: RÖMER, Willem Hendrik Philibert; EDZARD, Dietz Otto; KAISER, Otto (org.). *Mythen und Epen I*. Gütersloh: Mohn, 1993, p.402-420 (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, III,3)
- RÖMER, Willem Hendrik Philibert. Inannas Gang zur Unterwelt. In: RÖMER, Willem Hendrik Philibert; EDZARD, Dietz Otto; KAISER, Otto (org.). *Mythen und Epen II*. Gütersloh: Mohn, 1995, 458-495 (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, III,4)
- RÖMER, Willem Hendrik Philibert. *Die Klage über die Zerstörung von Ur*. Münster: Ugarit-Verlag, 2004, 191p (Alter Orient und Altes Testament, 309)
- SAUREN, Herbert. Review of Hallo and van Dijk 1968. In: *Bibliotheca orientalis*, 27. Leiden: Universiteit Leiden, 1970, p.38-41
- SEFATI, Yishaq. Dumuzi Inanna songs (1.169). In: HALLO, William W. (org.). *Canonical compositions from the Biblical world: Sumerian canonical compositions. A. Divine focus. 6. Love poems*. Leiden: Brill, 1997, p.540-543 (The context of Scripture, 1)
- SEFATI, Yishaq. *Love songs in Sumerian literature: critical edition of the Dumuzi-Inanna songs*. Ramat Gan: Bar Ilan University Press, 1998, 445p (Bar Ilan Studies in Near Eastern languages and culture. Publications of the Samuel N. Kramer Institute of Assyriology)
- SJÖBERG, Åke W. *Der Mondgott Nanna-Suen in der sumerischen Überlieferung. Teil 1: Texte*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 1960, 193p
- SJÖBERG, Åke. in-nin shà-gur₄-ra: a hymn to the goddess Inanna by the en-Priestess Enheduanna. In: *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, 65. Berlin: de Gruyter: 1975, p.161-253
- SJÖBERG, Åke W. Sumerian texts and fragments in the University of Pennsylvania Museum related to rulers of Isin. In: DIETRICH, Manfred; LORETZ, Oswald (org.). *dub-sar anta-men: Studien zur Altorientalistik. Festschrift für Willem H.Ph. Römer zur Vollendung seines 70. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern und Kollegen*. Münster: Ugarit-Verlag, 1998, p. 345-378 (Alter Orient und Altes Testament, 253)
- SJÖBERG, Åke. A hymn to Inanna and her self-praise. In: *Journal of cuneiform studies*, 40. Boston: American Society of Oriental Research, 1988, p.165-186
- SJÖBERG, Åke; BERGMANN, Eugen. *The collection of the Sumerian temple hymns*. Nova Iorque: Augustin, 1969, 202p (Texts from cuneiform sources, 3)
- SJÖBERG, Åke. Nungal in the Ekur. In: *Archiv für Orientforschung*, 24. Viena: Institut für Orientalistik, 1973, p.19-46
- SLADEK, William R. *Inanna's descent to the netherworld*. Ann Arbor: University Microfilms International, 1979, 289 folhas
- SOLLBERGER, Edmond; KUPPER, Jean-Robert. *Inscriptions royales sumeriennes et akkadiennes*. Paris: Cerf, 1971, 353p (Littératures anciennes du Proche-Orient, 3)
- SPEISER, Ephraim Avigdor. Akkadian Myths and Epics: the descent of Ištar into the netherworld. In: PRITCHARD, James Bennett (org.). *Ancient Near East texts relating to the Old Testament: third edition with supplement*. Nova Jersey: Princeton University Press, 1969, p.106-108
- SPEISER, Ephraim Avigdor. Akkadian Myths and Epics: the creation epic. In: PRITCHARD, James Bennett (org.). *Ancient Near East texts relating to the Old Testament: third edition with supplement*. Nova Jersey: Princeton University Press, 1969, p.60-72
- STEIBLE, Horst. *Die altsumerischen Bau- und Weihinschriften: Inschriften aus Lagaš*. Wiesbaden: Steiner, 1982, 371p (Freiburger altorientalische Studien, 5,1)

- STEIBLE, Horst. *Die altsumerischen Bau- und Weihinschriften: Kommentar zu den Inschriften aus Lagaš, Inschriften ausserhalb von Lagaš*. Wiesbaden: Steiner, 1982, 347p (Freiburger altorientalische Studien, 5,2)
- STEIBLE, Horst. *Die neusumerischen Bau- und Weihinschriften, Teil I: Die Inschriften der II. Dynastie aus Lagaš*. Stuttgart: Steiner, 1991, 430p (Freiburger altorientalische Studien, 9,1)
- STEIBLE, Horst. *Die neusumerischen Bau- und Weihinschriften, Teil II: Kommentar zu den Gudea-Statuen. Inschriften der III. Dynastie von Ur [u.a.]*. Stuttgart: Steiner, 1991, 359p (Freiburger altorientalische Studien, 9,2)
- TINNEY, Steve. Notes on Sumerian sexual lyric. In: *Journal of Near Eastern studies*, 59,1. Chicago: University of Chicago Press, 2000, p.23-30
- TOURNAY, Jacques. *L'épopée de Gilgamesh*. Paris: Cerf, 1994, 320p
- VANSTIPHOUT, Herman L. J. Repetition and structure in the Aratta cycle. In: VOGELZANG, Marianna E; VANSTIPHOUT, Herman L. J. (org.). *Mesopotamian epic literature: oral or aural?* Lewiston: Edwin Mellen Press, 1992, p.247-264
- VANSTIPHOUT, Herman L. J. Reflections on the dream of Lugalbanda: a typological and interpretative analysis of LH 322-365. In: PROSECKÝ, Jiří. *Intellectual life of the Ancient Near East: papers presented at the 43rd Rencontre Assyriologique Internationale, Prague, July 1-5, 1996*. Praga: Academy of Sciences of the Czech Republic, 1998, p.397-412 (Comptes rendus des Rencontres Assyriologiques Internationales, 43)
- VANSTIPHOUT, Herman L. J. Sanctus Lugalbanda. In: ABUSCH, Tzvi (org.). *Riches hidden in secret places: Ancient Near Eastern studies in memory of Thorkild Jacobsen*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2002, p.259-289
- VOLK, Konrad. *Die Balaḡ-Komposition úru àm-ma-ir-ra-bi: Rekonstruktion und Bearbeitung der Tafeln 18 (19ff.), 19, 20 und 21 der späten, kanonischen Version*. Stuttgart: Steiner, 1989, 282p (Freiburger altorientalische Studien, 18)
- WESTENHOLZ, Joan Goodnick. *Legends of the kings of Akkade: the texts*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1997, 410p (Mesopotamian Civilization, 7)
- WILCKE, Claus. *Das Lugalbandaepos*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1969, 236p
- WILCKE, Claus. Eine Schicksalsentscheidung für den toten Ur-Nammu. In: FINET, André (org.). *Actes de la XVIIe Rencontre Assyriologique Internationale. Université Libre de Bruxelles 30 Juin – 4 Juillet 1969*. Ham-sur-Heure: Comité belge de recherches en Mésopotamie, 1970, p.81-92 (Publications de Comité belge de recherches historiques, épigraphiques et archéologiques en Mésopotamie, 1)
- WILCKE, Claus. Nin-me-šar-ra: Probleme der Interpretation. In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 68. Viena: Institut für Orientalistik, 1976, p.79-92
- WILCKE, Claus. Die Emar-Version von "Dattelpalme und Tamariske" – ein Rekonstruktionsversuch. In: *Zeitschrift für Assyriologie*, 79. Berlin: de Gruyter, 1989, p.161-190
- WILCKE, Claus. Lugalbanda. In: EDZARD, Dietz Otto (org.). *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, 7. Berlin: de Gruyter, 1990, p.117-132
- WOLKSTEIN, Diane; KRAMER, Noah Samuel. *Inanna, Queen of heaven and earth: her story and her hymns from Sumer*. Nova Iorque: Harper & Row, 1983, 227p
- ZGOLL, Annette. *Der Rechtsfall der Enheduanna im Lied Nin-me-sara*. Münster: Ugarit-Verlag, 1997, 632p (Alter Orient und Altes Testament, 246)
- ZÓLYOMI, Gábor. W 16743ac (= AUWE 23 101). In: *NABU: Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*, 2. Paris: Gabalda, 2000, p.35-36

2. LITERATURA INSTRUMENTAL

- BLACK, Jeremy Allen. *A concise dictionary of Akkadian*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2000, 450p
- BORGER, Rykle. *Mesopotamisches Zeichenlexikon*. Münster: Ugarit-Verlag, 2004, 712p (Alter Orient und Altes Testament, 305)
- CHARPIN, Dominique. *Initiation au sumérien: fascicule 1, mémento grammatical*. Paris, 1993, 23p (circulação interna)
- BLACK, Jeremy Allen; CUNNINGHAM, Graham; EBELING, Jürgen; FLÜCKIGER-HAWKER, Esther; ROBSON, Eleanor; TAYLOR, John; ZÓLYOMI, Gábor. *The Electronical Text Corpus of Sumerian Literature: Glossary*. Oxford: Oriental Institute, 2ª ed. 2003. www-etcs1.orient.ox.ac.uk/edition2/
- BLACK, Jeremy Allen; CUNNINGHAM, Graham; EBELING, Jürgen; FLÜCKIGER-HAWKER, Esther; ROBSON, Eleanor; TAYLOR, John; ZÓLYOMI, Gábor. *The Electronical Text Corpus of Sumerian Literature: Sumerian language*. Oxford: Oriental Institute, 2ª ed. atualizada 2005. www-etcs1.orient.ox.ac.uk/edition2/language.php
- DEIMEL, Anton. *Liste der archaischen Keilschriftzeichen*. Osnabrück: Zeller, 1922, 15+79p (Die Inschriften von Fara, 1; Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Fara und Abu Hatab; Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, 40) (cf. também: www.cdli.ucla.edu/tools/SignLists/LAK/index.html)
- FALKENSTEIN, Adam. *Archaische Texte aus Uruk mit Zeichenliste*. Berlim: Mann, 1936, 377+216p (Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka, 2)
- GREEN, Margret Whitney; NISSEN, Hans Jörg. *Zeichenliste der archaischen Texte aus Uruk*. Berlim: Mann, 1987, 377p (Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka, 11)
- HALLORAN, John Alan. *Sumerian Lexicon: A Dictionary Guide to the Ancient Sumerian Language*. Los Angeles: Logogram Publishing, 2006, 336p (cf. também: *Sumerian lexicon: versão 3.0*. Los Angeles: University of California, 2004. www.sumerian.org)
- JESTIN, Raymond R. *Abrégé de grammaire sumérienne*. Paris: Geuthner, 1951, 116p
- KRÜGER, René; CROATTO, José Severino. *Metodos exegeticos*. Buenos Aires: EDUCAB, 1993, 269p
- REGÁS, Ricard (org.). *Atlas Geográfico Mundial - para conhecer o mundo em que vivemos, Vol. 8: Ásia e Oceania II*. Barcelona: Sol 90, 2005, 96p
- RIEMSCHEIDER, Kaspar K. *Lehrbuch des Akkadischen*. Leipzig: Langenscheidt, 1992, 312p
- RÖMER, Willem Hendrik Philibert. *Die Sumerologie*. Münster: Ugarit-Verlag, 1999, 250p
- SODEN, Wolfram Freiherr von. *Akkadisches Handwörterbuch: Teil 1, A–L*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1981, 565p
- SODEN, Wolfram Freiherr von. *Akkadisches Handwörterbuch: Teil 2, M–S*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1982, p.570-1064
- SODEN, Wolfram Freiherr von. *Akkadisches Handwörterbuch: Teil 3, S–Z, Berichtigungen und Nachträge*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1985, p.1065-1592
- SUTLEY, Frank J. (org.) *Britannica atlas*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1983, 320+232p
- THOMSEN, Marie-Louise. *The Sumerian language: an introduction to its history and grammatical structure*. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1984, 363p
- TINNEY, Steve; SJÖBERG, Åke; LEICHTY, Erle. *Pennsylvania Sumerian Dictionary*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2004. www.museum.upenn.edu/epsd

3. HERMENÊUTICAS E PESQUISAS FEMINISTAS EM GERAL

- ASHER-GREVE, Julia M. Feminist Research and Ancient Mesopotamia: problems and prospects. In: BRENNER, Athalya (org.). *A feminist companion to reading the Bible: approaches, methods and strategies*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, p.218-237 (The feminist companion to the Bible, 11)
- ASHER-GREVE, Julia M. Stepping into the Maelstrom: Women, Gender and Ancient Near Eastern Scholarship. In: *NIN: Journal of Gender Studies in Antiquity*, 1. Leiden: Brill, 2000, p.1-13
- BRENNER, Athalya (org.). *A feminist companion to reading the Bible: approaches, methods and strategies*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, 654p (The feminist companion to the Bible, 11)
- BRENNER, Athalya. *A Mulher Israelita: papel social e modelo literário na narrativa bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2001, 211p
- CAMERON, Averil; KUHRT, Amélie (org.). *Images of women in the antiquity*. Londres: Croom Helm, 1983, 323p
- CHRIST, Carol P. *Rebirth of the goddess: finding meaning in feminist spirituality*. Reading: Addison-Wesley, 1997, 219p
- CHRIST, Carol P. The Legacy of Marija Gimbutas. In: *Journal of feminist studies in religion*, 12. Atlanta: Scholars Press, 1996, p.31-35
- CHRIST, Carol P. *She who changes: re-imagining the divine in the world*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2003, 277p
- DEIFELT, Wanda. *Towards a latin american feminist hermeneutics: dialogue with Elisabeth Schüssler Fiorenza, Phyllis Trible, Carlos Mesters and Pablo Richard*. Illinois: Northwestern University, 1990, 174p
- DEIFELT, Wanda. The death of the goddess and the rise of humanity: a comparison of two stories. In: KESSLER, Rainer; ULRICH, Kerstin; SCHWANTES, Milton; STANSELL, Gary (org.). *"Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!": Festschrift für Erhard S. Gerstenberger zum 65. Geburtstag*. Münster: Lit, 1997, p.6-19 (Exegese in unserer Zeit: kontextuelle Bibelinterpretation aus lateinamerikanischer und feministischer Sicht, Band 3)
- DIJK-HEMMES, Fokkelen. The imagination of power and the power of imagination. In: *Journal for the study of the Old Testament*, 44. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989, p.75-88
- FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *In memory of her: a feminist theological reconstruction of Christian origins*. Nova Iorque: Crossroad, 1983, 351p (Edição brasileira: *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulinas, 1992, 188p)
- FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *En la senda de Sofia: hermenéutica feminista crítica para la liberación*. Buenos Aires: Lumen e ISEDET, 2003, 111p (tradução de conferências ministradas no ISEDET em 1996)
- FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation*. Maryknoll: Orbis Books, 2001, 229p
- FRYMER-KENSKY, Tikva. *In the wake of the goddesses: women, culture, and the Biblical transformation of pagan myth*. Nova Iorque: Free Press, 1992, 292p
- FRYMER-KENSKY, Tikva. The Marginalization of the Goddess. In: MAIER, John (org.). *Gilgamesh: a Reader*. Wauconda: Bolchazy-Carducci, 1997, p.95-108
- GEBARA, Ivone. *Teologia ecofeminista: ensaios para repensar o conhecimento e a religião*. São Paulo: Olho d'água, 1997, 135p
- GEBARA, Ivone; ALEIXANDRE PARRA, Dolores; CARDOSO, Nancy Pereira etc. *Teologia con rostro de Mujer. Alternativas 16/17: Revista de análisis y reflexión teológica*. Manágua: Editorial Lascasiana, 2000, 336p
- GERO, Joan M. *Engendering archeology: women and prehistory*. Oxford: Maxwell, 1991, 418p

- GIMBUTAS, Marija. *The Civilization of the goddess*. São Francisco: Harper, 1991, 529p
- GOODISON, Lucy (org.). *Ancient goddesses: the myth and the evidence*. Madison: University of Wisconsin Press, 1998, 224p
- LARINGTON, Carolynne (org.). *A feminist companion to mythology*. Londres: Pandora, 480p
- LERNER, Gerda. *The creation of patriarchy*. Nova Iorque e Oxford: Oxford University Press, 1986, 318p (Women and history)
- MEYERS, Carol. Recovering objects, re-visioning subjects: archaeology and feminist biblical studies. In: BRENNER, Athalya (org.). *A feminist companion to reading the Bible: approaches, methods and strategies*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, p.270-284 (The feminist companion to the Bible, 11)
- MILES, Margaret. *Image as insight: visual understanding in Western Christianity and secular culture*. Boston: Beacon Press, 1985, 200p
- NEUENFELDT, Elaine Gleci (org.) *Nossos caminhos e nossas opções metodológicas. Ensaio de Leitura Bíblica Popular, Feminista e de Gênero: 1Samuel 1*. São Leopoldo: Centro de Estudos Bíblicos, 2007, 68p (A Palavra na Vida, 229/230)
- OTTERMANN, Monika. Gênero e Bíblia: uma ciranda sem fim... In: *Por trás da Palavra*, 138. São Leopoldo: Centro de Estudos Bíblicos, 2003, p.9-20
- OTTERMANN, Monika. "How could he ever do that to her?!" Or: How the Woman who anointed Jesus became a victim of Luke's redactional and theological principles. In: WEST, Gerald O. (org.). *Reading other-wise: socially engaged biblical scholars reading with their local communities*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007, 103-116 (Semeia Studies)
- PEREIRA, Nancy Cardoso. Pautas para uma hermenêutica feminista de libertação. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana 25: ...mas nós mulheres dizemos!* Petrópolis e São Leopoldo: Vozes e Sinodal, 1996, p.5-10
- PEREIRA, Nancy Cardoso. Changing seasons: about the Bible and other Sacred Texts in Latin America. In: SCHROER, Silvia; BIETENHARD, Sophia (org.). *Feminist Interpretation of the Bible and the Hermeneutics of Liberation*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003, p.48-58 (Journal for the study of the Old Testament supplement series, 374)
- RESS, Mary Judith; SEIBERT-CUADRA, Ute; SJØRUP, Lene (org.). *Del cielo a la tierra: uma antologia de teologia feminista*. Santiago: Sello Azul, 1994, 539p
- RUETHER, Rosemary Radford. *Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista*. São Leopoldo: Sinodal, 1993, 239p (Série Teologia Sistemática)
- RUETHER, Rosemary Radford. *Goddesses and the divine feminine: a Western religious history*. Berkeley: University of California Press, 2005, 381p
- SCHROER, Silvia. Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte Israels. In: SCHOTTROFF, Luise; SCHROER, Silvia; WACKER, Marie-Theres (org.). *Feministische Exegese: Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, p.83-172
- SCHROER, Silvia (org.). *Images and Gender: Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, 383p (Orbis Biblicus et Orientalis, 220)
- WACKER, Marie-Theres. Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen. In: SCHOTTROFF, Luise; SCHROER, Silvia; WACKER, Marie-Theres (org.). *Feministische Exegese: Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, p.7-79
- WEILER, Lúcia. Chaves hermenêuticas para uma releitura da Bíblia em perspectiva feminista e de gênero. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.) *A Sarça Ardente: Teologia na América Latina: Perspectivas*. São Paulo: Soter e Paulinas, 2000, p.222-237

ZIHLMAN, Adrienne. Women in evolution, part II: subsistence and social organization among early hominids. In: *Signs*, 4. Chicago, University of Chicago Press, 1978, p.4-20

4. HISTORIA DAS RELIGIÕES E ANTIGO ORIENTE EM GERAL

ALBERTZ, Rainer (org.). *Frühe Hochkulturen: Ägypter – Sumerer – Assyrer – Babylonier – Hethiter – Minoer – Phöniker – Perser*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003, 363p (Theiss Illustrierte Weltgeschichte)

ALVA, Walter (org.). *Tesouros do Senhor de Sipán, Peru: O esplendor da cultura Mochica*. São Paulo: Pinacoteca do Estado de São Paulo, 2006, 200p

ASSMANN, Jan. *Re und Amun*. Friburgo (Suíça) e Göttingen: Universitätsverlag e Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, 307p (Orbis Biblicus et Orientalis, 51)

ASSMANN, Jan. Die Zeugung des Sohnes: Bild, Spiel, Mythos. In: ASSMANN, Jan; BURKERT, Walter; STOLZ, Fritz. (org.) *Funktionen und Leistungen des Mythos: drei altorientalische Beispiele*. Friburgo (Suíça): Universitätsverlag, 1982, p.13-61 (Orbis Biblicus et Orientalis, 48)

ASSMANN, Hugo. *René Girard com teólogos da libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis e Piracicaba: Vozes e UNIMEP, 1991, 331p

BOTTÉRO, Jean; MONSACRÉ, Hélène. *Babylone et la Bible: entretiens avec Hélène Monsacré*. Paris: Belles Lettres, 1999, 318p (Collection Pluriel, 976)

BURKERT, Walter. Literarische Texte und funktionaler Mythos: zu Ishtar und Atrahasis. In: ASSMANN, Jan; BURKERT, Walter; STOLZ, Fritz (org.). *Funktionen und Leistung des Mythos: drei altorientalische Beispiele*. Friburgo (Suíça): Universitätsverlag, 1982, p.63-82 (Orbis Biblicus et Orientalis, 48)

BUSCEMI, Maria Soave. Lilith, a deusa do escuro. In: *Mandrágora 11: O Imaginário Feminino da Divindade*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2005, p.9-15

CHILDE, Vere Gordon. *What happened in History: A Study of the Rise and Decline of cultural and moral values in the Old World up to the fall of the Roman Empire*. Harmondsworth: Penguin, 1942, 288p (Pelican Books, A 108)

CHILDE, Vere Gordon. The Urban Revolution. In: *Town Planning Review*, 21. Liverpool: Liverpool University Press, 1950, 3-17

DROWER, Margaret S.; BOTTÉRO, Jean. *Syria before 2200 B.C.* Cambridge: Cambridge University Press, 1968, 54p (The Cambridge ancient history, 55)

EDWARDS, Iorweth E.S.; GADD, Cyril J.; HAMMOND, Nicholas G. L. (org.). *The Cambridge ancient history vol.1 part 2: early history of the Middle East*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, 1058p

EDWARDS, Iorweth E.S.; GADD, Cyril J.; HAMMOND, Nicholas G. L. (org.). *The Cambridge ancient history vol.2 part 1: history of the Middle East and the Aegean region 1800-1380 B.C.* Cambridge: Cambridge University Press, 1973, 868p

ELIADE, Mircea. *Myth and reality*. Nova Iorque: Harper & Row, 1963, 212p

ELIADE, Mircea. Gefüge und Funktion der Schöpfungsmythen. In: KLEIN, Elisabeth (org.). *Die Schöpfungsmythen: Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten*. Zúrique: Benziger, 1991, p.11-34

FÜRTIG, Henner. *Kleine Geschichte des Irak: Von der Gründung 1921 bis zur Gegenwart*. Munique: Beck, 2003, 171p

FURLONG, Iris. The mythology of the Ancient Near East. In: LARINGTON, Carolyne (org.). *A feminist companion to mythology*. Londres: Pandora, p.3-22

GIRARD, René. *La violence et le sacré*. Paris: Grasset, 1972, 451p

- GIRARD, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde: recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort*. Paris: Grasset, 1978, 492p
- GLEDHILL, John; LARSEN, Mogens Trolle. The Polány Paradigm and a Dynamic Analysis of Archaic States. In: RENFREW, Colin; ROWLANDS, Michael J.; SEAGRAVES, Barbara Abbott (org.). *Theory and Explanation in Archeology: The Southampton Conference*. Nova Iorque: Academic Press, 1982, p.246-283
- HALLO, William W.; SIMPSON, William Kelly. *The Ancient Near East*. Nova Iorque: Harcourt, 1998, 324p
- HALLPIKE, Christopher R. *The Foundations of Primitive Thought*. Oxford: Clarendon Press, 1979, 516p
- HARRIS, David H. (org.) *The Archaeology of V. Gordon Childe: contemporary perspectives; Conference held at the Institute of Archaeology, University College, London, 8-9 may 1993*. Londres: UCL, 1994, 148p
- HEIMPEL, Wolfgang. A catalog of Near Eastern Venus deities. In: BUCCELLATI, Giorgio (org.). *The descent of Inanna as a ritual journey to Kutha?* Malibu: Undena, 1982, 22p (Syro-Mesopotamian Studies, 4,3)
- JIRKU, Anton: *Kanaanäische Mythen und Epen aus Ras Shamra-Ugarit*. Gütersloh: Mohn, 1962, 141p
- JÜNGLING, Hans-Winfried. Bemerkungen zur Wechselwirkung zwischen der Auffassung von der Frau und der Darstellung von Göttinnen. In: WACKER, Marie-Theres; ZENGER, Erich (org.). *Der eine Gott und die Göttin*. Friburgo (Alemanha): Herder, 1991, p.82-108 (Questiones Disputatae, 135)
- KEEL, Othmar. *Deine Blicke sind Tauben: Zur Metaphorik des Hohen Liedes*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1984, 208p (Stuttgarter Bibelstudien, 114-115)
- KEEL, Othmar. *Das Recht der Bilder, gesehen zu werde: drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder*. Friburgo (Suíça): Universitätsverlag, 1992, 307p (Orbis Biblicus et Orientalis, 122)
- KEEL, Othmar; UEHLINGER, Christoph. *Göttinnen, Götter und Gottessymbole: Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*. Friburgo (Alemanha): Herder, 4ª ed. ampliada e atualizada 1998, 563p (Questiones Disputatae, 134)
- KELLY-BUCCELLATI, Marilyn. *Insight through Images: Studies in Honor of Edith Porada*. Malibu: Undena, 1986, 268p (Bibliotheca Mesopotamica, 21)
- KIRK, Geoffrey Stephen. *Myth, its meaning and functions in ancient and other cultures*. Berkeley: University of California Press, 1983, 299p
- KRAMER, Samuel Noah. Sumerian Literature and the Bible. In: *Studia biblica et orientalia*, 3. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1959, 185-204
- LAMBERT, Wilfred G. Myth and Mythmaking in Sumer and Akkad. In: SASSON, Jack M. (org.). *Civilizations of the Ancient Near East*, 3. Nova Iorque: Scribner, 1995, p.1825-1834
- LAMBERT, Wilfred G. Goddesses in the Pantheon: a reflection of women in society? In: DURAND, Jean-Marie (org.). *La femme dans le Proche-Orient Antique*. Paris: Recherches sur les Civilisations, 1987, p.125-130 (Compte rendus des Rencontres Assyriologiques Internationales, 33)
- LANGE, Armin (org.). *Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt: Festschrift für Hans-Peter Müller zum 65. Geburtstag*. Berlin: de Gruyter, 1999, 309p (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 278)
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996, 456p
- MAISELS, Charles Keith. *The Emergence of Civilization: from hunting and gathering to agriculture, cities and the state in the Near East*. Londres: Routledge, 1993, 395p
- METTINGER, Tryggve N. The "dying and rising God": a survey of research from Frazer to the present day. In: *Svensk exegetisk årsbok*, 63. Lund: Gleerup, 1998, p.111-123
- MIEROOP, Marc van de. *A History of the Ancient Near East, ca. 3000-323 BC*. Oxford: Blackwell, 2003, 313p (History of the ancient world)

- NEUENFELDT, Elaine Gleci. *Práticas e experiências religiosas de mulheres no antigo Israel: um estudo a partir de Ez.8.14-15 e 13.17-23*. São Leopoldo: Tese de doutorado da Escola Superior de Teologia, 2004, 236p
- ORTHMANN, Winfried; AMIET, Pierre. *Der Alte Orient: vollständiger Nachdruck in 22 Bänden; Band 14*. Berlim: Propyläen-Verlag, 1975, p.135-567 (Propyläen-Kunstgeschichte, 14)
- OTTERMANN, Monika. O Conceito de mito Jan Assmann: anotações metodológicas para a pesquisa bíblica. In: *Revista Eletrônica Oracula: Revista do Grupo Oracula de Pesquisa em Apocalíptica Judaica e Cristã da UESP*, 1,2. São Bernardo do Campo: 2004. www.oracula.com.br
- OTTERMANN, Monika; LOPES, Mercedes (org.). *Mandrágora 11: O Imaginário Feminino da Divindade*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2005, 109p
- OTTERMANN, Monika. Vida e prazer em abundância: a Deusa-Árvore. In: *Mandrágora 11: O Imaginário Feminino da Divindade*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2005, p.40-56
- OTTERMANN, Monika. A Deusa Inana-Ishtar – uma rival de YHWH? Considerações feministas sobre a Deusa-Árvore e o Deus único da Bíblia Hebraica. In: REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (org.). *Hermenêuticas Bíblicas: Contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. São Leopoldo e Goiânia: Oikos e UCG / ABIB, 2006, p.136-147
- PINKER, Aron. Descent of the goddess Ishtar to the netherworld and Nahum II 8. In: *Vetus Testamentum*, 55,1. Leiden: Brill, 2005, p.89-100
- PINNOCK, Frances. The doves of the goddess. In: *Levant*, 32. Londres: British Academy, 2000, p.121-128
- POLÁNY, Karl; ARENSBERG, Conrad M.; PEARSON, Harry W. (org.). *Trade and Market in the Early Empires*. Chicago: Regnery, 1971, 382p
- PORTER, Barbara Nevling. *Trees, kings, and politics: studies in Assyrian iconography*. Friburgo (Suíça): Academic Press Fribourg, 2003, 113p (Orbis biblicus et orientalis, 197)
- SASSON, Jack M. (org.). *Civilizations of the Ancient Near East*, 1. Nova Iorque: Scribner, 1995, 648p
- SASSON, Jack M. (org.). *Civilizations of the Ancient Near East*, 2. Nova Iorque: Scribner, 1995, p.651-1369
- SASSON, Jack M. (org.). *Civilizations of the Ancient Near East*, 3. Nova Iorque: Scribner, 1995, p.1373-2094
- SASSON, Jack M. (org.). *Civilizations of the Ancient Near East*, 4. Nova Iorque: Scribner, 1995, p.2097-2966
- SCHROER, Silvia; KEEL, Othmar. *Die Ikonographie Palästina/Israels und der Alte Orient: eine Religionsgeschichte in Bildern. Band 1: Vom ausgehenden Mesolithikum bis zur Frühbronzezeit*. Friburgo (Suíça): Academic Press Fribourg, 2005, 392p
- SCHROER, Silvia; STAUBLI, Thomas. *O simbolismo do corpo na Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 2006, 307p (Coleção Bíblia e História)
- SMITH, Mark S. The death of “dying and rising gods” in the Biblical world: an update, with special reference to Baal in the Baal cycle. In: *Scandinavian journal of the Old Testament*, 12,2. Århus: Taylor & Francis, 1998, p.257-313
- SODEN, Wolfram Freiherr von. *The Ancient Orient: an introduction to the study of the ancient Near East*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994, 262p
- SODEN, Wolfram Freiherr von. Sumer, Babylon und Hethiter. In: HEUSS, Alfred (org.). *Vorgeschichte: Frühe Hochkulturen: Ägypten, Sumer, Babylon und Hethiter bis zur Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr.* Berlim: Propyläen-Verlag, 1961, 523-609
- STOLZ, Fritz. Einführung. In: ASSMANN, Jan; BURKERT, Walter; STOLZ, Fritz. *Funktionen und Leistungen des Mythos: drei altorientalische Beispiele*. Friburgo (Suíça): Universitätsverlag, 1982, p.7-11 (Orbis Biblicus et Orientalis, 48)

- WESTENHOLZ, Joan Goodnick. Goddesses of the Ancient Near East 3000-1000 BC. In: GOODISON, Lucy; MORRIS, Christine (org.). *Ancient goddesses: the myths and the evidence*. Londres: British Museum Press, 1998, p.63-82
- WHITING, Robert M. (org.) *Mythology and mythologies: methodological approaches to intercultural influences. Proceedings of the second annual symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project held in Paris, France, October 4-7, 1999*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2001, 288p (Melammu symposia, 2)

5. LITERATURA ESPECÍFICA SOBRE A MESOPOTÂMIA

- ADAMS, Robert MacCormick. The Mesopotamian social landscape: a view from the frontier. In: MOORE, Charlotte B. (org.). *Reconstructing complex societies: an archaeological colloquium*. Chicago: American Schools of Oriental Research, 1974, p.1-2 (Supplement to the Bulletin of the American Schools of Oriental Research, 20)
- ADAMS, Robert. *Heartland of Cities: surveys of ancient settlement and land use on the central floodplain of the Euphrates*. Chicago: University of Chicago Press, 1981, 362p
- ALGAZE, Guillermo. *The Uruk World System: the Dynamics of Expansion of Early Mesopotamia Civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1993, 190p
- ALSTER, Bendt. The Mythology of mourning. In: *Acta Sumerologica*, 5. Tóquio: Middle Eastern Center in Japan, 1983, p.1-16
- AMIET, Pierre. L'effigie royale aux origines de la civilisation mésopotamienne. In: *Revue biblique*, 112,1. Paris: Gabalda, 2005, p.5-19
- ANDRAE, Walter. *Das Gotteshaus und die Urformen des Bauens im alten Orient: Cornelius Gurlitt, dem achtzigjährigen Meister der Baukunst-Forschung zum 1. Januar 1930*. Berlim: Schoetz, 1930, 96p
- ANDRAE, Walter. *Die Ionische Säule: Kunstform oder Symbol?* Berlim: Verlag für Kunstwissenschaft, 1933, 67p+12t
- ANDRAE, Walter. *Die archaischen Ishtar-Tempel in Assur: Neudruck der Ausgabe 1922*. Osnabrück: Zeller, 1970, 118p+67t (Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Assur, A4; Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft, 39)
- ANDRAE, Walter. *Die jüngeren Ishtar-Tempel in Assur: Neudruck der Ausgabe 1935*. Osnabrück: Zeller, 1967, 132p+59t (Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Assur, A5; Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft, 58)
- ANTONOV, Elena. Images on seals and the ideology of the state formation process. In: *Mesopotamia: rivista di archeologia*, 27. Torino: Giappichelli, 1992, p.77-87
- ASHER-GREVE, Julia M. *Frauen in altsumerischer Zeit: Untersuchung zur Rolle und Funktion der Frau nach den archäologischen Quellen der späten Uruk- und frühdynastischen Epoche unter Heranziehung schriftlicher Quellen*. Malibu: Undena, 1985, 223p (Bibliotheca Mesopotamica, 18)
- ASHER-GREVE, Julia M. The oldest female oneiromancer. In: DURAND, Jean-Marie (org.). *La femme dans le Proche-Orient antique: XXXIIIe Rencontre Assyriologique Internationale*. Paris: Gabalda, 1987, p.27-32 (Comptes rendus des Rencontres Assyriologiques Internationales, 33)
- ASHER-GREVE, Julia M. The Essential Body: Mesopotamian Conceptions of the Gendered Body. In: *Gender and History*, 9,3. Oxford: Blackwell, 1997, p.432-461
- ASHER-GREVE, Julia M.; GUINAN, Ann K.; KUHRT, Amélie; PEARCE, A.; WESTENHOLZ, Joan Goodnick; WHITING, Margaret S.; FELBER, N. (org.). *NIN: Journal of Gender Studies in Antiquity*, 1. Leiden: Brill, 2000, 106p

- ASHER-GREVE, Julia M. Deceptive Sex, Essential Gender. In: PARPOLA, Simo. *Sex and gender in the Ancient Near East: proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale, Helsinki, July 2-6, 2001*. Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2002, p.11-25 (Comptes rendus des Rencontres Assyriologiques Internationales, 47)
- ASHER-GREVE, Julia M. The Gaze of the Goddesses: on Divinity, Gender and Frontality in the late Early Dynastic, Akkadian and Neo-Sumerian Periods. In: *NIN: Journal of Gender Studies in Antiquity*, 4,1. Leiden: Brill, 2003, p.1-59
- BAHRANI, Zainab. The Iconography of the Nude in Mesopotamia. In: *Source: Notes in the History of Arts*, 12,2. Nova Iorque: Ars Brevis, 1993, p.12-19
- BAHRANI, Zainab. The Whore of Babylon: truly all woman and of infinite Variety. In: *NIN: Journal of Gender Studies in Antiquity*, 1. Leiden: Brill, 2000, p.95-106
- BAHRANI, Zainab. *Women of Babylon: gender and representation in Mesopotamia*. Londres: Routledge, 2001, 212p
- BAHRANI, Zainab. Performativity and the Image: narrative representation, and the Uruk Vase. In: EHRENBERG, Erica (org.). *Leaving no Stones unturned: Essays on the Ancient Near East and Egypt in Honor of Donald P. Hansen*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2002, p.15-22
- BAHRANI, Zainab. Sex as Symbolic Form: Erotism and the Body in Mesopotamian Art. In: PARPOLA, Simo. *Sex and gender in the Ancient Near East: proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale, Helsinki, July 2-6, 2001*. Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2002, p.53-58 (Comptes rendus des Rencontres Assyriologiques Internationales, 47)
- BAHRANI, Zainab. *The graven image: representation in Babylonia and Assyria*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003, 242p
- BALZ-COCHOIS, Helgard. *Inanna: Wesensbild und Kult einer unmütterlichen Göttin*. Gütersloh: Mohn, 1992, 239p (Studien zum Verstehen fremder Religionen, 4)
- BANCROFT-HUNT, Norman. *Historical atlas of ancient Mesopotamia*. Nova Iorque: Checkmark Books, 2004, 192p (Historical atlas series)
- BASMACHI [BASMAHGI], Faraj [Farak]. *Kunuz al-Mathaf al-'Iraq [Treasures of the Iraq Museum]*. Bagdá: Wizarat al-'Ilam, Mudiriyat al-Atar al-'Ammá, 1972, 501p (Mansurat Wizarat al-'Ilam: As-Silsila al-fanniya, 17)
- BASMACHI [BASMAHGI], Faraj [Farak]. *Al-Ahtam al-ustuwaniya fi 'l-Mathaf al-'Iraqi: Uruk wa-Gamdat Nasir. [Cylinder Seals in the Iraq Museum: Uruk and Jamdat Nasr Periods]*. Londres: Nabu, 1994, 124+34+35p (Edubba, 3)
- BAUER, Josef; ENGLUND, Robert K.; KREBERNIK, Manfred. *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*. Friburgo (Suíça): Universitätsverlag, 1998, 627p (Orbis Biblicus et Orientalis, 160/1)
- BAUER, Josef. Der vorsargonische Abschnitt der mesopotamischen Geschichte. In: BAUER, Josef; ENGLUND, Robert K.; KREBERNIK, Manfred. *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*. Friburgo (Suíça): Universitätsverlag, 1998, p.431-585 (Orbis Biblicus et Orientalis, 160/1)
- BEAULIEU, Paul-Alain. The Historical Background of the Uruk Prophecy. In: COHEN, Mark E.; SNELL, Daniel C.; WEISBERG, David B. (org.). *The Tablet and the Scroll: Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo*. Bethesda: CDL Press, 1993, p.41-52
- BERLEJUNG, Angelika. *Die Theologie der Bilder: Herstellung und Einweihung vom Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*. Friburgo (Suíça) e Göttingen: Universitätsverlag e Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, 547p (Orbis Biblicus et Orientalis, 162)
- BERTMAN, Stephen. *Handbook to life in ancient Mesopotamia*. Nova Iorque: Facts on File, 2003, 396p (Facts on file library of world history)
- BLACK, Jeremy Allen; GREEN, Anthony. *Gods, demons and symbols of Ancient Mesopotamia: an illustrated dictionary*. Londres: British Museum Press, 1992, 191p

- BÖCK, Barbara. Überlegungen zu einem Kultfest der altmesopotamischen Göttin Inanna. In: *Numen: International Review for the History of Religions*, 51,1. Leiden: Brill, 2004, p.20-46
- BOTTÉRO, Jean. *Writing, reasoning, and the gods*. Chicago: University of Chicago Press, 1992, 311p
- BOTTÉRO, Jean. Akkadian Literature: an overview. In: SASSON, Jack M. (org.). *Civilizations of the Ancient Near East*, 4. Nova Iorque: Scribner, 1995, p.2293-2303
- BOTTÉRO, Jean. *Religion in ancient Mesopotamia*. Chicago: University of Chicago Press, 2001, 246p
- BOUZON, Emanuel. *Ensaio babilônicos: sociedade, economia e cultura na Babilônia pré-cristã*. Porto Alegre: EDIPURCS, 1998, 156p
- BRANDES, Mark A. Commemorative Seals? In: KELLY-BUCCELLATI, Marilyn (org.). *Insight through images: studies in honor of Edith Porada*. Malibu: Undena, 1988, p.51-56 (Bibliotheca Mesopotamica, 21)
- BRAUN-HOLZINGER, Eva Andrea. *Frühdynastische Beterstatuetten*. Berlin: Mann, 1977, 92p (Abhandlungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, 19)
- BRAUN-HOLZINGER, Eva Andrea. Löwenadler. In: EDZARD, Dietz Otto (org.). *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, 7. Berlin: de Gruyter, 1990, p.94-97
- BRAUN-HOLZINGER, Eva Andrea. Ninurta/Ningirsu. In: EDZARD, Dietz Otto (org.). *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, 9. Berlin: de Gruyter, 1990, p.522-524
- BROWN, David; ZÓLYOMI, Gábor. "Daylight converts to night-time": an astrological-astronomical reference in Sumerian literary context. In: *Iraq*, 63. Londres: British School of Archaeology in Iraq, 2000, p.149-154
- BUTTERLIN, Pascal. *Les Temps proto-urbains de Mesopotamie: Contacts et acculturation à l'époque d'Uruk au Moyen-Orient*. Paris: CNRS, 2003, 467p
- BUTZER, Karl W. Environmental Change in the Near East and Human Impact on the Land. In: SASSON, Jack M. (org.). *Civilizations of the Ancient Near East*, 1. Nova Iorque: Scribner, 1995, p.123-152
- CHARVÁT, Petr. *On People, Signs and States: Spotlights on Sumerian Society, c.3500-2500 BC*. Praga: Oriental Institute, Academy of Sciences of the Czech Republic, 1998, 117p
- CHARVÁT, Petr. *Mesopotamia before History*. Londres: Routledge, 2002, 281p
- COLBOW, Gudrun. *Die kriegerische Ištar: zu den Erscheinungsformen bewaffneter Gottheiten zwischen der Mitte des 3. und der Mitte des 2. Jahrtausends*. München: Profil-Verlag, 1991, 526p (Münchener vorderasiatische Studien, 8)
- COLLON, Dominique. Banquets in the Art of the Ancient Near East. In: GYSELEN, Rika; BERNUS-TAYLOR, Marthe. *Banquets d'Orient*. Bures-sur-Yvette: Groupe pour l'Etude de la Civilisation du Moyen-Orient, 1992, p.23-29 (Res Orientales, 4)
- COLLON, Dominique. Mondgott. In: EDZARD, Dietz Otto (org.). *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, 8. Berlin: de Gruyter, 1997, p.371-376
- COOPER, Jerrold S. Heilige Hochzeit. In: EDZARD, Dietz Otto (org.). *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, 4. Berlin: de Gruyter, 1973, p.260-269
- COOPER, Jerrold S. Mitgift. In: EDZARD, Dietz Otto (org.). *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, 8. Berlin: de Gruyter, 1999, p.273-283
- COOPER, Jerrold S. Sargon and Joseph: Dreams Come True. In: KORT, Ann; MORSCHAUSER, Scott (org.). *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iwry*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1985, p.33-39
- COOPER, Jerrold S. Third Millennium Mesopotamia: An Introduction. In: LESKO, Barbara. *Women's earliest records from ancient Egypt and Western Asia: Proceedings of the Conference on Women in the Ancient Near East, Brown University, Providence Rhode Island, November 5-7, 1987*. Atlanta: Scholar Press, 1987, p.47-51 (Brown Judaic studies / Brown University, 166)

- COOPER, Jerrold S. Sacred Marriage and Popular Cult in Early Mesopotamia. In: MATSUSHIMA, Eiko (org.). *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1993, p.81-96
- CRAWFORD, Harriet E. W. *Sumer and the sumerians*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 252p
- DANTHINE, Hélène. *Le Palmier-Dattier et les arbres sacrés: dans l'iconographie de l'Asie occidentale ancienne: Texte*. Paris: Geuthner, 1937, 277p (Bibliothèque archéologique et historique, 25)
- DANTHINE, Hélène. *Le Palmier-Dattier et les arbres sacrés: dans l'iconographie de l'Asie occidentale ancienne: Album*. Paris: Geuthner, 1937, 206p (Bibliothèque archéologique et historique, 25)
- DALLEY, Stephanie. Ancient mesopotamian military organization. In: SASSON, Jack M. (org.). *Civilizations of the Ancient Near East: vol. 1*. New York: Scribner, 1995, p.413-441
- DIAKONOFF, Igor M. The rise of the despotic state in Ancient Mesopotamia. In: IDEM. *Ancient Mesopotamia: socio-economic history; a collection of studies by soviet scholars*. Moskau: Nauka, 1969, 173-203
- DIAKONOFF, Igor M. *The Paths of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 355p
- DIAKONOFF, Igor M. Main Features of the Economy in the Monarchies of Ancient Western Asia. In: *Congress et Colloques*, 10,3. Paris: Sorbonne, 1969, p.13-32
- DIETRICH, Manfred. Die Gottheit und ihr Heiligtum: Bemerkungen zu den Vorstellungen über die Präsenz der Götter nach mesopotamischen religiösen Texten. In: *Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte*, 14. Münster: Ugarit-Verlag, 1999, p.5-40
- DIJK, Johannes Jacobus Adrianus van. Les contacts ethnique dans Mésopotamie. In: HARTMAN, Sven S. (org.). *Syncretism*. Stockholm: Almqvist & Wiksel, 1969, p.171-206
- EBELING, Jarle; CUNNINGHAM, Graham (org.). *Analysing Literary Sumerian: Corpus-based Approaches*. London: Equinox, 2007, 426p
- EDZARD, Dietz Otto. Private Frömmigkeit in Sumer. In: MATSUSHIMA, Eiko (org.). *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1993, p.197-208
- EDZARD, Dietz Otto. *Gudea and his dynasty*. Toronto: University of Toronto Press, 1997, 233p (The royal inscriptions of Mesopotamia: early periods, 3,1)
- ELLIS, Maria de Jong (org.). *Nippur at the centennial: papers read at the 35th Rencontre Assyriologique Internationale Philadelphia 1988*. Philadelphia: University Museum, 1992, 368p (Occasional publications of the Samuel Noah Kramer Fund, 14)
- ESS, Margarete van. *Uruk. Architektur II. Von der Akkad- bis zur mittelbabylonischen Zeit, Teil 1: Das Eanna-Heiligtum zur Ur III- und altbabylonischen Zeit. Text, Tafeln*. Mainz: Philipp von Zabern, 2001, 388p (Ausgrabungen in Uruk-Warka, 15)
- ESS, Margarete van. *Uruk. Architektur II. Von der Akkad- bis zur mittelbabylonischen Zeit, Teil 1: Das Eanna-Heiligtum zur Ur III- und altbabylonischen Zeit. Beilagen*. Mainz: Philipp von Zabern, 2001, 40 folios (Ausgrabungen in Uruk-Warka, 15)
- FALKENSTEIN, Adam. Tammuz. In: *Rencontre Assyriologique Internationale*, 3. Leiden: Brill, 1954, p.41-65 (Comptes rendus des Rencontres Assyriologiques Internationales, 3)
- FALKENSTEIN, Adam. Enhedu'anna, die Tochter Sargons von Akkade. In: *Revue d'Assyriologie*, 52. Paris: Gabalda, 1958, p.129-131
- FALKENSTEIN, Adam. Die Anunna in der sumerischen Überlieferung. In: GÜTERBOCK, Hans G. (org.). *Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-Fifth Birthday April 21, 1965*. Chicago: University of Chicago Press, 1965, p.127-140 (Assyriological Studies, 16)
- FALKENSTEIN, Adam (†). Der sumerische und der akkadische Mythos von Inannas Gang zur Unterwelt. In: GRÄF, Erwin (org.) *Festschrift Werner Caskel: zum 70. Geburtstag, 5. März 1966, gewidmet von Freunden und Schülern*. Leiden: Brill, 1968, p.96-110

- FALKENSTEIN, Adam (†). *The Sumerian Temple City*. Los Angeles: Undena, 1974, 21p (Sources and monographs on the Ancient Near East, 1,1)
- FARBER-FLÜGGE, Gertrud. Review of Alster 1972. In: *Welt des Orients*, 7. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973-74, p.278-284
- FARBER-FLÜGGE, Gertrud. Me (garza, parsu). In: EDZARD, Dietz Otto (org.). *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, 7. Berlin: de Gruyter, 1990, p.610-613
- FINKEL, Irving L.; GELLER, Markham J. (org.). *Sumerian Gods and their Representations*. Leiden: Brill, 1997, 260p (Cuneiform Monographs, 7)
- FONTAINE, Carole R. The deceptive goddess in Ancient Near Eastern myth: Inanna and Inaraš. In: *Semeia*, 42. Atlanta: Scholars, 1988, p. 84-106
- FORREST, Jean D. La grande architecture obeidienne: sa forme e sa fonction. In: HUOT, Jean-Louis (org.) *Préhistoire de la Mésopotamie: la Mésopotamie préhistorique et l'exploration récente du Djebel Hamrin; colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 17-19 décembre 1984*. Paris: CNRS, 1987, p.385-423
- FOSTER, Benjamin R. *Administration and use of institutional land in Sargonic Sumer*. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1982, 132p (Mesopotamia, 9)
- FRANKE, Sabina. Kings of Akkad: Sargon and Naram-Sin. In: SASSON, Jack M. (org.). *Civilizations of the Ancient Near East*, 2. Nova Iorque: Scribner, 1995, p.831-841
- FRANKE, Sabine. *Königsinschriften und Königsideologie. Die Könige von Akkade zwischen Tradition und Neuerung*. Münster: LIT, 1995, 275p (Altorientalistik 1)
- FRANKFORT, Henry. The Last Predynastic Period in Babylonia. In: EDWARDS, Iorweth E.S.; GADD, Cyril J.; HAMMOND, Nicholas G..L. (org.). *Cambridge Ancient History*, 3^a ed., I,2. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p.71-92
- FRAYNE, Douglas R. *Old Babylonian Period: 2003-1595 BC*. Toronto: University of Toronto Press, 1990, 853p (The royal inscriptions of Mesopotamia: early periods, 4)
- FRAYNE, Douglas R. *Sargonic and Gutian periods (2334-2113 BC)*. Toronto: University of Toronto Press, 1993, 338p (The royal inscriptions of Mesopotamia: early periods, 2)
- FRAYNE, Douglas R. *Ur III (2112-2004 BC)*. Toronto: University of Toronto Press, 1997, 489p (The royal inscriptions of Mesopotamia: early periods, 3,2)
- FRITZ, Michael Mario. "... und weinten um Tammuz": die Götter Dumuzi-Ama'usumgal'anna und Damu. Münster: Ugarit-Verlag, 2003, 430p (Alter Orient und Altes Testament, 307)
- FRYMER-KENSKY, Tikva. Lolita-Inanna. In: *NIN: Journal of Gender Studies in Antiquity*, 1. Leiden: Brill, 2000, p.91-94
- GADD, Cyril J. The Dynasty of Agade and the Gutian Invasion. In: EDWARDS, Iorweth E.S.; GADD, Cyril J.; HAMMOND, Nicholas G. L. (org.). *Cambridge Ancient History*, 3^a ed., I,2. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p.417-463
- GELB, Ignace Jay. On the alleged temple and state economies in ancient Mesopotamia. In: *Estratto da Studi in Onore di Edoardo Volterra*, 6. Milão: Giuffrè, 1969, 137-154
- GELB, Ignace Jay. Household and family in Ancient Mesopotamia. In: LIPINSKI, Edward. *State and Temple economy in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 10th to the 14th of April 1978*. Lovânia: Department Orientalistik, 1979, p.1-97 (Orientalia Lovaniensia analecta)
- GELLER, Markham J. The Landscape of the "Netherworld" In: MILANO, Lucio (org.). *Landscapes: territories, frontiers and horizons in the Ancient Near East; papers presented to the XLIVth Rencontre Assyriologique Internationale Venezia, 7-11 July 1997*. Pádua: Sargon, 1999, p.41-49 (History of the Ancient Near East Monographs, III/3)
- GEORGE, Andrew R. *House most high: the temples of ancient Mesopotamia*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1993, 209p (Mesopotamian civilizations, 5)

- GLASSNER, Jean-Jacques. Women, Hospitality and the Honor of the Family. In: LESKO, Barbara. *Women's earliest records from ancient Egypt and Western Asia: Proceedings of the Conference on Women in the Ancient Near East, Brown University, Providence Rhode Island, November 5-7, 1987*. Atlanta: Scholar Press, 1987, p.71-94 (Brown Judaic studies / Brown University, 166)
- GLASSNER, Jean-Jacques. Le roi prêtre en Mésopotamie, au milieu du 3e millénaire – mythe ou réalité? In: PALVA, Heikki (org.). *L'ancien Proche-Orient et les Indes – Parallélismes interculturels religieux. Colloque franco-finlandais les 10 a 11 novembre 1990 à l'Institut finlandais, Paris*. Helsinki: Finnish Oriental Society, 1993, p.9-20 (Studia Orientalia, 70)
- GLASSNER, Jean-Jacques. Inanna et les me. In: ELLIS, Maria de Jong (org.). *Nippur at the centennial: papers read at the 35th Rencontre Assyriologique Internationale, Philadelphia 1988*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1992, p.55-86 (Comptes rendus des Rencontres Assyriologiques Internationales, 35)
- GOETZE, Albrecht. Early Gods of Kish. In: *Journal of Cuneiform Studies*, 15. Boston: American Society of Oriental Research, 1961, p.105-111
- GOFF, Beatrice Laura. *Symbols of Prehistoric Mesopotamia*. New Haven: Yale University Press, 1963, 276p
- GREEN, Anthony. Myths in Mesopotamian Art. In: In: FINKEL, Irving L. e GELLER, Markham J. (org.). *Sumerian Gods and Their Representations*. Groningen, Styx, 1997, p. 135-158 (Cuneiform Monographs, 7)
- GRÉGOIRE, Jean-Pierre; RENGIER, Joachim. Die Interdependenz der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Strukturen von Ebla: Erwägungen zum System der Oikos-Wirtschaft in Ebla. In: HAUPTMANN, Harald; WAETZOLD, Hartmut (org.). *Wirtschaft und Gesellschaft in Ebla*. Heidelberg: Heidelberger Orientverlag, 1988, p.211-224 (Heidelberger Studien zum Alten Orient, 2)
- GRONEBERG, Brigitte. Die sumerisch-akkadische Inanna/Ishtar: Hermaphroditos? In: *Welt des Orients*, 17. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, p.25-46
- GRONEBERG, Brigitte. Zu den mesopotamischen Unterweltsvorstellungen: Das Jenseits als Fortsetzung des Diesseits. In: *Altorientalische Forschungen*, 17. Berlin: Akademie-Verlag, 1990, p.244-261
- GRONEBERG, Brigitte. *Die Götter des Zweistromlandes: Kulte, Mythen, Epen*. Düsseldorf: Artemis & Winkler, 2004, 290p
- HALLO, William W. The women of Sumer. In: SCHMANDT-BESSERAT, Denise (org.). *The Legacy of Sumer*. Malibu: Undena, 1974, p.23-40 (Bibliotheca Mesopotamica, 4)
- HARRIS, Rivkah. Images of Women in the Gilgamesh Epic. In: MAIER, John (org.). *Gilgamesh: a Reader*. Wauconda: Bolchazy-Carducci, 1997, p.79-94
- HARRIS, Rivkah. Inanna-Ishtar as paradox and a coincidence of opposites. In: *History of religions*, 30,3. Chicago: University of Chicago Press, 1999, p.261-285
- HARTMANN, Benedikt. Monotheismus in Mesopotamien? In: KEEL, Othmar (org.). *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*. Friburgo (Suíça): 1980, p.49-81 (Biblische Beiträge, 14)
- HEINRICH, Ernst. *Die Tempel und Heiligtümer im alten Mesopotamien, Band 1: Text*. Berlin: de Gruyter, 1982, 341p (Denkmäler antiker Architektur; Deutsches Archäologisches Institut, 14,1)
- HEINRICH, Ernst. *Die Tempel und Heiligtümer im alten Mesopotamien, Band 2: Abbildungen*. Berlin: de Gruyter, 1982, 426p (Denkmäler antiker Architektur; Deutsches Archäologisches Institut, 14,2)
- HOMAN, Michael M. Date rape: the agricultural and astronomical background of the Sumerian sacred marriage and Genesis 38. In: *Scandinavian journal of the Old Testament*, 16,2. Åarhus: Taylor & Francis, 2002, p.283-292
- HOMANN, Michael M. Beer and Its Drinkers: An Ancient Near Eastern Love Story. In: *Near Eastern Archaeology*, 67,2. Boston: American Society of Oriental Research, 2004, p.84-95
- HRUŠKA, Blahoslav. *Der Mythenadler Anzu in Literatur und Vorstellung des alten Mesopotamien*. Budapest: Tudományegyetem, 1975, 260p (Assyriologia, 2)

- HURUŠKA, Blahoslav. Inanna und Shukaletuda: eine gutgeheissene Unzucht mit der Kriegsgöttin. In: *Archív Orientální*, 66. Praga: Oriental Institute of the Academy of Sciences of the Czech Republic, 1998, p.318-324
- HUROWITZ, Victor Avigdor. Building stories in Sumerian and Old Babylonian Literature. In: HUROWITZ, Victor (org.). *I have built you an exalted house: temple building in the Bible in light of Mesopotamian and Northwest Semitic writings*. Sheffield: JSOT Press, 1992, p.32-67 (JSOT Supplement Series, 115)
- JACOBSEN, Thorkild. Early Political Development in Mesopotamia. In: *Zeitschrift für Assyriologie*, 52. Berlin: de Gruyter, 1957, p. 91-140
- JACOBSEN, Thorkild. *Toward the image of Tammuz and other essays on Mesopotamian history and culture*. Cambridge: Harvard University Press, 1970, 507p
- JACOBSEN, Thorkild. Formative Tendencies in Sumerian Religion. In: IDEM. *Toward the image of Tammuz and other essays on Mesopotamian history and culture*. Cambridge: Harvard University Press, 1970, p.1-15
- JACOBSEN, Thorkild. Mesopotamian Gods and Pantheons. In: IDEM. *Toward the image of Tammuz and other essays on Mesopotamian history and culture*. Cambridge: Harvard University Press, 1970, p.16-38
- JACOBSEN, Thorkild. Ancient Mesopotamian Religion: The Central Concerns. In: IDEM. *Toward the image of Tammuz and other essays on Mesopotamian history and culture*. Cambridge: Harvard University Press, 1970, p.39-47
- JACOBSEN, Thorkild. Toward the image of Tammuz. In: IDEM. *Toward the image of Tammuz and other essays on Mesopotamian history and culture*. Cambridge: Harvard University Press, 1970, p.73-103
- JACOBSEN, Thorkild. Sumerian Mythology: A Review Article. In: IDEM. *Toward the image of Tammuz and other essays on Mesopotamian history and culture*. Cambridge: Harvard University Press, 1970, p.104-131
- JACOBSEN, Thorkild. Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia. In: IDEM. *Toward the image of Tammuz and other essays on Mesopotamian history and culture*. Cambridge: Harvard University Press, 1970, p.157-172
- JACOBSEN, Thorkild. *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. New Haven: Yale University Press, 1976, 273p
- JACOBSEN, Thorkild. Religious drama in ancient Mesopotamia. In: GOEDICKE, Hans; ROBERTS, Jimmy Jack MacBee (org.). *Unity and diversity: essays in the history, literature and religion of the Ancient Near East*. Baltimore: John Hopkins, 1976, p.65-97 (Johns Hopkins Near Eastern studies, 7)
- JACOBSEN, Thorkild. Pictures and pictorial language (the Burney Relief). In: MINDLIN, Murray; GELLER, Markham J.; WANSBOROUGH, John E. (org.). *Figurative language in the ancient Near East*. Londres: University of Londres, 1987, p.1-11
- JOHNSON, Gregory. The changing organization of Uruk administration on the Susiana Plain. In: HOLE, Frank (org.). *The archaeology of western Iran: settlement and society from prehistory to the Islamic conquest*. Washington: Smithsonian Press, 1987, p.107-139 (Smithsonian series in archaeological inquiry)
- KARAHASHI, Fumi. Fighting the Mountain: Some observations on the Sumerian myth of Inanna and Ninurta. In: *Journal of Near Eastern Studies*, 63,2. Chicago: University of Chicago Press, 2004, p.111-118
- KATZ, Dina. How Dumuzi Became Inanna's Victim: On the Formation of "Inanna's Descent". *Acta Sumerologica*, 18. Tóquio: Middle Eastern Center in Japan, 1996, p.93-102
- KATZ, Dina. *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*. Bethesda: CDL Press, 2003, 488p
- KOEFOED, Aase. Gilgames, Enkidu and the Nether World. In: *Acta Sumerologica*, 5. Tóquio: Middle Eastern Center in Japan, 1983, p.17-23

- KRAMER, Samuel Noah. *Sumerian literature: a preliminary survey of the oldest literature in the world*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1942, 323p
- KRAMER, Samuel Noah. *Biblical parallels from Sumerian literature: handbook on the special exhibit in honor of the American-Jewish tercentenary 1654-1954*. Philadelphia: University Museum, 1954, 31p
- KRAMER, Samuel Noah. *History begins at Sumer*. Londres: Thames & Hudson, 1956, 333p
- KRAMER, Samuel Noah. *From the tablets of Sumer: twenty-five firsts in man's recorded history*. Indian Hills: Falcon's Wing Press, 1956, 293p
- KRAMER, Samuel Noah. *Sumerian Mythology: a study of spiritual and literary achievement in the third millenium B.C*. Nova Iorque: Harper & Row, ed. revista 1961, 129p
- KRAMER, Samuel Noah. *The Sumerians: their history, culture, and character*. Chicago: University of Chicago Press, 1963, 355p
- KRAMER, Samuel Noah. Dumuzi's annual resurrection: an important correction to "Inanna's Descent". In: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 183. Baltimore: American Schools of Oriental Research, 1966, p.31
- KRAMER, Samuel Noah. The Dumuzi-Inanna sacred marriage rite: origin, development, character. In: FINET, André (org.). *Actes de la XVIIe Rencontre Assyriologique Internationale: Université Libre de Bruxelles, 30 juin – 4 juillet 1969*. Ham-sur-Heure: Comité Belge de Recherches en Mésopotamie, 1970, p.135-141 (Publications du Comité Belge de Recherches Historiques, Épigraphique et Archéologique en Mésopotamie, 1)
- KRAMER, Samuel Noah. Enki and his inferiority complex. In: *Orientalia*, 39. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1970, p.103-110
- KRAMER, Samuel Noah. Poets and psalmists: goddesses and theologians. In: SCHMANDT-BESSERAT, Denise (org.). *The legacy of Sumer: invited lectures on the Middle East at the University of Texas at Austin*. Malibu: Undena, 1976, p.3-21 (Bibliotheca Mesopotamica, 4)
- KRAMER, Samuel Noah. *From the Poetry of Sumer: Creation, Glorification, Adoration*. Berkeley: University of California Press, 1979, 104p
- KRAMER, Samuel Noah. Sumerian mythology reviewed and revised. In: AMITAI, Janet (org.). *Biblical archaeology today: proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem, April 1984*. Jerusalém: Israel Exploration Society, 1985, p.286-298
- KRAMER, Samuel Noah. BM 23631: bread for Enlil, sex for Inanna. In: *Orientalia*, 54. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1985, p.117-132
- KRAMER, Samuel Noah. The woman in Ancient Sumer: gleanings from Sumerian literature. In: DURAND, Jean-Marie (org.). *La femme dans le Proche-Orient Antique*. Paris: Recherches sur les Civilisations, 1987, p.107-112. (Compte rendus des Rencontres Assyriologiques Internationales, 33)
- KREBERNIK, Manfred. Göttersymbole und -attribute. In: SODEN, Wolfram Freiherr von (org.). *Reallexikon der Assyriologie*, 3. Berlin: de Gruyter, 1971, p.495-498
- KREBERNIK, Manfred. Zur Einleitung der zà-me-Hymnen aus Tell Abū Salābīh. In: CALMEYER, Peter. *Beiträge zur altorientalischen Archäologie und Altertumskunde: Festschrift für Barthel Hrouda zum 65. Geburtstag*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1994, 151-157
- KREBERNIK, Manfred. Die Texte aus Fāra und Tell Abu Salābīh. In: BAUER, Josef; ENGLUND, Robert K.; KREBERNIK, Manfred. *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*. Friburgo (Suíça): Universitätsverlag, 1998, p.237-429 (Orbis Biblicus et Orientalis, 160/1)
- LAMBERT, Wilfried G. Critical notes on recent publications. In: *Orientalia*, 40. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1970, p.90-98
- LAMBERT, Wilfried G. Götterlisten. In: SODEN, Wolfram Freiherr von (org.). *Reallexikon der Assyriologie*, 3. Berlin: de Gruyter, 1971, p.473-479
- LAMBERT, Wilfried G. The historical development of the Mesopotamian pantheon: a study in sophisticated polytheism. In: GOEDICKE, Hans; ROBERTS, Jimmy Jack MacBee (org.). *Unity and diversity: essays*

- in the history, literature, and religion of the Ancient Near East*. Baltimore: John Hopkins, 1975, p.191-199 (The John Hopkins Near Eastern studies)
- FINKEL, Irving L.; GELLER, Markham J. (org.). *Sumerian Gods and Their Representations*. Leiden: Brill, 1997, 260p (Cuneiform Monographs, 7)
- LANDSBERGER, Benno. *The Date Palm and its by-product according to the cuneiform sources*. Graz: Weidner, 1967, 70p (Archiv für Orientforschung, Beiheft 17)
- LAPINKIVI, Pirjo. *The Sumerian Sacred Marriage in the Light of comparative evidence*. Helsinki: University of Helsinki, 2004, 309p (The Neo-Assyrian Text Corpus Project: State Archives of Assyria Studies, v.15)
- LEEMANS, Wilhelmus François. *Ishtar of Lagaba and her dress*. Leiden: Brill, 1952, 41p
- LEICK, Gwendolyn. *Sex and eroticism in Mesopotamian literature*. Londres: Routledge, 1994, 320p
- LEICK, Gwendolyn. *Mesopotâmia: a Invenção da Cidade*. Rio de Janeiro: Imago, 2003, 365p
- LESKO, Barbara. *Women's earliest records from ancient Egypt and Western Asia: Proceedings of the Conference on Women in the Ancient Near East, Brown University, Providence Rhode Island, November 5-7, 1987*. Atlanta: Scholar Press, 1987, 350p (Brown Judaic studies / Brown University, 166)
- LIVERANI, Mario. *Sargon di Akkad*. Milão: CEI, 1966, 28p (I protagonisti della storia universale, 57)
- LIVERANI, Mario. *Uruk, the first city*. Londres: Equinox, 2006, 97p
- LLOYD, Seton. *The archaeology of Mesopotamia: from the Old Stone Age to the Persian conquest*. Londres: Thames and Hudson, ed. revista 1984, 251p
- MACHULE, Dimmar. Wandel, Kontinuität und Bruch: Die historische Dimension der orientalischen Stadt im Spiegel aktueller Stadtforschung. In: WILHELM, Gernot. *Die Orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch. 1. internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft, 9-10. Mai 1996 in Halle/Saale*. Saarbrücken: SVD, 1997, p.45-66 (Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft, 1)
- MAEKAWA, Kazuya. Female weavers and their children in Lagash. In: *Acta Sumerologica*, 2. Tóquio: Middle Eastern Center in Japan 1980, p.81-125
- MALLOWAN, Max E. L. The Early Dynastic Period in Mesopotamia. In: EDWARDS, Iorweth E.S.; GADD, Cyril J.; HAMMOND, Nicholas G. L. (org.). *Cambridge Ancient History*, 3^a ed., 1,2. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p.238-316
- MARCUS, Michelle I. Art and ideology in Ancient Western Asia. In: SASSON, Jack M. (org.). *Civilizations of the Ancient Near East*, 4. Nova Iorque: Scribner, 1995, p.2487-2505
- MARGALIT, Baruch. NWS qrn "(pubic) triangle". In: *NABU: Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*, 1. Paris: Gabalda, 1994, p.18-20
- MARZAHN, Joachim. "Oikos" und "Tributwirtschaft": Wirtschaftsmodelle des Alten Orients in der Kritik. In: HAUSLEITER, Arnulf; KERNER, Susanne; MÜLLER-NEUHOF, Bernd (org.). *Material Culture and Mental Spheres. Rezeption archäologischer Denkrichtungen in der Vorderasiatischen Altertumskunde. Internationales Symposium für Hans Jörg Nissen, Berlin, 23-24. Juni 2000*. Münster: Ugarit-Verlag, 2002, p.267-272 (Alter Orient und Altes Testament, 293)
- MATSUSHIMA, Eiko. Divine Statues in Ancient Mesopotamia: their Fashioning and Clothing and their Interaction with the Society. In: MATSUSHIMA, Eiko (org.). *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1993, p.209-219
- MAUL, Stefan M. Die altorientalische Hauptstadt – Abbild und Nabel der Welt. In: WILHELM, Gernot. *Die Orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch. 1. internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft, 9-10. Mai 1996 in Halle/Saale*. Saarbrücken: SVD, 1997, p.109-124 (Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft, 1)
- MICHALOWSKI, Piotr. Royal women of the Ur III Period. In: *Journal of cuneiform studies*, 31. Boston: American Society of Oriental Research, 1979, p.171-176
- MICHALOWSKI, Piotr. 'Round About Nisaba': On the Early Goddesses of Sumer. In: PARPOLA, Simo. *Sex and gender in the Ancient Near East: proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale*,

- Helsinki, July 2-6, 2001*. Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2002, p.413-422 (Comptes rendus des Rencontres Assyriologiques Internationales, 47)
- MICHEL, Cécile; LION, Brigitte (org.). *Banquets et Fêtes au Proche-Orient ancien*. Dijon: Faton, 2003, 87p (Dossiers d'Archéologie, 280)
- MIEROOP, Marc van de. Women in the Economy of Sumer. In: LESKO, Barbara. *Women's earliest records from ancient Egypt and Western Asia: Proceedings of the Conference on Women in the Ancient Near East, Brown University, Providence Rhode Island, November 5-7, 1987*. Atlanta: Scholar Press, 1987, p.53-66 (Brown Judaic studies / Brown University, 166)
- MIEROOP, Marc van de. *The Ancient Mesopotamian City*. Oxford: Clarendon, 1997, 269p
- MOORTGAT-CORRENS, Ursula; BÖCK, Barbara. Die Rosette – Ein Schriftzeichen? Die Geburt des Sterns aus dem Geiste der Rosette. In: *Altorientalische Forschungen*, 21. Berlin: Akademie-Verlag, 1994, p.359-371
- NEEF, Rainer. Plant remains from archaeological sites in lowland Iraq: Tell el 'Oueili. In: HUOT, Jean-Louis (org.). *Oueili: travaux de 1985*. Paris: Editions Recherches sur les Civilisations, 1991, p.321-329
- NEUENFELDT, Elaine Gleci. Inanna/Ishtar – uma deusa de simultâneas formas. In: *Mandrágora 11: O Imaginário Feminino da Divindade*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2005, p.57-63
- NEUMANN, Hans. Die sogenannte Oikos-Ökonomie und das Problem der Privatwirtschaft im ausgehenden 3. Jahrtausend v. Chr. in Mesopotamien; Bemerkungen zu J. Renger: Wirtschaftsgeschichte des Alten Mesopotamiens; Versuch einer Standortbestimmung. In: HAUSLEITER, Arnulf; KERNER, Susanne; MÜLLER-NEUHOF, Bernd (org.). *Material Culture and Mental Spheres. Rezeption archäologischer Denkrichtungen in der Vorderasiatischen Altertumskunde. Internationales Symposium für Hans Jörg Nissen, Berlin, 23-24. Juni 2000*. Münster: Ugarit-Verlag, 2002, p.273-289 (Alter Orient und Altes Testament, 293)
- NISSSEN, Hans Jörg. Zur Frage der Arbeitsorganisation in Babylonien während der Späturuk-Zeit. In: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 22. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1974, p.5-14.
- NISSSEN, Hans Jörg. *The Early History of the Ancient Near East*. Chicago: University of Chicago Press, 1988, 215p
- NISSSEN, Hans Jörg. *Frühe Schrift und Techniken der Wirtschaftsverwaltung im alten Vorderen Orient: Informationsspeicherung und -verarbeitung vor 5000 Jahren*. Bad Siedelbrunn: Franzbecker, 1991, 222p
- NISSSEN, Hans Jörg. "Sumerian" vs. "Akkadian" art: art and politics in Babylonia of the Mid-Third Millennium B.C.E. In: KELLY-BUCCELLATI, Marilyn (org.). *Insight through images: studies in honor of Edith Porada*. Malibu: Undena, 1988, p.189-196 (Bibliotheca Mesopotamica, 21)
- NISSSEN, Hans Jörg. The Early Uruk Period – a Sketch. In: FRANGIPANE, Marcella (org.). *Between the Rivers and over the Mountains: Archaeologica Anatolica et Mesopotamica Alba Palmieri Dedicata*. Roma: Università di Roma, 1993, p.123-130
- NISSSEN, Hans Jörg. Uruk and the Formation of the City. In: ARUZ, Joan (org.). *Art of the First Cities: The Third Millennium B.C. from the Mediterranean to the Indus*. New Haven: Yale University Press, 2003, p.11-20
- NISSSEN, Hans Jörg; HEINE, Peter. *Von Mesopotamien zum Irak: Kleine Geschichte eines alten Landes*. Berlin: Wagenbach, 2003, 203p
- OATES, Joan. The Background and Development of Early Farming Communities in Mesopotamia and the Zagros. In: *Proceedings of the Prehistoric Society*, 39. Londres: Prehistoric Society, 1973, p.147-181
- OPPENHEIM, Adolf Leo. *Ancient Mesopotamia: portrait of a dead civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1977, 433p

- OTTERMANN, Monika. "Tuas mãos deixaram o cesto: clamaste na opressão, e te libertei": Escravidão e Libertação em Mitos Mesopotâmicos da Criação. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2005, 23p (ensaio não publicado)
- OTTERMANN, Monika. Morte e Ressurreição na Suméria: A "Descida ao Inferno" de Inana e de Dumuzi e processos de posse e perda de poderes divinos e humanos. In: *Revista Eletrônica Oracula: Revista do Grupo Oracula de Pesquisa em Apocalíptica Judaica e Cristã da UMESP*, 2,3. São Bernardo do Campo: 2006. www.oracula.com.br
- PARPOLA, Simo. *Sex and gender in the Ancient Near East: proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale, Helsinki, July 2-6, 2001*. Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2002, 335p (Comptes rendus des Rencontres Assyriologiques Internationales, 47)
- PERERA, Sylvia Brinton. *Caminho para a iniciação feminina*. São Paulo: Paulus, 1985, 145p
- PFÄLZNER, Peter. Wandel und Kontinuität im Urbanisierungsprozess des 3. Jtsds. v. Chr. in Nordmesopotamien. In: WILHELM, Gernot. *Die Orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch. 1. internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft*, 9-10. Mai 1996 in Halle/Saale. Saarbrücken: SVD, 1997, p.239-265 (Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft, 1)
- PINNOCK, Frances. Considerations on the "Banquet Theme" in the Figurative Art of Mesopotamia and Syria. In: MILANO, Lucio (org.) *Drinking in Ancient Societies. History and Culture of Drinks in the Ancient Near East. papers of a Symposium Held in Rome, May 17-19, 1990*. Pádua: Sargon, 1994, p.15-26 (History of The Ancient Near East Studies, 6)
- PITTMANN, Holly. Pictures of an Administration: The late Uruk Scribe at Work. In: FRANGIPANE, Marcella (org.). *Between the Rivers and over the Mountains: Archaeologica Anatolica et Mesopotamica Alba Palmieri Dedicata*. Roma: Università di Roma, 1993, p.235-245.
- POLLOCK, Susan M. Women in a men's world: images of Sumerian women. In: GERO, Joan M.; CONKEY, Margret W. *Engendering Archaeology: Women and Prehistory*. Oxford: Oxford University Press, 1991, p.366-387
- POLLOCK, Susan M. Ökonomische Aspekte der urbanen Entwicklung in der Uruk-Zeit. In: WILHELM, Gernot. *Die Orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch. 1. internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft*, 9-10. Mai 1996 in Halle/Saale. Saarbrücken: SVD, 1997, p.221-237 (Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft, 1)
- POLLOCK, Susan M. *Ancient Mesopotamia: The Eden that never was*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 259p (Case studies in early societies)
- POPENOE, Paul. *The Date Palm*. Miami: Field Research Projects, 1973, 247p
- PORTER, Barbara Nevling. *Trees, kings, and politics: studies in Assyrian iconography*. Friburgo (Suíça): Academic Press Fribourg, 2003, 113p (Orbis biblicus et orientalis, 197)
- POSTGATE, J. Nicholas. Royal ideology and state administration in Sumer and Akkad. In: SASSON, Jack M. (org.). *Civilizations of the Ancient Near East*, 1. Nova Iorque: Scribner, 1995, p.395-411
- POSTGATE, John N. *Early Mesopotamia: Society and Economy at the Dawn of History*. Londres: Routledge, 1996, 367p
- POZZER, Kátia Maria Paim. *Les archives privées de marchands a Larsa pendant la deuxième moitié du regime de Rim-Sin*. Lille: ANRT, 2003, 425p
- RAVN, Olé E. Seal 8361 of the Collection of Cylinder Seals, Nationalmuseum, København. In: *Acta Orientalia*, 10. Leiden: Brill, 1932, p.1-8
- RENFREW, Jane Margaret. Vegetables in the Ancient Near Eastern Diet. In: SASSON, Jack M. (org.). *Civilizations of the Ancient Near East*, 1. Nova Iorque: Scribner, 1995, p.191-202
- RENGER, Johannes. Zur Bewirtschaftung von Dattelpalmgärten während der altbabylonischen Zeit. In: DRIEL, Georg van; KRISPIJN, Theo J. H.; STOL, Marten; VEENHOF, Klaas R. (org.). *zikir šumim: Assyriological Studies presented to F. R. Kraus on the Occasion of his Seventieth Birthday*. Leiden: Brill, 1982, p.291-297

- RENGER, Johannes. Patterns of Non-Institutional Trade and Non-Commercial Exchange in Ancient Mesopotamia at the Beginning of the Second Millennium BC. In: ARCHI, Afonso (org.). *Circulation of Goods in the Non-Palatial Context in the Ancient Near East*. 1984
- RENGER, Johannes. Wirtschaftsgeschichte des Alten Mesopotamiens: Versuch einer Standortbestimmung. In: HAUSLEITER, Arnulf; KERNER, Susanne; MÜLLER-NEUHOF, Bernd (org.). *Material Culture and Mental Spheres. Rezeption archäologischer Denkrichtungen in der Vorderasiatischen Altertumskunde: Internationales Symposium für Hans Jörg Nissen, Berlin, 23-24. Juni 2000*. Münster: Ugarit-Verlag, 2002, p.239-265 (*Alter Orient und Altes Testament*, 293)
- ROAF, Michael. *The Cultural Atlas of Mesopotamia and the Ancient Near East*. Oxford: Equinox, 1990, 238p
- ROAF, Michael. *Mesopotâmia e o antigo Médio Oriente*, 1. Madri: Ediciones del Prado, 1997, 128p
- ROAF, Michael. *Mesopotâmia e o antigo Médio Oriente*, 2. Madri: Ediciones del Prado, 1997, p.129-238
- ROAF, Michael. Palaces and temples in Ancient Mesopotamia. In: SASSON, Jack M. (org.). *Civilizations of the Ancient Near East*, 1. Nova Iorque: Scribner, 1995, p.423-442
- ROBERTS, Jimmy Jack MacBee. *The earliest semitic pantheon: a study of the semitic deities attested in Mesopotamia before Ur III*. Baltimore: John Hopkins, 1972, 174p
- ROBERTSON, John F. The social and economic organization of Ancient Mesopotamian temples. In: SASSON, Jack M. (org.). *Civilizations of the Ancient Near East*, 1. Nova Iorque: Scribner, 1995, p.443-454
- ROHRlich, Ruby. State formation in Sumer and subjugation of women. In: *Feminist Studies*, 6,1. College Park: University of Maryland, 1980, p.76-102
- RÖLLIG, Wolfgang. *Das Bier im Alten Mesopotamien*. Berlin: Gesellschaft für die Geschichte und Bibliographie des Brauwesens e.V., 1970, 104p
- ROTHMAN, Mitchell S.; ALGAZE, Guillermo (org.). *Uruk, Mesopotamia & its Neighbors. Cross-Cultural Interactions in the Era of State Formation*. Santa Fé: School of American Research Press, 2001, 556p (*School of American research advanced seminar series*)
- ROWTON, Michael B. Sumer's Strategic Periphery in Topological Perspective. In: DRIEL, Georg van; Theo J. H. KRISPIJ; STOL, Marten; VEENHOF, Klaas R. (org.). *zikir šumim: Assyriological studies presented to F. R. Kraus on the occasion of his Seventieth Birthday*. Leiden: Brill, 1982, 319-332
- SAFAR, Fuad; MUSTAFA, Mohammad Ali; LLOYD, Seton. *Eridu*. Bagdá: Republic of Iraq – Ministry of Culture and Information, 1981, 360p
- SAGGS, Henry William F. *The Greatness that was Babylon: a survey of the ancient civilization of the Tigris-Euphrates Valley*. Londres: Sidwick & Jackson, 2ª ed. atualizada, 1988, 487p
- SAGGS, Henry William F. *Babylonians*. Londres: British Museum Press, 2000, 192p (*Peoples of the Past*)
- SALLABERGER, Walther (org.). *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien: Festschrift für Claus Wilcke*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2003, 386p (*Orientalia biblica et christiana*, 14)
- SEIDL, Ursula. Inanna/Ishtar (Mesopotamien) B: In der Bildkunst. In: EDZARD, Dietz Otto (org.). *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, 5. Berlin: de Gruyter, 1976, p.87-88
- SELZ, Gebhard J. Five Divine Ladies: Thoughts on Inana(k), Istar, In(n)in(a), Annunītum, and Anat, and the Origin of the Title "Queen of Heaven". In: *NIN: Journal of Gender Studies in Antiquity*, 1. Leiden: Brill, 2000, p.29-62
- SELZ, Gebhard J. *Sumerer und Akkader: Geschichte, Gesellschaft, Kultur*. München: Beck, 2005, 126p
- SELZ, Gudrun. *Die Bankettszene: Entwicklung eines "überzeitlichen" Bildmotivs in Mesopotamien von der Frühdynastischen bis zur Akkad-Zeit; Band 1+2*. Wiesbaden: Steiner, 1983, 584+41p (*Freiburger altorientalische Studien*, 11)

- SJÖBERG, Åke W. Zu einigen Verwandtschaftsbezeichnungen im Sumerischen. In: EDZARD, Dietz Otto (org.) *Heidelberger Studien zum Alten Orient: Adam Falkenstein zum 17. September 1966*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1967, p.201-231
- STEINKELLER, Piotr. More on the Ur III royal wives. In: *Acta sumerologica*, 3. Tóquio: Middle Eastern Center in Japan, 1981, p.77-92
- STEINKELLER, Piotr. Early Political Development in Mesopotamia and the Origins of the Sargonic Empire. In: LIVERANI, Mario (org.). *Akkad, the First World Empire: Structure, Ideology, Traditions*. Pádua: Sargon, 1993, p.107-130 (History of the ancient Near East Studies, 5)
- STEINKELLER, Piotr. On Rulers, Priests and Sacred marriage: Tracing the Evolution of Early Sumerian Kingship. In: WATANABE, Kazuko (org.). *Priests and Officials in the Ancient Near East. Papers of the second Colloquium on the Ancient Near East – The City and its Life, held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo) March 22-24, 1996*. Heidelberg: Winter, 1999, p.232-253
- STEINKELLER, Piotr. Inanna's Archaic Symbol. In: BRAUN, Jan; LYCZKOWSKA, Krystyna; POPKO, Maciej; STEINKELLER, Piotr (org.). *Written on clay and stone: Ancient Near Eastern studies presented to Krystyna Szarzyńska on the occasion of her 80th birthday*. Varsóvia: Agade, 1998, p.87-100
- STONE, Elizabeth C. The development of cities in Ancient Mesopotamia. In: SASSON, Jack M. (org.). *Civilizations of the Ancient Near East*, 1. Nova Iorque: Scribner, 1995, p.235-248
- STRECK, Michael P. Ninurta/Ningirsu. In: EDZARD, Dietz Otto (org.). *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, 7. Berlin: de Gruyter, 2001, p.512-522
- SZARZYŃSKA, Krystyna. Names of Temples in the Archaic Texts from Uruk. In: *Acta Sumerologica*, 14. Tóquio: Middle Eastern Center in Japan, 1992, p.269-287
- SZARZYŃSKA, Krystyna. Offerings for the Goddess Inanna in Archaic Uruk. In: *Revue d'Assyriologie*, 87. Paris: Gabalda, 1993, p.7-29
- SZARZYŃSKA, Krystyna. The Cult of the Goddess Inana in Archaic Uruk. In: *NIN: Journal of Gender Studies in Antiquity*, 1. Leiden: Brill, 2000, p.63-74
- TALLQVIST, Knut Leonard. *Akkadische Götterepitheta*. Helsinki: Akat. Kirjakauppa, 1938, 521p
- TINNEY, Steve. Notes on Sumerian sexual lyric. In: *Journal of Near Eastern studies*, 59,1. Chicago: University of Chicago Press, 2000, p.23-30
- VANSTIPHOUT, Herman L. J. Inanna/Ishtar as a Figure of Controversy. In: KIPPENBERG, Hans G. (org.). *Struggles of Gods*. Berlin: Mouton, 1984, p.225-237 (Religion and Reason, 31)
- VANSTIPHOUT, Herman L. J. Once again: sex and weaving. In: *NABU: Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*, 2. Paris: Gabalda, 1990, p.45-46
- VANSTIPHOUT, Herman L. J. The Mesopotamian Debate Poems. A General Presentation (Part I). In: *Acta Sumerologica*, 12. Tóquio: Middle Eastern Center in Japan, 1990, p. 271-318
- VANSTIPHOUT, Herman L. J. The Mesopotamian Debate Poems. A General Presentation (Part II). In: *Acta Sumerologica*, 14. Tóquio: Middle Eastern Center in Japan. 1990, p. 339-367
- VANSTIPHOUT, Herman L. J. The matter of Aratta: an overview. In: *Orientalia Lovaniensia periodica*, 26. Leuven: Peeters, 1995, p.5-20
- VANSTIPHOUT, Herman L. J. Reflections on the Dream of Lugalbanda: A typological and interpretative analysis of LH 322-365. In: PROSECKÝ, Jiří. *Intellectual Life of the Ancient Near East: Papers Presented at the 43rd Rencontre Assyriologique Internationale Prague, July 1-5, 1996*. Praga: Academy of Sciences of the Czech Republic, Oriental Institut, 1998, p.397-412 (Comptes rendus des Rencontres Assyriologiques Internationales, 43)
- VANSTIPHOUT, Herman L. J.; VOGELZANG, Marianna E. (org.). *Mesopotamian poetic language: Sumerian and Akkadian*, 2. Leiden: Brill 1996, 254p
- VERARDI, Virginia. Le rôle du banquet en Mesopotamie. In: TALON, Philippe; VAN DER STEDE, Véronique (org.). *Si un homme...: textes offerts en hommage à André Finet*. Turnhout: Brepols, 2005, p.165-184

- VOLK, Konrad. *Inanna und Sukaletuda: zur historisch-politischen Deutung eines sumerischen Literaturwerks*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1995, 227p (SANTAG, 3)
- WAETZOLDT, Hartmut. Review of Farber 1973. In: *Bibliotheca orientalis*, 32. Leiden: Universiteit Leiden, 1975, p.382-384
- WATSON, Wilfried G. E. Review of Alster 1972. In: *Scripture bulletin*, 84. Birmingham: Catholic Biblical Association, 1975, p.20-22
- WEADOCK, Penelope N. The giparu at Ur. In: *Iraq*, 37. Londres: British School of Archaeology in Iraq, 1975, p.101-137
- WESTENHOLZ, Joan Goodnick. Enheduanna, En-priestess, hen of Nanna, spouse of Nanna. In: BEHRENS, Hermann; LODING, Darlene; ROTH, Martha Tobi (org.). *DUMU-E2-DUB-BA-A: Studies in Honor of Ake W. Sjöberg*. Philadelphia: University Museum, 1989, p.539-556 (Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Found, 11)
- WESTENHOLZ, Joan Goodnick. Tamar, *q̄d̄š...*, *qadištu*, and sacred prostitution in Mesopotamia. In: *Harvard theological review*, 82. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p.245-265
- WESTENHOLZ, Joan Goodnick. The clergy of Nippur: the priestess of Enlil. In: ELLIS, Maria de Jong (org.). *Nippur at the centennial: Papers read at the 35th Rencontre Assyriologique Internationale, Philadelphia, 1988*. Philadelphia: University Museum, 1992, p.297-31 (Comptes rendus des Rencontres Assyriologiques Internationales, 35)
- WESTENHOLZ, Joan. Love lyrics from the Ancient Near East. In: SASSON, Jack M. (org.). *Civilizations of the Ancient Near East*, 4. Nova lorque: Scribner, 1995, p.2471-2484
- WESTENHOLZ, Joan Goodnick. Nanaya: lady of mystery. In: FINKEL, Irving L.; GELLER, Markham J. (org.). *Sumerian gods and their representations*. Groningen: Styx, 1997, p.57-84 (Cuneiform Monographs, 7)
- WESTENHOLZ, Joan Goodnick. In the shadow of the muses: a view of Akkadian literature. In: *Journal of the American Oriental Society*, 119. Baltimore: American Oriental Society, 1999, p.80-87
- WESTENHOLZ, Joan Goodnick. King by love of Inanna: an image of female empowerment? In: *NIN: Journal of Gender Studies in Antiquity*, 1. Leiden: Brill, 2000, p.75-89
- WILCKE, Claus. Inanna/Ishtar (Mesopotamien) A: Philologisch. In: EDZARD, Dietz Otto *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, 5. Berlim: de Gruyter, 1976, p.74-86
- WILCKE, Claus. Politische Opposition nach sumerischen Quellen: der Konflikt zwischen Königtum und Ratsversammlung. Literaturwerke als politische Tendenzschriften. In: FINET, André (org.). *La voix de l'opposition en Mésopotamie: Colloque organisé par l'Institut des Hautes Etudes de Belgique 19 et 20 mars 1973*. Bruxelles: Institut des Hautes Etudes de Belgique, 1973, p.37-65
- WILHELM, Gernot. *Die Orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch. 1. internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft, 9-10. Mai 1996 in Halle/Saale*. Saarbrücken: SVD, 1997, 409p (Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft, 1)
- WILLIAMS-FORTE, Elizabeth. Annotations of the art. In: WOLKSTEIN, Diane; KRAMER, Samuel Noah (org.). *Inanna, queen of heaven and earth: her stories and hymns from Sumer*. Nova lorque: Harper & Row, 1983, p.174-199
- WILHELM, Gernot. Der "Mann im Netzrock" und kultische Nacktheit. In: MEYER, Jan-Waalke; NOVÁK, Mirko (org.) *Beiträge zur Vorderasiatischen Archäologie: Winfried Orthmann gewidmet*. Frankfurt: Archäologisches Institut der Universität, 2001, p.478-483
- WILSON, Kinnier J. V. *The Rebel Lands: an investigation on the origin of early Mesopotamian mythology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, 150p (University of Cambridge Oriental publications, 29)
- WINTER, Irene J. Women in Public: The disk of Enheduanna, the beginning of the office of En-priestess, the weight of the visual evidence. In: DURAND, Jean-Marie (org.). *La femme dans le Proche-Orient Antique*. Paris: Recherches sur les Civilisations, 1987, p.189-201 (Compte rendus des Rencontres Assyriologiques Internationales, 33)

- WINTER, Irene J. The King and the Cup: Iconography of the Royal Presentation Scene on Ur III Seals. In: KELLY-BUCCELLATI, Marilyn (org.). *Insight through Image: Studies in Honor of Edith Porada*. Malibu: Undena, 1988, p.253-268, t.61-64 (Bibliotheca Mesopotamica, 21)
- WINTER, Irene J. "Idols of the King": royal images as recipients of ritual action in ancient Mesopotamia. In: *Journal of Ritual Studies*, 6. Pittsburgh: University of Pittsburgh, p.13-42
- WOOLLEY, Leonard. Excavations at Ur 1923-1924. In: *The Antiquaries journal*, 5. Londres: British Museum Press, 1925, p.1-20
- WOOLEY, Leonard. *Excavations at Ur: record of a twelve year's work*. Londres: Benn, 1954, 264p
- WRIGHT, Henry T.; JOHNSON, Gregory. Population, exchange, and early state formation in southwestern Iran. In: *American Anthropologist*, 77. Arlington: American Anthropologist Association, 1975, p.267-289
- ZETTLER, Richard L. *The Ur III temple of Inanna at Nippur: the operation and organization of urban religious institutions in Mesopotamia in the late third millenium B.C.* Berlim: Reimer, 1992, 303p (Berliner Beiträge zum Vorderen Orient, 11)
- ZIMMERN, Heinrich. Der Schenkenliebeszauber. In: *Zeitschrift für Assyriologie*, 32. Berlim: de Gruyter, 1918/19, p.164-184

1. Subsídios de História e Geografia

1.1 Quadro Cronológico da Suméria e dos primeiros Períodos Babilônicos

(Cf. os Itens 1.2 e 1.3.2 da Tese)

8000-4000 1. Período Neolítico (PN)

8000-6500	Neolítico acerâmico (seguido pelas fases do neolítico cerâmico)
6000-5000	Período de Hassuna e de Samarra (PHS) – Mesopotâmia setentrional
5000-4500	Período de Halaf (PH)
5000-4000	Período de Ubaid (PUB)

4000-2900 2. Período de Uruk (PU)

4000-3500	Período Uruk Inicial (PUI)
3500-3200	Período Uruk Médio (PUM)
3200-3000	Período Uruk Tardio (PUT)
3000-2900	Período de Ġemdet Nasr (PĠN)

2900-2350 3. Período Dinástico Inicial (PDI)

2900-2650	Período Dinástico Inicial I (PDI I)
2650-2550	Período Dinástico Inicial II (PDI II)
2550-2350	Período Dinástico Inicial III (PDI III):

O sistema “x + y” indica em “x” o nome do soberano e em “y” o(s) nome(s) de sua(s) esposa(s).

O asterisco indica os nomes das sumo sacerdotisas de Ur.

	Umma	Uruk	Lagaš / Girsu	Ur	Adab
Illa		(Gilgameš) (Enmerkar) (Lugalbanda)			
IIlb			<i>Dinastia de Umanše:</i>	Meskiagnuna + Gansamanu <i>1ª Dinastia, de Kalam:</i> <i>(Ignoramos onde se encaixa a rainha Puabī)</i> Aüngdu (Akalamdug) + Ašusikildiġir Mesungdu (Meskalamdu) Mesanepada + Nugig + Ninbanda	Lugalanemundu
2550	Enlilgi Uš Enakalle	Melamana Lugalkitun (Elilin)	Umanše + Menbaraäbzu Akurgal Eanatum Enanatum I + Ašumeēren	 Aānepada	
2450	Urlumma Gišakidu + Baraīmun ^x Ukuš	Enšakušana Lugalkinešdudu Lugalkisalsi Lugalure	Entemena +Ninhilisug Enanatum II Enentarzi + Dimtur Lugalanda + Baranamtara Urukagina ^{xx} + Šagšag	 (sob Lugalkinešdudu?)	Lugaldalu Meskigal+Ninizkimti
2380	Lugalzagesi:	<i>submeteu Uruk</i>	<i>e Lagaš / Girsu</i>	<i>e Ur (?)</i>	

^x Baraīmun era filha de um rei anterior, possivelmente de Urlumma.

^{xx} Forma convencional e mais divulgada do nome; forma mais correta: Uruīnimgina.

2350-2200 4. Período da Dinastia Sargônica (PDS)

2334-2279	Sargão + Tašlultum	}	* Enheduana
2278-2270	Rimuš (filho de Sargão)		
2269-2255	Maništušu (filho de Sargão)		
2254-2218	Naramsin		* Enmenana
2217-2193	Šarkališarri + Tutašarlibiš		

2193-2112 5. Período dos Gutis (PG) (Dados incompletos: Eridupizir em Gutium, [...])

	Lagaš	Ur (sumo sacerdotisa)	Uruk
2160	??? Inimku	Enmenana (filha de ?)	
2150	Urbaba (Urbaú) + ? (tinham pelo menos 4 filhas)		Urgigir Kudda
2140	Gudea + Ninalla (filha de Urbaba) e Nininimgina	Enanepadda (filha de Urbaba)	Puzurili Urutu Lugalmelam Utuheğal
2119	Urningirsu (filho de Gudea e ?) Pirigme (filho de Urningirsu) Urgar + ? (filha de Urbaba) e Nininimgina (filha de Inimku) Namahani (filho de Urgar e Inimku?) + ? (filha de Urbaba)		

2112-2004 6. Período da Terceira Dinastia de Ur (Ur III)

2112-2095	Urnammu (filho de Utuheğal) + Watartum	* Enirgalana
2094-2047	Šulgi + Šulgišimti, Taramuram, Eaniša, Gemeninlila, Taddiništar, Ninkalla, ME.Ea, Šugur	* Enirziana
2046-2038	Amarsin + Abisimti, Kubatum, Puzuruša, Udaädzenaäd, ?-natum	
2037-2029	Šusin + Mama, Kubatum	
2028-2004	Ibbisin + Gemeenlila	

2004-2000 7. Período dos Amoritas (PA)

2000-1800 8. Período Babilônico Antigo (PBA)

	Isin		Larsa		Uruk
2017-1985	Išbierra	2025-2005	Naplanum		
1984-1975	Šuilišu	2004-1977	Emisum		
1974-1954	Idindagan	1967-1942	Samium		
1953-1935	Išmedagan	1941-1933	Zabaya		
1934-1924	Lipitištar	1932-1906	Gungunum		
1923-1896	Urninurta	1905-1895	Abisare		
1895-1874	Bursin	1894-1866	Sumuel		
1873-1869	Lipitenlil				
1868-1861	Erraïmitti	1865-1850	Nuradad		Sinkašid
1860-1837	Enlilbani	1849-1843	Sinidinam		Sineribam
1836-1834	Zambyia	1842-1841	Sineribam		Singamil
1833-1831	Iterpiša	1840-1836	Siniqišam		Anam
1830-1828	Urdukuga	1835	Silliadad		Irdanene
1827-1817	Sinmagir	1834-1823	Waradsin		Rimanum
1816-1794	Damiqilišu	1822-1763	Rimsin I	-1802	Nabiilišu
		1740-1736	Rimsin II		

1800-1600 9. Período da 1ª Dinastia da Babilônia (1ª DB)

1792-1750	Hamurabi

1749-1712	Samsuiluna
1711-1684	Abiēšu
1683-1647	Amiditana
1646-1626	Amisaduqa
1625-1595	Samsuditana

1600-1200 10. Período dos Hetitas e Cassitas: 1600-1150 (PHC)

1.2 Planta de Uruk

(Mescla de camadas de todos os períodos, com destaque para o PU; cf. LLOYD, 48)



1.3 Quadro Cronológico da Cidade de Uruk

(Camadas arqueológicas e seus principais achados; cf. os Itens 1.3.2-1.3.4 da Tese)

4500-4000 Período de Ubaid (PUB)

XVIII-XVI	Cerâmica
XVII	Fichas de barro
XI	Ferramentas de metal; pedra calcária e obsidiana importadas
XVI-X	Desaparecimento gradual da cultura material de Ubaid, desde XI: início da cultura de Proto-Uruk e do PUI

4000-2900 Período de Uruk (PU)

Templos sucessivos no Complexo Ocidental (evidências precárias)

4000-3500 Período Uruk Inicial (PUI)

X	Templo I e Templo II, abaixo do posterior Edifício de Pedras
IX	Tigelas biseladas: a partir dessa camada, sempre encontradas em massa
VII 3600	Selos cilíndricos

3500-3200 Período Uruk Médio (PUM)

Eana:

VI	Camadas não escavadas
V 3400	Primeira camada escavada da Eana “Conjunto 1 da Eana”: Templo de Cones de Pedra (= <i>Steinstifttempel</i> , Templo dos Mosaicos) Edifício de Pedras (= <i>Steingebäude</i> , “Cenotáfio”) frente ao Complexo Ocidental Templo de Calcário

3200-3000 Período Uruk Tardio (PUT)

IVd-b	Primeiros tabletes com escrita proto-cuneiforme, entre eles: Tabletes que mencionam “Inana <i>kur</i> ” Templos (A, B, C, D, E, F, G) - primeiro uso de tijolos finos tipo <i>riemchen</i>
IVc	Sagão das Colunas Redondas (= <i>Rundpfeilerhalle</i> , <i>Pillar Hall</i>)
IVb	“Conjunto 2 da Eana”: Abandono do Templo de Cones de Pedra; nivelção dos Templos B, E, F Período clássico, amplo uso do tijolo fino tipo <i>riemchen</i> : Preservação e/ou reforma dos Templos A, C, D, G Construção de dois complexos murados (sudeste: maior; noroeste: menor) Sudeste: Pátio dos Mosaicos (= Templo das Colunas) Templos e/ou residências do pessoal cúltico Edifício Quadrado Extremidade oeste: Templo dos Mosaicos Cônicos (= <i>Stone Cone Mosaics</i>)

IVa 3200	“Conjunto 3 da Eana”: Plano modificado: novos edifícios sobre os alicerces dos antigos

	Templo D restaurado (= “novo Templo D”; maior edifício do Conjunto) Primeiro complexo ao noroeste dele: Templo C (conforme forma anterior) Sagão das Colunas Grande Pátio com reservatórios de água Segundo complexo ao noroeste: Edifício <i>Riemchen</i> (substitui o Templo dos Mosaicos Cônicos) Templo ou Palácio E (= Edifício das Quatro Salas, Palácio de Recepção) Edifício de Sagão (= <i>Hallenbau</i>) Templo Vermelho Tabletes que mencionam “Inana Principesca”
Fim de IVa:	Nivelção de todo o complexo da Eana
3000-2900	Período de Gêmdet Nasr (PGN)
III	“Conjunto 4 da Eana”: Nova estrutura de todo o complexo – murado, todos os edifícios de tijolos finos:
IIIc-b	Terraço A Edifícios (templos e palácios, seus restos arqueológicos são precários) Áreas de pátios em torno do terraço <i>Terracottas</i> da parede do Templo Vermelho (?) Tabletes que mencionam “Inana Vênus” Pátio dos Sacríficos (numerosos lugares para sacrifícios) Edifício “Labirinto” ao sul do terraço
IIIa	Terraço B (versão ampliada do Terraço A, agora em forma de L) Edifício M Tesouro Coletivo (= <i>Sammelfund</i>), inclusive o “Vaso de Uruk” (no Edifício M)
II-I/5	Sem maiores modificações
	Complexo Ocidental: Templo Branco (= <i>White Temple</i>), sobre um terraço de 11m de altura
2900-2350	Período Dinástico Inicial (PDI)
2900-2650	Período Dinástico Inicial I (PDI I)
	Complexo Ocidental: Fase A Templo Branco: portas fechadas com tijolos, todo o templo foi enchido de tijolos Enterro do terraço e do templo no novo terraço único
	Eana: “Conjunto 5, Grande Eana” I/4 Nivelção de todos os edifícios Novo terraço único de 330.000 m³, unindo o Complexo Ocidental e a Eana Templo, pela primeira vez na Eana do tipo “templo sobre terraço” Duas áreas de grandes pátios ao sudeste e nordeste
2650-2212	PDI II-III, PDS, PG
	Nada preservado na área central da cidade (nivelada por Urnammu)
2112-2004	Período da Terceira Dinastia de Ur (Ur III)
	Eana: zigurate de Urnammu

Sucessivos templos sobre o zigurate

- 2004 >** **Períodos Pós-sumérios (seleção de edifícios mencionados na Tese)**
 Templos sucessivos de Inana e An, Templos sucessivos de Ištar
- séc. 3** **Período Selêucida:**
 Templos de Ištar
 Templo Bit Reš (no local do “Complexo Oriental”)

2. Subsídios de Literatura

2.1 Literatura Suméria conforme o “Catálogo Completo” do ETCSL (etcsl.orinst.ox.ac.uk/index.html)

- Número com asterisco (*): ainda não editado
 Número e título em negrito: protagonismo ou papel importante de Inana
 Número em negrito: menção a Inana
 Título em colchetes: opção minha

A lista aqui apresentada reproduz fielmente a sequência conforme o Catálogo;
 casos de falta de lógica devem-se a remanejamentos temáticos dentro do próprio Catálogo.

0. Antigos Catálogos de Literatura

- 0.1.1 Catálogo de Ur III, de Nipur (N1)
- 0.1.2 Catálogo de Ur III, em Yale (Y1)
- 0.2.01 Catálogo do POB, de Nipur (N2)
- 0.2.02 Catálogo do POB, no Louvre (L)
- 0.2.03 Catálogo do POB, de Ur (U1)
- 0.2.04 Catálogo do POB, de Ur (U2)
- 0.2.05 Catálogo do POB, de Ur (U3)
- 0.2.06 Catálogo do POB, de Nipur (N3)
- 0.2.07 Catálogo do POB, de Zimbar (B1)
- 0.2.08 Catálogo do POB, de Nipur (N4)
- 0.2.11 Catálogo do POB, na Andrews University (B4)
- 0.2.12** Catálogo do POB, em Yale (Y2)
- 0.2.13 Catálogo do POB, de Nipur (N6)

1. Narrativas e composições mitológicas

Narrativas realçando divindades

1.1 Enki

- 1.1.1 Enki e Ninhursag
- 1.1.2 Enki e Ninmah
- 1.1.3 **Enki e a ordem do Mundo [mito encaixado: Inana e a Ordem do Mundo]**

1.1.4 Viagem de Enki a Nipur

1.2 Enlil

- 1.2.1 Enlil e Ninlil
- 1.2.2 Enlil e Sud

1.3 Inana

1.3.1 Inana e Enki [Inana e os Me]

1.3.2 Inana e Ebi_h

1.3.3 Inana e Šukaletuda

1.3.4 Inana e Gudam

1.3.5 Inana e An

1.4 Inana e Dumuzi

1.4.1 Descida de Inana ao Inframundo [Inana e o inframundo]

1.4.1.1 Dumuzi e Ĝeštinana [Inana entrega Dumuzi ao inframundo]

1.4.1.3 Dumuzi e suas irmãs

1.4.3 Sonho de Dumuzi

1.4.4 Inana e Bilulu (*ulila* para Inana)

1.5 Nana-Sin

1.5.1 Viagem de Nana-Sin a Nipur

1.6 Ninurta

1.6.1 Volta de Ninurta a Nipur: um *šir.gida* a Ninurta

1.6.2 Façanhas de Ninurta: um *ši.sud* (?) a Ninurta

1.6.3 Ninurta e a tartaruga

1.6.4* Os campos de Ninurta

1.7 Outras

1.7.1 Casamento de Martu

1.7.2* Ninĝišzida e Ninazimua

1.7.3 Viagem de Ninĝišzida ao Inframundo

1.7.4 História do dilúvio

1.7.5* Criação da humanidade

1.7.6 Como o cereal chegou à Suméria

1.7.7 **O capim šumunda [Inana e o Capim Šumunda]**

1.7.8 Viagem de Pabilsag a Nipur

1.7.9* Damu e sua irmã

1.7.10* Fragmento cosmogônico

1.8 Narrativas realçando heróis

1.8.1 Gilgameš

1.8.1.1 Gilgameš e Aga

1.8.1.2 **Gilgameš e o Touro do Céu [Inana e o Touro do Céu]**

1.8.1.3 Morte de Gilgameš

1.8.1.4 **Gilgameš, Enkidu e o Inframundo [Primeira parte: Inana e a Árvore Hulupu]**

1.8.1.5.1 Gilgameš e Huwawa (Versão B)

1.8.1.5 Gilgameš e Huwawa (Versão A)

1.8.1.a* Fragmento de Gilgameš

1.8.1.b* Fragmento que elenca Gilgameš entre as divindades

- 1.8.2 Lugalbanda e Enmerkar
- 1.8.2.1 **Lugalbanda na caverna**
- 1.8.2.2 **Lugalbanda e o Pássaro Anzu**
- 1.8.2.3 **Enmerkar e o Senhor de Aratta**
- 1.8.2.4 **Enmerkar e Ensuhgirana**
- 1.8.2.5* Narrativa de Enmerkar
- 1.8.3 Outras
- 1.8.3.1* Lenda de Adapa

2. Composições com fundo histórico e poesia de louvor real (Ur III – 1ª DB)

- Composições com fundo histórico
- 2.1 Listas de reis e outras composições
- 2.1.1 Lista dos Reis Sumérios
- 2.1.2 Governantes de Lagaš
- 2.1.3 História dos Tummal
- 2.1.4 Sargão e Urzababa
- 2.1.5 Maldição de Acad
- 2.1.6 Vitória de Utuhegal
- 2.1.7 Construção do templo de Ninĝirsu (Cilindros A e B de Gudea)
- 2.2 Lamentações por cidades
- 2.2.2 Lamentação por Urim
- 2.2.3 Lamentação pela Suméria e por Ur
- 2.2.4 Lamentação por Nipur
- 2.2.5 Lamentação por Uruk
- 2.2.6 Lamentação por Eridu
- 2.3 Poesia de louvor real e hinos a divindades em nome de governantes
- 2.3.1 Lagaš: Luma
- 2.3.1 *Adab* a Baú, em nome de Luma (Luma A)
- 2.3.2 Lagaš: Gudea
- 2.3.2 *Tigi* a Baú, em nome de Gudea (Gudea A)
- 2.4.1 Ur III: Urnammu
- 2.4.1.1 Morte de Urnammu (Ur-Namma A) [Lamentação de Watartum]
- 2.4.1.2 *Tigi* a Enlil, para Urnammu (Ur-Namma B)
- 2.4.1.3 Poema de louvor de Urnammu (Ur-Namma C)
- 2.4.1.4 Urnammu, o cavador de canais (Ur-Namma D)
- 2.4.1.5 *Šir.namšub* (?) a Nana, em nome de Urnammu (Ur-Namma E)
- 2.4.1.6 *Šir.namšub* a Nana, em nome de Urnammu (Ur-Namma F)
- 2.4.1.7 *Balbale* a Enlil, em nome de Urnammu (Ur-Namma G)
- 2.4.1.8 Poema de louvor de Urnammu (Ur-Namma H)
- 2.4.1.a Poema de louvor de Urnammu (Ur-Namma I)
- 2.4.1.b* Poema de louvor de Urnammu (Ur-Namma J)
- 2.4.2 Šulgi
- 2.4.2.01 Poema de louvor de Šulgi (Šulgi A)
- 2.4.2.02 Poema de louvor de Šulgi (Šulgi B)
- 2.4.2.03 Poema de louvor de Šulgi (Šulgi C)
- 2.4.2.04 Poema de louvor de Šulgi (Šulgi D)
- 2.4.2.05 Poema de louvor de Šulgi (Šulgi E)
- 2.4.2.06* Hino a Nana, em nome de Šulgi (Šulgi F)
- 2.4.2.07 *Adab* a Enlil, em nome de Šulgi (Šulgi G)

- 2.4.2.08* *Adab*, em nome de Šulgi (Šulgi H)
 2.4.2.11* Poema de louvor, em nome de Šulgi (Šulgi K)
 2.4.2.12 *Tigi* (?), em nome de Šulgi (Šulgi L)
 2.4.2.13* *Adab*, em nome de Šulgi (Šulgi M)
 2.4.2.14 Canção de ninar para um filho de Šulgi (Šulgi N)
 [Canção de ninar de Šulgisimti, para seu filho Amarsin]
 2.4.2.15 Poema de louvor de Šulgi (Šulgi O)
 2.4.2.16 Poema de louvor de Šulgi (Šulgi P)
 2.4.2.17 *Adab* (?) a Utu, em nome de Šulgi (Šulgi Q)
 2.4.2.18 A barcaça de Šulgi e Ninlil: um *tigi* (?) a Ninlil (Šulgi R)
 2.4.2.19* *Šir.namerima*, em nome de Šulgi (Šulgi)
 2.4.2.20 *Tigi* a Ninurta, em nome de Šulgi (Šulgi T)
 2.4.2.21 *Adab* (?) a Nergal, em nome de Šulgi (?) (Šulgi U)
 2.4.2.22 Dedicção de uma estátua (Šulgi V)
 2.4.2.23 Poema de louvor de Šulgi (Šulgi W)
 2.4.2.24 Poema de louvor de Šulgi (Šulgi X)
 2.4.2.25 Poema de louvor de Šulgi (Šulgi Y)
 2.4.2.26 Canção de amor de Šulgi (Šulgi Z)
 2.4.2.a Canção de Šulgi
 2.4.2.b Poema de louvor de Šulgi:
 2.4.2.c* *Tigi* a Enki, em nome de Šulgi
 2.4.2.d* Fragmento de Šulgi
 2.4.2.e* Fragmento de Šulgi
 2.4.2.f* Poema de louvor de Šulgi
 2.4.2.g* Poema de louvor de Šulgi
 2.4.2.h* Poema de louvor de Šulgi
 2.4.3 Amarsin
 2.4.3.1 Amarsin e o templo de Enki (Amar-Suena A)
 2.4.4 Šusin
 2.4.4.1 *Balbale* a Baú, em nome de Šusin (Šu-Suen A)
 2.4.4.2 ***Balbale* a Inana, em nome de Šusin (Šu-Suen B)**
 2.4.4.3 ***Balbale* a Inana, em nome de Šusin (Šu-Suen C)**
 2.4.4.4 *Tigi* (?) a Ninurta, em nome de Šusin (Šu-Suen D)
 2.4.4.5 *Adab* a An, em nome de Šusin (Šu-Suen E)
 2.4.4.6 *Adab* (?) a Suen, em nome de Šusin (Šu-Suen F)
 2.4.4.9 Poema de louvor de Šusin (Šusin I)
 2.4.4.a Hino, em nome de Šusin
 2.4.5 Ibbisin
 2.4.5.1 *Tigi* a Suen, em nome de Ibbisin (Ibbi-Suen A)
 2.4.5.2 *Šir.namgala* a Mešlamtea e Lugalera, em nome de Ibbisin (Ibbi-Suen B)
 2.4.5.3 *Adab* a Sin, em nome de Ibbisin (Ibbi-Suen C)
 2.4.5.4 *Ululumama* a Sin, em nome de Ibbisin (Ibbi-Suen D)
 2.4.5.5 Hino a Sin, em nome de Ibbisin (Ibbi-Suen E)
 2.5 Dinastia de Isin
 2.5.1 Išbierra
 2.5.1.1* Poema de louvor de Išbierra (Išbi-Erra A)
 2.5.1.2 Išbierra e Kindatu (Išbi-Erra B)
 2.5.1.3 ***Tigi* a Nanaya, em nome de Išbierra (Išbi-Erra C)**
 2.5.1.4 Hino a Ninisina, em nome de Išbierra (Išbi-Erra D)
 2.5.1.5* Hino a Nisaba, em nome de Išbierra (Išbi-Erra E)

- 2.5.1.6* *Adab* a Ninšubur, em nome de Išbiērra (Išbi-Erra F)
- 2.5.1.7* Poema de louvor de Išbiērra (Išbi-Erra G)
- 2.5.1.8* Poema de louvor de Išbiērra (Išbi-Erra H)
- 2.5.1.a* Fragmento de Išbiērra
- 2.5.1.b* Fragmento de Išbiērra
- 2.5.2 Šuilišu
 - 2.5.2.1 *Adab* a Nergal, em nome de Šuilišu (Šu-ilīšu A)
 - 2.5.2.2* *Adab* (?) a An, em nome de Šuilišu (Šu-ilīšu B)
 - 2.5.2.3 *Adab* para Šuilišu (Šu-ilīšu C)
- 2.5.3 Idindagan
 - 2.5.3.1 **Šir.namursaġa a Ninsiana, em nome de Idindagan (Iddin-Dagan A)**
 - 2.5.3.2 Poema de louvor de Idindagan (Iddin-Dagan B)
 - 2.5.3.3 *Adab* a Ningublaga, em nome de Idindagan (Iddin-Dagan C)
 - 2.5.3.4 *Šir-namerima* (?), em nome de Idindagan (Iddin-Dagan D)
- 2.5.4 Išmedagan
 - 2.5.4.01 **Poema de louvor, de Išmedagan (Išme-Dagan A + V)**
 - 2.5.4.02 *Adab* a Baú, em nome de Išme-Dagan (Išme-Dagan B)
 - 2.5.4.03 Hino a Nipur e Išmedagan (Išme-Dagan C)
 - 2.5.4.04 *Adab* (?) a Enki, em nome de Išmedagan (Išme-Dagan D)
 - 2.5.4.05 *Balbale* a Enki, em nome de Išmedagan (Išme-Dagan E)
 - 2.5.4.06 *Adab* (?) a Enlil, em nome de Išmedagan (Išme-Dagan Fa)
 - 2.5.4.06.1 *Adab* (?) a Enlil, em nome de Išmedagan (Išme-Dagan Fb)
 - 2.5.4.08 *Adab* a Enlil, em nome de Išmedagan (Išme-Dagan H)
 - 2.5.4.09 Išmedagan e a carruagem de Enlil: um *tigi* a Enlil (Išme-Dagan I)
 - 2.5.4.10 **Cântico de amor de Išmedagan (Išme-Dagan J)**
 - 2.5.4.11 **Hino a Inana, em nome de Išmedagan (Išme-Dagan K)**
 - 2.5.4.12* *Adab* a Inana, em nome de Išmedagan (Išme-Dagan L)
 - 2.5.4.13 *Adab* a Nana, em nome de Išmedagan (Išme-Dagan M)
 - 2.5.4.14* *Adab* (?) a Nergal, em nome de Išmedagan (Išme-Dagan N)
 - 2.5.4.15 *Tigi* (?) a Ninurta, em nome de Išmedagan (Išme-Dagan O)
 - 2.5.4.16 *Adab* (?) a Ninurta, em nome de Išmedagan (Išme-Dagan P)
 - 2.5.4.17 *Adab* (?) a Nuska, em nome de Išmedagan (Išme-Dagan Q)
 - 2.5.4.18* Hino a Damu, em nome de Išmedagan (Išme-Dagan R)
 - 2.5.4.19 Dedicção de uma estátua (Išme-Dagan S)
 - 2.5.4.20* Hino a Nergal, em nome de Išmedagan (Išme-Dagan T)
 - 2.5.4.21 *Adab* a Dagan (?), em nome de Išme-Dagan (Išme-Dagan U)
 - 2.5.4.23 Hino a Nipur e Išmedagan (Išme-Dagan W)
 - 2.5.4.24 Hino a Enki (?), em nome de Išmedagan (Išme-Dagan X)
 - 2.5.4.25* *Tigi* a Inana, em nome de Išmedagan (Išme-Dagan Y)
 - 2.5.4.26* Poema de Išmedagan (Išme-Dagan Z)
 - 2.5.4.27 Poema de louvor de Išmedagan (Išme-Dagan AA)
 - 2.5.4.28 Poema de Išmedagan (Išme-Dagan AB)
 - 2.5.4.29 Hino a Ninurta, em nome de Išme-Dagan
 - 2.5.4.a **Hino a Inana, por Išmedagan**
 - 2.5.4.b Hino a Enki, em nome de Išmedagan
- 2.5.5 Lipitištar
 - 2.5.5.1 **Hino de louvor de Lipitištar (Lipit-Eštar A)**
 - 2.5.5.2 **Hino de louvor de Lipitištar (Lipit-Eštar B)**
 - 2.5.5.3 *Adab* a An, em nome de Lipitištar (Lipit-Eštar C)
 - 2.5.5.4 *Adab* a Ninurta, em nome de Lipitištar (Lipit-Eštar D)

- 2.5.5.5 *Šir.namgala* a Ninisina, em nome de Lipitištar (Lipit-Eštar E)
- 2.5.5.8 *Ua.i* a Inana, em nome de Lipitištar (Lipit-Eštar H)**
 - 2.5.6 Urninurta
 - 2.5.6.1 *Ši.namgala* (?) a Inana, em nome de Urninurta (Ur-Ninurta A)**
 - 2.5.6.2 *Tigi* a Enki, em nome de Urninurta (Ur-Ninurta B)
 - 2.5.6.3 *Adab* a Ninurta, em nome de Urninurta (Ur-Ninurta C)
 - 2.5.6.4 *Adab* a Inana, em nome de Urninurta (Ur-Ninurta D)**
 - 2.5.6.5 *Adab* a An, em nome de Urninurta (Ur-Ninurta E)
 - 2.5.6.6 *Adab* (?) a Iškur, em nome de Urninurta (Ur-Ninurta F)
 - 2.5.6.7* Instruções de Urninurta (Ur-Ninurta G)
 - 2.5.7 Bursin
 - 2.5.7.1 *Adab* a Ninurta, em nome de Bursin (Būr-Suen A)
 - 2.5.7.2 *Adab* a Enlil, em nome de Bursin (Būr-Suen B)
 - 2.5.8 Enlilbani
 - 2.5.8.1 Poema de louvor de Enlilbani (Enlil-bāni A)
 - 2.5.8.a Fragmento de Enlilbani
 - 2.6 Dinastia de Larsa
 - 2.6.2 Gungunum
 - 2.6.2.1 *Adab* a Nanna, em nome de Gungunum (Gungunum A)
 - 2.6.2.a Hino a Nanna, em nome de Gungunum (Gungunum B)
 - 2.6.6.Sinidinam
 - 2.6.6.1 Poema de louvor de Sinidinam (Sîn-iddinam A)
 - 2.6.6.2* Poema de louvor de Sinidinam (Sîn-iddinam B)
 - 2.6.6.3* Poema de louvor de Sinidinam (Sîn-iddinam C)
 - 2.6.6.4* Poema de louvor de Sinidinam (Sîn-iddinam D)
 - 2.6.6.5 Sinidinam e Iškur (Sîn-iddinam E)
 - 2.6.6.a Composição de Sinidinam
 - 2.6.7 Siniqišam
 - 2.6.7.1 Hino a Numušda, em nome de Siniqišam (Sîn-iqīšam A)
 - 2.6.8 Waradsin
 - 2.6.8.a* Composição de Waradsin
 - 2.6.9 Rimsin
 - 2.6.9.1 Oração a Enlil, em nome de Rimsin (Rīm-Sîn A)
 - 2.6.9.2 Hino a Haia, em nome de Rimsin (Rīm-Sîn B)
 - 2.6.9.3 Oração a An, em nome de Rimsin (Rīm-Sîn C)
 - 2.6.9.4 Oração a Nanna, em nome de Rimsin (Rīm-Sîn D)
 - 2.6.9.5 Oração a Nanna, em nome de Rimsin (Rīm-Sîn E)
 - 2.6.9.6 Oração a Nanna, em nome de Rimsin (Rīm-Sîn F)
 - 2.6.9.7 Oração a Nanna, em nome de Rimsin (Rīm-Sîn G)
 - 2.6.9.8 *Adab* a Inana, em nome de Rimsin (Rīm-Sîn H)**
 - 2.6.9.a Excerto de uma a oração, em nome de Rimsin
 - 2.6.9..b* Fragmento de Rimsin
 - 2.6.9.c* Fragmento de Rimsin
 - 2.6.9.d* Fragmento de Rimsin
 - 2.7.1 Anam
 - 2.7.1.1 Poema de louvor de Anam (Anam A)
- 2.8 Primeira Dinastia da Babilônia
 - 2.8.2 Hamurabi
 - 2.8.2.1 Poema de louvor de Hamurabi (Hammu-rābi A)
 - 2.8.2.2 Oração a Enki, em nome de Hamurabi (Hammu-rābi B)

- 2.8.2.3 Poema de louvor, em nome de Hamurabi (Hammu-rābi C)
- 2.8.2.4 Oração a Asarluḫi, em nome de Hamurabi (Hammu-rābi D)
- 2.8.2.5 Oração a Hamurabi (Hammu-rābi E)
- 2.8.2.6 Oração a Inana, para Hamurabi (Hammu-rābi F)**
- 2.8.2.a* Fragmento de Hamurabi
- 2.8.2.b* Poema de louvor de Hamurabi
- 2.8.2.c* Fragmento de um poema de louvor de Hamurabi
- 2.8.3 Samsuīluna
- 2.8.3.1 Samsuīluna e Inana (Samsu-Iluna A):**
- 2.8.3.2 Oração em nome de Samsuīluna (Samsu-Iluna B)
- 2.8.3.3 Oração em nome de Samsuīluna (Samsu-Iluna C)
- 2.8.3.4 Oração em nome de Samsuīluna (Samsu-Iluna D)
- 2.8.3.5 Oração em nome de Samsuīluna (Samsu-Iluna E)
- 2.8.3.6 Hino a Enlil, em nome de Samsuīluna (Samsu-Iluna F)
- 2.8.3.7 Oração, em nome de Samsuīluna (Samsu-Iluna G)
- 2.8.3.8 Hino a Enlil, em nome de Samsuīluna (Samsu-Iluna H)
- 2.8.5 Abiēšu
- 2.8.5.1 Hino a Marduk, em nome de Abiēšu (Abī-Ešuh A)
- 2.8.5.a Poema de louvor de Abiēšu (Abī-Ešuh B)
- 2.99 Poesia de louvor e hinos, em nome de governantes desconhecidos
- 2.8.5.b Hino a Marduk, em nome de um rei
- 2.99.a* Fragmento de um poema de louvor real
- 2.99.b Fragmento de um poema de louvor real
- 2.99.c Fragmento de um poema de louvor real
- 2.99.d Fragmento de um poema de louvor real (?)
- 2.99.e* Poema de louvor de um rei não identificado

3 Cartas literárias, cartas-oração e leis

Correspondência real

3.1 Correspondência de Ur III

- 3.1.01 Carta de Aradḡu a Šulgi sobre Apillaša
- 3.1.02 Carta de Šulgi a Aradḡu sobre Apillaša
- 3.1.03 Carta de Aradḡu a Šulgi sobre obras de irrigação
- 3.1.04 Carta de Aradḡu a Šulgi sobre o país
- 3.1.05 Carta de Aradḡu a Šulgi sobre as tropas perdidas de Abaīndasa
- 3.1.06.1 Carta de Šulgi a Aradḡu sobre a carta de Abaīndasa
- 3.1.06 Carta de Aradḡu a Šulgi sobre a fortaleza Igiḡursaḡa
- 3.1.07 Carta de Puzuršulgi a Šulgi sobre o avanço do inimigo
- 3.1.08 Carta de Šulgi a Puzuršulgi sobre a fortaleza Igiḡursaḡa
- 3.1.10 Carta de Šulgi a Puzur-Šulgi sobre vias fluviais
- 3.1.11.1 Carta de Ur-DUN a Šulgi sobre Apillaša
- 3.1.11 Carta de Aradḡu (?) a Šulgi sobre bandidos e Apillaša
- 3.1.12* Carta de Amarsina (?) a Šulgi
- 3.1.13* Carta de Šulgi a Amarsina
- 3.1.13.1 Carta de Šulgi (?) a Aradḡu sobre tropas
- 3.1.13.2 Carta de Šulgi a Išbi-Er-ra sobre a compra de cereal
- 3.1.15 Carta de Šarrumbani a Šusin sobre o controle dos Martu
- 3.1.16 Carta de Šusin a Šarrumbani sobre a cavação de uma valeta
- 3.1.17 Carta de Išbiēr-ra a Ibbisin sobre a compra de cereal
- 3.1.18 Carta de Ibbisin a Išbiēr-ra sobre sua má conduta

- 3.1.19 Carta de Puzuršulgi a Ibbisin sobre a reivindicação de Isin por Išbiērra
- 3.1.20 Carta de Ibbisin a Puzuršulgi esperando a queda de Išbiērra
- 3.1.21 Carta de Abaīndasa a Šulgi sobre sua negligência

3.2 Correspondência de Isin, Larsa e outras dinastias

- 3.2.01 Carta de Sinillat a Idindagan sobre uma confrontação com os Martu
- 3.2.02 Carta de Idindagan a Sinillat sobre as tropas
- 3.2.03 Carta de Nanakiağ a Lipitištar sobre as tropas de Gungunum
- 3.2.04 Carta de Lipitištar a Nanakiağ sobre o rechaço do inimigo
- 3.2.05 Carta de Sinidinam ao deus Utu
- 3.2.05.1* Carta de Sinidinam ao deus Utu
- 3.2.05.2* Carta de Sinidinam ao deus Utu
- 3.2.06* Carta de Sinidinam à deusa Ninisina
- 3.2.07* Carta de Ninšagtapada a Rimsin
- 3.2.08* Carta de Iterpiša a uma divindade (?)
- 3.2.09* Carta de Damiqilišu ao deus Nuska (?)
- 3.2.10* Carta de Sinmuballit a um arquivista
- 3.2.11* Carta de um escriba a Zimrilim
- 3.2.a* Carta de ? a Sumulal

3.3 Outras cartas e cartas-oração

- 3.3.01** Carta de Ursaga a um rei que teme a perda da casa de seu pai
- 3.3.02 Carta de Lugalnesağe a um rei radiante como a lua
- 3.3.03 Carta de Lugalnesağe a um rei radiante como o sol
- 3.3.04 Carta de Urenlila a um governador e a um administrador de templo
- 3.3.05 Carta de um governador e de um administrador a um rei
- 3.3.06 Carta de Abatağlugalğa aos seus irmãos
- 3.3.07 Carta de Ugubi à sua mãe
- 3.3.08 Carta de Šamaštab a Ilakniid
- 3.3.09 Carta de Lugalnesağe a Enlilmassu
- 3.3.10 Carta de Inanaka à deusa Nintinuga
- 3.3.11 Carta de Iniminana a Enlilmassu
- 3.3.12 Carta de Iniminana a Lugalibila
- 3.3.13* Carta de um administrador aos generais
- 3.3.14* Carta de Gudeaēnlila a Diğirmanšum
- 3.3.15* Carta de Idatum a Sumutara
- 3.3.16* Carta de Sağlugalbizu a Nurkabta
- 3.3.18* Carta de Nabiēnlil a Zilištar
- 3.3.19* Carta de Sinšamuğ ao deus Enki
- 3.3.20 Carta de Gudea à sua divindade pessoal
- 3.3.21 Carta do escriba Nanamanšum à deusa Ninisina
- 3.3.21.1* Carta do escriba Nanamanšum à deusa Ninisina com uma oração em favor de Sinidinam
- 3.3.22 Carta de ? ao deus Nana
- 3.3.23* Carta de Igmilsin a Nudimudsiga
- 3.3.24* Carta de Nanamanšum de Ur a Rimsin (?)
- 3.3.25* Carta de ? ao deus Utu
- 3.3.26* Carta de Etelpidamu ao deus Martu
- 3.3.27 Carta de Inimenlila a um rei
- 3.3.29* Carta de Nabiēnlil aos seus colegas

- 3.3.30* Carta de ? a um rei (?)
- 3.3.31* Carta de Šarrumbani (?) a Lunana
- 3.3.32* Carta de Nabiēnlil a um rei
- 3.3.33* Carta de Lugalibila a Ġiriniīsag
- 3.3.34* Carta de Luninurta a Inanaāndulduga
- 3.3.35* Carta de Kugninurta a um rei
- 3.3.37* Carta de Nurkabta a Enlilbani
- 3.3.38* Carta de ? à deusa Ninisina
- 3.3.39** Carta de Kugnana ao deus Ninšubur

3.4 Justiça Real

- 3.4.1* Leis de Urnammu
- 3.4.2* Leis de Lipitištar
- 3.4.3* Leis de Hamurabi

4. Hinos e cânticos cúlticos

4.01-4.33 Hinos dirigidos a divindades

- 4.01.1 Hino a Asarluhi (Asarluhi A)
- 4.02.1 Hino à deusa protetora beneficente Baú (Bau A)
- 4.02.2 *Balbale* a Baú (Bau B)
- 4.03.1 *Šir.šag.hula* a Damgalnuna (Damgalnuna A)
- 4.05.1 Enlil no Ēkur (Enlil A)
- 4.06.1 Hino a *Hendursaĝa* (*Hendursaĝa* A)
- 4.07 Inana
- 4.07.1 *Balbale* a Inana (Inana A)
- 4.07.2 Exaltação de Inana (Inana B)
- 4.07.3 Hino a Inana (Inana C)
- 4.07.4 Hino a Inana como Ninegala (Inana D)
- 4.07.5 *Tigi* a Inana (Inana E)
- 4.07.6 *Balbale* (?) a Inana (Inana F)
- 4.07.7 *Šir.namšub* a Inana (Inana G):
- 4.07.8 *Balbale* a Inana como Nanaya (Inana H)
- 4.07.9 *Šir.namšub* a Inana (Inana I)
- 4.07.a Hino a Inana
- 4.07.b* Fragmento de Inana
- 4.08 Inana e Dumuzi
- 4.08.01 *Balbale* a Inana (Dumuzi-Inana A)
- 4.08.02 *Balbale* a Inana (Dumuzi-Inana B)
- 4.08.03 *Balbale* a Inana (Dumuzi-Inana C)
- 4.08.04 *Balbale* a Inana (Dumuzi-Inana D)
- 4.08.05 Canção da alface: um *balbale* a Inana (Dumuzi-Inana E)
- 4.08.06 *Balbale* a Inana (Dumuzi-Inana F)
- 4.08.07 *Balbale* a Inana (Dumuzi-Inana G)
- 4.08.08 *Tigi* a Inana (Dumuzi-Inana H)
- 4.08.09 *Kunĝar* a Inana (Dumuzi-Inana I)
- 4.08.10 Canção de Inana e Dumuzi (Dumuzi-Inana J)
- 4.08.12 Canção de Inana e Dumuzi (Dumuzi-Inana L)
- 4.08.13 *Šir.namšub* a Inana (Dumuzi-Inana M)
- 4.08.15 *Balbale* a Inana (Dumuzi-Inana O)
- 4.08.16 *Balbale* (?) a Inana (Dumuzi-Inana P)

- 4.08.18 Canção de Inana e Dumuzi (Dumuzi-Inana R)
- 4.08.20 *Kunġar* a Inana (Dumuzi-Inana T)
- 4.08.22 Canção de Inana e Dumuzi (Dumuzi-Inana V)
- 4.08.23 Canção de Inana e Dumuzi (Dumuzi-Inana W)
- 4.08.25 Canção de Inana e Dumuzi (Dumuzi-Inana Y)
- 4.08.26 Canção de Inana e Dumuzi (Dumuzi-Inana Z)
- 4.08.28 Canção de Inana e Dumuzi (Dumuzi-Inana B1)
- 4.08.29 Canção de Inana e Dumuzi (Dumuzi-Inana C1)
- 4.08.30 Canção de Inana e Dumuzi (Dumuzi-Inana D1)
- 4.08.31 *Balbale* a Inana (Dumuzi-Inana E1)
- 4.08.32 Canção de Inana e Dumuzi (Dumuzi-Inana F1)
- 4.08.33 Dumuzi e Enkimdu [Inana e a disputa entre o pastor e o agricultor]
- 4.08.a *Balbale* a Inana
- 4.08.b *Šir.namšub* a Inana e Dumuzi
 - 4.09 Iškur
 - 4.09.1* *Adab* a Iškur (Iškur A)
 - 4.10 Lisin
 - 4.10.1* Lamentação de Lisin (Lisin A)
 - 4.11 Lulal
 - 4.11.1* *Šir.gida* a Lulal (Lulal A)
 - 4.12 Martu
 - 4.12.1 *Šir.gida* a Martu (Martu A)
 - 4.12.2 Hino a Martu (Martu B)
 - 4.13 Nana-Sin
 - 4.13.01 *Balbale* a Sin (Nanna A)
 - 4.13.02 *Balbale* a Nana (Nanna B)
 - 4.13.03 *Balbale* a Nana (Nanna C)
 - 4.13.04 *Balbale* a Nana (Nanna D)
 - 4.13.05 Hino a Nana (Nanna E)
 - 4.13.06 Os rebanhos de Nana (Nanna F)
 - 4.13.07 Hino a Nana (Nanna G)
 - 4.13.08 *Adab* a Nana (Nanna H)
 - 4.13.09 *Tigi* a Sin (Nanna I)
 - 4.13.10 *Ululumama* a Nana (Nana J)
 - 4.13.11 *Šir.namšub* a Sin (Nana K)
 - 4.13.12 *Šir.namgala* a Nana (Nanna L)
 - 4.13.13 Hino a Nana (Nanna M)
 - 4.13.14 Hino a Nana (Nanna N)
 - 4.13.15 Hino a Nana (Nanna O)
 - 4.13.16* Hino a Nana (Nanna P)
 - 4.13.a Hino a Nana
 - 4.13.b Fragmento de um hino a Nana
 - 4.13.c Excerto de um hino a Nana
 - 4.13.d Fragmento de um hino a Nana
 - 4.13.e* Hino a Nana (?)
 - 4.14 Nanše
 - 4.14.1 Hino a Nanše (Nanše A)
 - 4.14.2 *Balbale* a Nanše (Nanše B)
 - 4.14.2.1* Hino a Nanše
 - 4.14.3 Nanše e os pássaros (Nanše C)

- 4.15 Nergal
 - 4.15.1* Hino a Nergal (Nergal A)
 - 4.15.2 Hino a Nergal (Nergal B)
 - 4.15.3 *Tigi* a Nergal (Nergal C)
 - 4.15.5* *Adab* a Nergal (Nergal E)
- 4.17 Ninazu
 - 4.17.1 Um *balbale* a Ninazu (Ninazu A)
- 4.18 Ninĝirsu
 - 4.18.1* Hino a Ninĝirsu (Ninĝirsu A)
- 4.1.19 Ninĝišzida
 - 4.19.1 *Balbale* a Ninĝišzida (Ninĝišzida A)
 - 4.19.2 *Balbale* a Ninĝišzida (Ninĝišzida B)
 - 4.19.3 Hino a Ninĝišzida (Ninĝišzida C)
 - 4.19.4 *Balbale* (?) a Ninĝišzida (Ninĝišzida D)
 - 4.19.5 Hino a Ninĝišzida (Ninĝišzida E)
- 4.20 Ningublaga
 - 4.20.1 *Ululumama* a Ningublaga (Ningublaga A)
 - 4.20.2 Hino a Ningublaga (Ningublaga B)
 - 4.20.3 Hino a Ningublaga (Ningublaga C)
- 4.21 Ninimma
 - 4.21.1 Hino a Ninimma (Ninimma A)
 - 4.21.2 Lamentação de Ninimma (Ninimma B)
- 4.22 Ninisina
 - 4.22.1 *Šir.gida* a Ninisina (Ninisina A)
 - 4.22.2 *Šir.namšub* a Ninisina (Ninisina B)
 - 4.22.3 Viagem de Ninisina a Nipur: um *šir.namšub* a Ninisina (Ninisina C)
 - 4.22.4 Hino a Ninisina (Ninisina D)
 - 4.22.5 *Adab* a Ninisina (Ninisina E)
 - 4.22.6 Ninisina e os deuses (Ninisina F)
- 4.23 Ninkasi
 - 4.23.1 Hino a Ninkasi (Ninkasi A)
- 4.24 Ninlil
 - 4.24.1 *Adab* a Ninlil (Ninlil A)
- 4.25 Ninšubur
 - 4.25.1** *Šir.gida* (?) a Ninšubur (Ninšubur A)
 - 4.25.2** Hino a Ninšubur (Ninšubur B)
 - 4.25.3* Hino a Ninšubur (Ninšubur C)
 - 4.25.4* Hino a Ninšubur (Ninšubur D)
 - 4.25.5* Excerto de um hino a Ninšubur
- 4.26 Nintur
 - 4.26.1 *Tigi* a Nintur (Nintur A)
- 4.27 Ninurta
 - 4.27.01** *Šir.gida* a Ninurta (Ninurta A)
 - 4.27.02 Viagem de Ninurta a Eridu: a *šir.gida* a Ninurta (Ninurta B)
 - 4.27.03 Hino a Ninurta (Ninurta C)
 - 4.27.04 *Tigi* a Ninurta (Ninurta D)
 - 4.27.05* *Tigi* a Ninurta (Ninurta E)
 - 4.27.06 *Balbale* a Ninurta (Ninurta F)
 - 4.27.07 *Šir.namšub* a Ninurta (Ninurta G)
 - 4.27.08* *Adab* (?) a Ninurta (Ninurta H)

- 4.27.10* *Šir.gida* a Ninurta (Ninurta J)
- 4.27.11* *Šir.gida* (?) a Ninurta (Ninurta K)
- 4.27.12* Hino a Ninurta (Ninurta L)
- 4.27.13* *Adab* (?) a Ninurta (Ninurta M)
- 4.27.a Hino a Ninurta
 - 4.16 Nisaba
 - 4.16.1 Hino a Nisaba (Nisaba A)
 - 4.16.2 *Šir.namšub* a Nisaba (Nisaba B)
 - 4.16.3* Hino a Nisaba (Nisaba C)
 - 4.28 Nungal
 - 4.28.1** Hino a Nungal (Nungal A)
 - 4.29 Nuska
 - 4.29.1 *Šir.gida* a Nuska (Nuska A)
 - 4.29.2 *Šir.gida* a Nuska (Nuska B)
 - 4.30 Šara
 - 4.30.1** *Balbale* a Šara (Šara A)
 - 4.30.2* Hino Šara (Šara B)
 - 4.31 Šulpaë
 - 4.31.1 Hino a Šulpaë (Šul.pa.e A)
 - 4.32 Utu
 - 4.32.1* *Adab* a Utu
 - 4.32.2 Hino a Utu (Utu B)
 - 4.32.3* Hino a Utu
 - 4.32.4* Hino a Utu
 - 4.32.e *Šir.namšub* a Utu (Utu E)
 - 4.32.f** *Šir.namšub* a Utu (Utu F) [Inana e sua Volta para Casa]
 - 4.33 Outras divindades
 - 4.33.1 Hino a Sadarnuna (Sadarnuna A)
 - 4.33.2 Hino a Kusu (Kusu A)
 - 4.33.3* Hino a uma divindade
 - 4.80 Hinos dirigidos a, ou tematizando, templos
 - 4.80.1** Hinos de Templos
 - 4.80.2 Hinos de Templos de Kiš
 - 4.80.4 Hino à Ekur
- 4.80.6* Os santuários de Inana**

5. Outra literatura

- 5.1 Histórias escolares
 - 5.1.1* Dias de escola (E.dub.ba.a A)
 - 5.1.2* Um escriba e seu filho malcriado (E.dub.ba.a B)
 - 5.1.3** Conselho de um supervisor a um escriba mais jovem (E.dub.ba.a C)
 - 5.1.4* Atividades de escribas (E.dub.ba.a D)
 - 5.1.5* Instruções de um erudito (E.dub.ba.a E)
 - 5.1.6* Regulamentos escolares (E-dub-ba-a R)
 - 5.1.a* Ensino bilíngüe
- 5.3 Poemas de disputas
 - 5.3.1 Disputa entre enxada e arado
 - 5.3.2** Disputa entre cereal e ovelha

- 5.3.3** Disputa entre inverno e verão
- 5.3.4* Disputa entre árvore e junco
- 5.3.5 Disputa entre ave e peixe
- 5.3.6 Disputa entre cobre e prata
- 5.3.7 Disputa entre tamareira e tamarisco
- 5.4 Diálogos e diatribes
 - 5.4.01* Diálogo entre dois escribas anônimos
 - 5.4.02* Diálogo entre Enkihegal e Enkitalu
 - 5.4.03* Diálogo entre Enkimanšum e Ġiriniīsag
 - 5.4.04* Diálogo entre duas mulheres (A)
 - 5.4.05* Diálogo entre duas mulhres (B)
 - 5.4.10* Datribe
 - 5.4.11 Datribe contra Engardug (Datribe B)
 - 5.4.12 Ele é uma boa semente de cão (Datribe C)
 - 5.4.13* Datribes contra mulheres
 - 5.2.4 Lamentações pessoais
 - 5.2.4 Um homem e seu deus
 - 5.2.5-6 Composições reflexivas
 - 5.2.5 Poema dos governantes primitivos
 - 5.2.6 Nada é precioso (antigo 6.3.a)
 - 5.5.1-3 Composições de Ludiġira
 - 5.5.1** Mensagem de Ludiġira a sua mãe
 - 5.5.2 Elegia à morte de Nanaya
 - 5.5.3 Elegia à morte de Nawirtum
 - 5.5.4-5.5.a Tipos de canções
 - 5.5.4** Canção da enxada
 - 5.5.5** Canção do boi ao arar: *ululumama* a Ninurta
 - 5.5.6* Canção da pedra de mó
 - 5.5.a** Canção ao beber
 - 5.6.1-5.6.3 Composições didáticas
 - 5.6.1** Instruções de Šurupag
 - 5.6.2* Conselhos de sabedoria
 - 5.6.3 Instruções de agricultor
 - 5.6.5-5.7.1 Narrações curtas
 - 5.6.5 Os três tocadores de bois de Adab
 - 5.6.6* O velho e a garota (antigo 5.6.7)
 - 5.6.7* O escravo e o patife (antigo 6.3.d)
 - 5.6.8* A moça escrava preguiçosa (antigo 6.3.c)
 - 5.6.9* O passarinho e sua mulher (antigo 6.3.b)
 - 5.7.1 Enlil e Namzid tara
 - 5.7.2-5.7.3 Composições sobre oferendas
 - 5.7.2 Um cão para Nintinuga
 - 5.7.3 Um machado para Nergal
 - 5.7.a Outras
 - 5.7.a Aviso público da perda de um selo
- 5.8 Enigmas
 - 5.8* Enigmas (antigo 6.5)

- 5.9.1 Composições lexicográficas
- 5.9.1** A casa do peixe
 - 5.9.2-5.9.5 Fábulas de animais
- 5.9.2 A garça e a tartaruga
- 5.9.3* O ganso e o corvo
- 5.9.4* A raposa e Enlil como comerciante
- 5.9.5* Raposa e cão

6. Provérbios e coleções de provérbios

- 6.1 Coleções de provérbios
 - 6.1.01** Provérbios: coleção 1
 - 6.1.02** Provérbios: coleção 2 + 6
 - 6.1.03** Provérbios: coleção 3
 - 6.1.04 Provérbios: coleção 4
 - 6.1.05 Provérbios: coleção 5
 - 6.1.07** Provérbios: coleção 7
 - 6.1.08 Provérbios: coleção 8
 - 6.1.09 Provérbios: coleção 9
 - 6.1.10 Provérbios: coleção 10
 - 6.1.11** Provérbios: coleção 11
 - 6.1.12 Provérbios: coleção 12
 - 6.1.13** Provérbios: coleção 13
 - 6.1.14 Provérbios: coleção 14
 - 6.1.15 Provérbios: coleção 15
 - 6.1.16 Provérbios: coleção 16
 - 6.1.17 Provérbios: coleção 17
 - 6.1.18 Provérbios: coleção 18
 - 6.1.19** Provérbios: coleção 19
 - 6.1.21** Provérbios: coleção 21
 - 6.1.23 Provérbios: coleção 23
 - 6.1.24 Provérbios: coleção 24
 - 6.1.25 Provérbios: coleção 25
 - 6.1.26 Provérbios: coleção 26
 - 6.1.27 Provérbios: coleção 27
 - 6.1.28 Provérbios: coleção 28
- 6.2 Outros provérbios
 - 6.2.1 Provérbios de Nipur
 - 6.2.2 Provérbios de Susa
 - 6.2.3** Provérbios de Ur
 - 6.2.4 Provérbios de Uruk
 - 6.2.5** Provérbios de proveniência desconhecida

2.2 Literatura Suméria de Inana

conforme o “Catálogo Completo” do ETCSL

1. Narrativas e composições mitológicas

1.1-1.7 Narrativas realçando divindades

Inana: protagonista em 10 de 26 editadas (mencionada em outras 5)

- 1.1.3 Enki e a ordem do Mundo [Inana e a Ordem do Mundo: mito de Inana encaixado]
- 1.3.1 Inana e Enki [Inana e os Me]
- 1.3.2 Inana e Ebi_h
- 1.3.3 Inana e Šukaletuda
- 1.3.4 Inana e Gudam
- 1.3.5 Inana e An
- 1.4.1 Descida de Inana ao inframundo [Inana e o Inframundo]
- 1.4.1.1 Dumuzi e Ĝeštinana [Inana entrega Dumuzi ao inframundo]
- 1.4.4 Inana e Bilulu (*ulila* para Inana)
- 1.7.7 O capim *šumunda* [Inana e o Capim Šumunda]

1.8 Narrativas realçando heróis

Inana: protagonista divina em 6 de 10 editadas

- 1.8.1.2 Gilgameš e o Touro do Céu [Inana e o Touro do Céu]
- 1.8.1.4 Gilgameš, Enkidu e o inframundo [Inana e a Árvore Hulupu: mito de Inana encaixado]
- 1.8.2.1 Lugalbanda na caverna [Papel importante na salvação de Lugalbanda]
- 1.8.2.2 Lugalbanda e o Pássaro Anzu [divindade protetora de Lugalbanda]
- 1.8.2.3 Enmerkar e o Senhor de Aratta [divindade pessoal dos dois protagonistas]
- 1.8.2.4 Enmerkar e Ensuhgirana [divindade pessoal dos dois protagonistas de Uruk]

2. Composições com um fundo histórico e poesia de louvor real (Ur III – 1ª DB)

Inana: protagonista em 16 de 138 editadas, com algum papel ou mencionada em 30 outras

- 2.4.4.2 *Balbale* a Inana, por Šusin (Šu-Suen B)
- 2.4.4.3 *Balbale* a Inana, por Šusin (Šu-Suen C)
- 2.5.1.3 *Tigi* a Nanaya, por Išbiērra (Išbi-Erra C)
- 2.5.3.1 *Šir.namursağa* a Ninsiana, por Idindagan (Iddin-Dagan A)
- 2.5.4.01 Poema de louvor, de Išmedagan (Išme-Dagan A + V)
- 2.5.4.10 Cântico de amor, de Išmedagan (Išme-Dagan J)
- 2.5.4.11 Hino a Inana, por Išmedagan (Išme-Dagan K)
- 2.5.4.a Hino a Inana, por Išmedagan
- 2.5.5.1 Hino de louvor, de Lipitištar (Lipit-Eštar A)
- 2.5.5.2 Hino de louvor, de Lipitištar (Lipit-Eštar B)
- 2.5.5.8 *Ua.di* a Inana, por Lipitištar (Lipit-Eštar H)
- 2.5.6.1 *Ši.namgala* (?) a Inana, por Urnirurta (Ur-Ninurta A)
- 2.5.6.4 *Adab* a Inana, por Urnirurta (Ur-Ninurta D)
- 2.6.9.8 *Adab* a Inana, por Rimsin (Rīm-Sîn H)
- 2.8.2.6 Oração a Inana, por Hamurabi (Hammu-rābi F)
- 2.8.3.1 Samsuīluna e Inana (Samsu-iluna A)

3 Cartas literárias e cartas-oração

Inana: mencionada em 2 de 43

4. Hinos e cânticos cúlticos

Inana: protagonista em 37 de 107 editados (mencionada em outros 9)

- 4.07.1 *Balbale* a Inana (Inana A)
- 4.07.2 Exaltação de Inana (Inana B)
- 4.07.3 Hino a Inana (Inana C)
- 4.07.4 Hino a Inana como Ninegala (Inana D)
- 4.07.5 *Tigi* a Inana (Inana E)
- 4.07.6 *Balbale* (?) a Inana (Inana F)
- 4.07.7 *Šir.namšub* a Inana (Inana G)
- 4.07.8 *Balbale* a Inana como Nanaya (Inana H)
- 4.07.9 *Šir.namšub* a Inana (Inana I)
- 4.07.a Hino a Inana
- 4.08.01 *Balbale* a Inana (Dumuzi-Inana A)
- 4.08.02 *Balbale* a Inana (Dumuzi-Inana B)
- 4.08.03 *Balbale* a Inana (Dumuzi-Inana C)
- 4.08.04 *Balbale* a Inana (Dumuzi-Inana D)
- 4.08.05 Canção da alface: um *balbale* a Inana (Dumuzi-Inana E)
- 4.08.06 *Balbale* a Inana (Dumuzi-Inana F)
- 4.08.07 *Balbale* a Inana (Dumuzi-Inana G)
- 4.08.08 *Tigi* a Inana (Dumuzi-Inana H)
- 4.08.09 *Kunġar* a Inana (Dumuzi-Inana I)
- 4.08.10 Canção de Inana e Dumuzi (Dumuzi-Inana J)
- 4.08.12 Canção de Inana e Dumuzi (Dumuzi-Inana L)
- 4.08.13 *Šir.namšub* a Inana (Dumuzi-Inana M)
- 4.08.15 *Balbale* a Inana (Dumuzi-Inana O)
- 4.08.16 *Balbale* (?) a Inana (Dumuzi-Inana P)
- 4.08.18 Canção de Inana e Dumuzi (Dumuzi-Inana R)
- 4.08.20 *Kunġar* a Inana (Dumuzi-Inana T)
- 4.08.22 Canção de Inana e Dumuzi (Dumuzi-Inana V)
- 4.08.23 Canção de Inana e Dumuzi (Dumuzi-Inana W)
- 4.08.25 Canção de Inana e Dumuzi (Dumuzi-Inana Y)
- 4.08.26 Canção de Inana e Dumuzi (Dumuzi-Inana Z)
- 4.08.28 Canção de Inana e Dumuzi (Dumuzi-Inana B1)
- 4.08.29 Canção de Inana e Dumuzi (Dumuzi-Inana C1)
- 4.08.30 Canção de Inana e Dumuzi (Dumuzi-Inana D1)
- 4.08.31 *Balbale* to Inana (Dumuzi-Inana E1)
- 4.08.32 Canção de Inana e Dumuzi (Dumuzi-Inana F1)
- 4.08.33 Dumuzi e Enkimdu [Inana e a disputa entre o pastor e o agricultor]
- 4.08.a *Balbale* a Inana
- 4.32.f *Šir.namšub* a Utu (Utu F) [Inana e a Volta para Casa]

5. Outra literatura

Inana: com certo papel em 9 de 26 editados (cf. também a Disputa catalogada como 4.08.33)

6. Provérbios e coleções de provérbios

Inana: mais de 20 menções em 10 coleções e agrupamentos diferentes

2.3 Textos Sumérios em Tradução Portuguesa

2.3.1 Inana e a Eana

Introdução (A ???1-7 +B 1-6)

1. Início: Apresentação (A ???1-7)

SEGMENTO A

(Número desconhecido de linhas perdidas)

1-7. AN (...) Santa Inana (...). O herói, o jovem Utu, (...). Na morte da noite (...). Eana (...). Inana (...). Os grandes (?) céus (...). (Número desconhecido de linhas perdidas)

2. Decisão de Inana de “conquistar” a Eana (B1-6)

SEGMENTO B

1-6. (1 linha fragmentária) (...) Eana saiu do céu, (...) a Senhora do Céu dirigiu seu querer à conquista do grande céu, (...). Inana dirigiu seu querer à conquista do grande céu, (...) dirigiu seu querer à conquista do grande céu do (...) do céu, (...) jovem Utu, ela dirigiu seu querer à conquista do grande céu.

1. Inana procura Utu (B7- 23 [...])

1.1 Início do diálogo entre Inana e Utu (B7-15)

7-9. Santa Inana disse a seu irmão, o herói, o jovem Utu: “(...), quero te contar algo: presta atenção às minhas palavras. (...), meu irmão gêmeo, quero te contar algo: presta atenção às minhas palavras.”

10-15. Seu irmão, o herói, o jovem Utu, respondeu a Santa Inana: “Minha irmã, eu juro um juramento pela vida do céu, eu juro pela vida do arco-íris (?) do céu, minha (...), (...), eu juro pela vida do meu trono, por minha majestade: eu farei o que minha irmã me disser, eu farei o que Santa Inana me disser.”

1.2 Inana explica a decisão de “conquistar” a Eana (B16- 23)

16-23. A jovem mulher Inana respondeu a seu irmão, o herói, o jovem Utu: “(...), meu esposo (?), fez amor comigo, me beijou. Eu quis (...) para ele, mas (...) ele não o deu a ele. Eu corri (?) com ele (...), mas o majestoso An não queria lhe dar a Eana. Os céus são nossos, a terra é nossa: a Eana deve ser conquistada de An. Depois de tu tomares (...) árvore (...), escuta o que eu te digo. Examina (...) para mim, tu deves observar estas instruções: (...) o vento maléfico, o vento sul, contra mim.” (Cerca de 23 linhas perdidas)

2. Inana viaja para “conquistar” a Eana (C1-18 [...] / D 1-38)

2.1 Início da viagem, descrição de perigos (C1-18)

SEGMENTO C

1-4. (1 linha fragmentária) (Fala Adagbir:) “(...) grande rede. (...) a inundação. (...) o pescador.”

5-13. Santa Inana embarcou (?) no (...). A Barcaça Sagrada (...). A corda (...). O vento sul, aquele vento sul, se levantou. O vento maléfico, aquele vento maléfico, se levantou. Nos céus distantes (...). Hienhi.sag (...). O pescador (...). As moitas de junco e os juncos altos (...).

14-18. Inana disse a Adagbir: “O jovem Utu (...). A Barcaça Sagrada (...).”

(2 linhas fragmentárias, cerca de 15 linhas perdidas)

2.2 Adagbir alerta contra outros perigos (D1-12)

SEGMENTO D

1-4. (Fala Inana:) “Eu (...). (...) o caminho (...).” (2 linhas fragmentárias)

5-12. Adagbir respondeu a Santa Inana: “Minha Senhora, tu não podes (...) tua divindade (...). O pescador (...) o vento sul. Minha Senhora, se tu viajares na Barcaça Sagrada, e se ele fizer o vento sul se levantar, aquele vento sul, e se ele fizer o vento maléfico se levantar, aquele vento maléfico, então barcaças e barcos pequenos vão se afundar nos pântanos.”

2.3 Descrição de perigos (D13-15)

13-15. Sempre que (?) ele se aproximou com sua grande rede a (...) que estava (?) emergindo da inundação, do mar crescente, este/esta chicoteou a água e fez (...) um(a) (...) maléfico/a.

2.4 Inana indica a solução: usar a passagem estreita (D16-19)

16-19. Santa Inana respondeu ao pescador: “Se tu queres encontrar (...) Eana (...) e para eu contemplar com admiração (...) naquele lugar, tu disseste (...) a passagem estreita.”

2.5 Adagbir realiza a solução indicada (D20-25)

20-22. Adagbir respondeu a Santa Inana: “(...) pelas moitas de junco e pelos juncos altos. Para que tu (...) encontrar a Eana que está saindo do céu.”

23-25. Adagbir, (...) de Enlil, (...) pelas moitas de junco e pelos juncos altos. Ela contemplou com admiração a Eana que estava saindo do céu.

2.6 Šulazida ajuda a levar a Eana (D26-28)

26-28. Šulazida, o pastor de An, pegou em suas mãos o laço cósmico. Depois de levar (...) o Touro do Céu para fora do céu, ele subjugou os espíritos protetores *udug*. Ele (...) e os segurou abaixo do horizonte.

2.7 Inana toma posse da Eana (D29-38)

29-32. Tendo bebido água purificadora do rio Ulaya, Inana pisou no escorpião e cortou seu rabo. Como um leão, ele berrou em rugidos furiosos, mas seus berros desvaneceram. (...) ela o arremessou (...) e o tornou (...) seguro.

33-38. Tendo ouvido os gritos (...) dele, (...) derramou o/a (...), a argila da criação, (...) e a colocou (...). (2 linhas perdidas) (...) essas palavras, a grande Senhora do Céu transmitiu a An.

3. Confirmação da posse da Eana (D39-60)

3.1 Lamento de An: Inana tornou-se maior que ele (D39-45)

39-45. Tendo ouvido essas palavras, An bateu suas virilhas com (...), sua voz repleta de gemidos de pesar: “O que foi que minha filha fez? Ela se tornou maior que eu! O que foi que Inana fez? Ela se tornou maior que eu! De agora em diante, a duração normal da luz do dia vai ficar menor, e alguma luz do dia vai se converter em tempo de noite. A partir de hoje, quando a vigia do dia durar três unidades, a luz do dia será igual ao tempo da noite.” E agora, diante daquele “Sol daquele dia, de verdade foi assim.

3.2 Lamento de An: Inana possui a Eana (D46-55)

46-55. An, que criou as divindades e a humanidade, contemplou Santa Inana {(1 ms. *acrescenta:*) e se dirigiu à esposa favorita que viaja ao seu lado}, incapaz de descrever esta arrogância, esta arrogância: An estava incapaz de descrever {(1 ms. *acrescenta:*) a Inana} esta arrogância, esta arrogância: “Minha filha, (...) tu não disseste (...), tu foste capaz de capturar a Eana! Inana, (...) tu não disseste (...), tu foste capaz de capturar a Eana! Que a Eana seja tão firme quanto o céu, que nunca seja derrubada {(1 ms. *tem em vez disso:*) que seus prazeres nunca se esgotem}. Que seu nome seja ‘O assentamento do País’. {(1 ms. *acrescenta:*) , que não tenha rival algum.} Que a humanidade, todos os povos, se prostre aos pés dela (?).”

(*Texto em negrito: palavras contidas também em W 16743ac*)

55. **E agora, diante daquele** ^d**Sol** daquele dia, de verdade foi assim.

3.3 Confirmação da conquista (D56-60)

56. **A Eana de An**, ela a conquistou! Ela a segurou (...) na terra.

57. **Nesse dia**, Inana chama a Eana de “Casa que é a Morada da Senhora”.

58. **A Senhora** que conseguiu sua morada de triunfo,

59. **Inana** que conseguiu sua morada de triunfo, ela declara na boa morada:

60. “**A Eana de An**, eu a conquistei!”

Conclusão: superioridade de Inana, fórmula conclusiva (D61-62)

61. Aos Grandes Príncipes {**Aos AN AN**} tu és superior,

62. **jovem mulher** Inana, magnífico é teu louvor!

2.3.2 Inana e Gudam

1. Gudam invade Uruk e a Eana

SEGMENTO A

1. Gudam (...) a cidade. (*número desconhecido de linhas perdidas*)

SEGMENTO B

1-7. Gudam (...). Gudam (...). Inana (...). Gudam (...) dentro de Uruk (...). Ele (...) o armazém. (...) Gudam (...) a cerveja, (...) o vinho, (...) as vasilhas de bronze, (...) as vasilhas de bronze (...). (*número desconhecido de linhas perdidas*)

SEGMENTO C

1-9. Eles encheram as vasilhas de bronze até a borda. Ele fez as vasilhas *tilimda* brilharem como a Barcaça Sagrada, (...) fina farinha de grão-de-bico, carpa barbuda (...). (...), ele (...) peixe como tâmaras. Muitos seguiram Gudam pelas ruas de Uruk, sentaram-se armados diante dele. O cantor de Inana, Lugalgabağal, saiu para (...) e olhou para as tropas. O cantor foi ao encontro dele com uma canção, (...) as cordas com sua mão:

10-15. “O que comeste, o que comeste – não foi pão o que comeste, foi tua carne que comeste! O que bebeste, o que bebeste – não foi cerveja que bebeste, foi teu sangue que bebeste! Gudam, muitos te seguiram pelas ruas de Uruk, sentaram-se armados diante de ti.”

16-19. “(...) o que a mulher me ordenou quando eu (...)” Gudam, aborrecido, bateu suas virilhas com seu punho; o medo tomou conta dele: “Ele não pegou o *šar.ur*, minha arma heróica. Para mim, o templo de Zabalam (...)”

20-25. Ele cortou as traves-mestras do Eana como se fossem ramos. Gudam saiu para a rua. Gudam esmagou muitos nas ruas de Uruk e matou muitos com sua maça. {Ele cortou em pedaços a porta do portão da cidade} {(o outro ms. tem em vez disso:) o portão, o portão de Iškur}. Ele saiu de (...).

2. Inana submete o invasor

26-29. Um jovem pescador, um pescador de Inana, {virou} {(o outro ms. tem em vez disso:) (...)} o machado de cabeça dupla contra ele e abateu Gudam. Gudam começou a lamentar, banhado em lágrimas:

30-32. “Inana, poupa a minha vida! Eu te darei touros monteses, eu encherei o teu curral de vacas! Eu te darei (?) ovelhas montesas, eu encherei o teu aprisco!”

33-35. Santa Inana respondeu-lhe: “{(o outro ms. acrescenta:) (...) touros monteses para mim. (...) ovelhas montesas para mim. (...) arma (...).} Os campos de Zabalam, onde moraste: suas aldeias (...). Numa grande área, que seja (...) calma/o para ti, que seja (...) desejo (?)”

36-37. Inana, falarei de teu heroísmo. Doce é teu louvor!

2.3.3 Inana e o Capim Šumunda

1. O *abba* instruiu, o *abba* instruiu:

2-13. Quando a chuva choveu, quando muros desmoronaram, quando choveu cacos e bolas de fogo, quando uma pessoa confrontou a outra hostilmente, quando se fazia amor – ele também fazia amor, quando havia beijos – ele também beijou. Quando a chuva disse: “Eu vou chover”, quando o muro disse: “Eu vou chover (*erro do escriba - desmoronar?*)”, quando a inundação disse: “Eu vou levar tudo” – o céu engravidou (?), a terra deu à luz, e ela também deu à luz o capim Šumunda. A terra deu à luz, o céu engravidou (?), e ela também deu à luz o capim Šumunda.

14-21. Seus caniços exuberantes carregam fogo. Aqueles que o desafiaram, que o desafiaram, a *umma* que sobrevivera aquele dia, o *abba* que sobrevivera aquele dia, o sacerdote chefe *gala* que sobrevivera aquele ano, qualquer pessoa que sobrevivera a inundação – o capim Šumunda as matou de cansaço, as matou de cansaço, as fez sentar nas ruínas.

22-28. O capim Šumunda é um portador de fogo, ele não pode ser amarrado em feixes; o capim não pode ser virado, o capim não pode ser solto, o capim não pode ser solto. Quando usado para fazer uma barraca, num instante fica de pé, no próximo instante cai. Quando alguém toca fogo nele, ele o esparrama longe. O hábitat do capim Šumunda é nas águas amargas. Ele fica chifrando e dizendo: “Vou começar um fogo, vou começar um fogo!”

29-34. Ele tocou fogo na base do Eana; lá ele foi amarrado, lá ele foi acorrentado. Quando protestou, Inana prendeu ali um corvo e o colocou em cima dele. O pastor abandonou suas ovelhas no curral. Inana prendeu ali o corvo.

35-49. Quando a chuva tinha chovido, quando os muros tinham desmoronado, quando choveu cacos e bolas de fogo, quando Dumuzi foi desafiado – a chuva choveu, os muros desmoronaram; o curral das vacas foi demolido, o aprisco das ovelhas foi arrancado; as águas selvagens da inundação foram lançadas contra os rios, as chuvas selvagens foram lançadas contra os pântanos. No (?) (...) do Tigre e do Eufrates, do Tigre e do Eufrates, cresceu capim alto, capim alto (...). (5 linhas perdidas)

50-59. Ele o amarrou em feixes, ele o virou, ele (...) o capim Šumunda, o portador de fogo. Ele enfeixou o capim Šumunda, o portador de fogo, enfeixou o portador de fogo. A lavadeira que lava as vestes dela, pergunta a ela, a Inana; o carpinteiro que lhe deu o fuso para ela o segurar na mão (pergunta a ela), a Inana; o oleiro que fez panelas e jarras (pergunta a ela), a Inana. O oleiro lhe deu santas vasilhas de bebida, o pastor lhe trouxe suas ovelhas, o pastor lhe trouxe suas ovelhas, e ele pergunta a ela. Ele lhe trouxe todos os tipos de plantas exuberantes, como se fosse na colheita.

60-66. Sua voz chegou até o céu, sua voz chegou até a terra, seu grito ressoante cobriu o horizonte como uma veste, foi estendido sobre ele como um pano; ela lançou ventos ferozes contra a cabeça do capim Šumunda: “Capim Šumunda, teu nome (...). Tu serás uma planta (...). Tu serás uma planta odiosa (...). Teu nome (...).” (*aproximadamente 23 linhas perdidas*)

2.3.4 Inana e os *Me*

Introdução (A1-27 [...] + B1-8)

1. Inana se prepara para um encontro amoroso (A1-22)

SEGMENTO A

(Cerca de 6 linhas perdidas)

1-10. Ela (...) do deserto. Ela pôs *tug.šugurra*, a coroa do deserto, em sua cabeça. (...) quando ela saiu até o pastor, até o curral, (...) suas genitálias eram adoráveis. (...) suas genitálias eram adoráveis. Ela se elogiou a si mesma, feliz e com justo carinho diante de suas genitálias, ela se elogiou a si mesma, feliz e com justo carinho diante de suas genitálias. Ela olhou a (...), ela olhou a (...), ela olhou a (...).

11-22. “Quando eu tiver deixado o Senhor (...) bem, quando eu tiver deixado (...) radiante, quando tiver deixado (...) verde, quando eu tiver deixado (...) bem, quando eu tiver deixado (...), quando eu tiver deixado (...) perfeito/a, quando eu tiver deixado (...) brotando, quando eu tiver deixado (...) florescendo, quando eu tiver deixado (...) brilhante (?), quando eu tiver deixado (...) voltado/a, quando eu tiver deixado *en.TUM* radiante, quando eu tiver deixado *en.TUM* radiante,

2. Inana planeja uma visita a Enki em Eridu (A23-26 [...] + B1-8)

23-26. dirigirei meus passos ao Abzu, a Eridu, dirigirei meus passos a Enki, ao Abzu, a Eridu, e eu mesma falarei com carinho com ele, no Abzu em Eridu; eu mesma falarei com carinho com Enki, no Abzu em Eridu. (...) fazê-la sair (...).” (*Cerca de 21 linhas perdidas*)

SEGMENTO B

1-5. “Inana, (...) é eu quem (...). Eu, Inana, pessoalmente {quero ir ao Abzu} {(1 ms. tem em vez disso:) quero ir a Eridu}. Eu proferirei um pedido ao Senhor Enki. Como o doce óleo do cedro, quem vai (...) para meu santo (...) perfume? Não me esquecerei que eu fui negligenciada por seu pênis.”

6-8. Naquele dia, a jovem mulher Inana, Santa Inana, dirigiu seus passos sozinha em direção ao Abzu de Enki em Eridu.

1. Enki entrega os *Me* a Inana (B9-15 [...] + C1-30 [...] + D1-27 [...])

1.1 Pressentimento e preparativos de Enki (B9-15 [...] + C1-14)

9-15. Naquele dia, ele, de entendimento incomparável, que conhece os *Me* no céu e na terra, que desde sua própria morada conhece os corações das divindades – antes que Santa Inana tivesse se aproximado até uma *danna* {do Abzu} {(1 ms. tem em vez disso:) do templo} em Eridu – Enki, o rei do

Abzu, que sabia tudo, Enki falou com seu homem, deu-lhe instruções: “Vem cá, meu homem, escuta as minhas palavras.” (1 linha fragmentária; cerca de 2 linhas perdidas)

SEGMENTO C

1-14. “(...) ela beberá, (...) ela comerá. Vem cá! (...) Eu vou (...), (...) fazer. A jovem mulher (...) o Abzu e Eridu, Inana (...) o Abzu e Eridu. (...) Quando a jovem mulher Inana tiver entrado no Abzu e em Eridu, quando Inana tiver entrado no Abzu e em Eridu, oferece-lhe bolo de manteiga para comer. Manda servir-lhe água fria refrescante. Enche o copo dela com cerveja, na frente da Porta dos Leões, faz com que ela se sinta como se estivesse na casa de sua amiga, faz com que ela (...) como uma colega. Tu deves dar as boas-vindas a Santa Inana à mesa santa, à mesa de An.”

1.2 Recepção por Isimud e banquete com Enki (C15-30 [...])

15-26. Depois de Enki ter falado assim com ele, Isimud, o vizir, seguiu cuidadosamente as instruções de seu mestre. Ele deixou a jovem mulher entrar no Abzu e em Eridu. Ele deixou Inana entrar no Abzu e em Eridu. Depois de a jovem mulher entrar no Abzu e em Eridu, depois de Inana entrar no Abzu e em Eridu, ela recebeu bolo de manteiga para comer. Eles lhe deram água fria refrescante, e eles lhe deram cerveja para beber, na frente da Porta dos Leões. Ele a fez sentir-se como se ela estivesse na casa de sua amiga, e a fez (...) como uma colega. Ele deu as boas-vindas a Santa Inana à mesa santa, à mesa de An.

27-30. Assim aconteceu que Enki e Inana estavam juntos, bebendo cerveja no Abzu e desfrutando o sabor da cerveja doce *kurun*. Os cálices *aga* de bronze foram enchidos até a borda, e os dois começaram uma competição, bebendo dos cálices de bronze de Uraš. (Cerca de 35 linhas perdidas)

1.3 Enki dá os *Me* a Inana, elencando-os um por um (“1ª lista”) (C [...] + D1-27 [...])

SEGMENTO D

1-5. “Eu os darei a Santa Inana, minha filha; possa (...) não (...).” Santa Inana recebeu heroísmo, poder, maldade, retidão, saquear cidades, fazer lamentações, júbilo. “Em nome do meu poder, em nome do meu Abzu, eu os darei a Santa Inana, minha filha; possa (...) não (...).”

6-9. Santa Inana recebeu falsidade, as terras rebeldes, bondade, perambular, ser sedentário. “Em nome do meu poder, em nome do meu Abzu, eu os darei a Santa Inana, minha filha; possa (...) não (...).”

10-13. Santa Inana recebeu a arte do carpinteiro, a arte do trabalhador em cobre, a arte do escriba, a arte do ferreiro, a arte do trabalhador em couro, a arte do pisoador, a arte do construtor, a arte do trabalhador em junco. “Em nome do meu poder, em nome do meu Abzu, eu os darei a Santa Inana, minha filha; possa (...) não (...).”

14-17. Santa Inana recebeu entendimento, escutar atentamente, os santos ritos de purificação, a cabana do pastor, empilhar carvão em brasa, o aprisco das ovelhas, temor respeitoso, silêncio reverente, desejo. “Em nome do meu poder, em nome do meu Abzu, eu os darei a Santa Inana, minha filha; possa (...) não (...).”

18-21. Santa Inana recebeu o (...) de dente amargo (?), acender o fogo, extinguir o fogo, trabalho duro, (...), a família reunida, descendentes. “Em nome do meu poder, em nome do meu Abzu, eu os darei a Santa Inana, minha filha; possa (...) não (...).”

22-27. Santa Inana recebeu disputa, triunfo, aconselhar, confortar, julgar, tomar decisões. “Em nome do meu poder, em nome do meu Abzu, eu os darei a Santa Inana, minha filha; possa (...) Senhora (...) não (...).”

2. Inana sai com os *Me*; Enki reclama do acontecido (D [...] + E [...]; F [...]; G)

2.1 (*Irreconstruível*;) Inana prepara a volta (restante de D)

(Cerca de 78 linhas perdidas)

2.2 Inana elenca os *Me* um por um (“2ª lista”) (E1-36)

SEGMENTO E

1-4. “Ele me deu retidão. Ele me deu saquear cidades. Ele me deu fazer lamentações. Ele me deu júbilo.

5-9. Ele me deu falsidade. Ele me deu as terras rebeldes. Ele me deu bondade. Ele me deu perambular. Ele me deu estar sedentário.

10-17. Ele me deu a arte do carpinteiro. Ele me deu a arte do trabalhador em cobre. Ele me deu a arte do escriba. Ele me deu a arte do ferreiro. Ele me deu a arte do trabalhador em couro. Ele me deu a arte do pisoador. Ele me deu a arte do construtor. Ele me deu a arte do trabalhador em junco.

18-26. Ele me deu entendimento. Ele me deu escutar atentamente. Ele me deu os santos ritos de purificação. Ele me deu a cabana do pastor. Ele me deu empilhar carvão em brasa. Ele me deu o aprisco das ovelhas. Ele me deu temor respeitoso. Ele me deu silêncio reverente. Ele me deu desejo.

27-36. Ele me deu o (...) de dente amargo (?). Ele me deu acender o fogo. Ele me deu extinguir o fogo. Ele me deu trabalho duro. Ele me deu (...). Ele me deu a família reunida. Ele me deu descendentes. Ele me deu disputa. Ele me deu triunfo. Ele me deu aconselhar.”

2.3 (*Irreconstruível*: restante de E)

(Cerca de 34-35 linhas perdidas)

2.4 Enki escuta de Isimud o elenco dos *Me* que deu a Inana (“3ª lista”) (F1-34 [...])

SEGMENTO F

1-13. Enki disse ao vizir Isimud: “Isimud, meu vizir, meu Doce Nome do Céu!” – “Enki, meu mestre, estou à tua disposição! Qual é o teu desejo?” – “Já que ela disse que ainda não partiria daqui para Uruk Kulaba, que ela ainda não partiria daqui para o lugar onde Utu (...), eu ainda posso alcançá-la?” Mas Santa Inana tinha recolhido os *Me* e tinha embarcado no Barco do Céu. O Barco do Céu já tinha deixado o cais. À medida que os efeitos da cerveja deixaram aquele que tinha bebido cerveja, daquele que tinha bebido cerveja, à medida que os efeitos da cerveja deixaram Pai Enki que tinha bebido cerveja, o grande Senhor Enki (...) árvore (...) soprar (...) voltou sua atenção para o (...) construindo. O Senhor olhou para o Abzu. O Rei Enki voltou sua atenção para Eridu.

14-18. Enki disse a Isimud, o vizir: “Isimud, meu vizir, meu Doce Nome do Céu!” – “Enki, meu mestre, estou à tua disposição! Qual é o teu desejo?” – “Cadê o ofício do sacerdote *en*, o ofício do sacerdote *lagar*, a divindade, a grande e boa coroa, o trono real?” – “Meu mestre os deu à sua filha.”

19-20. “Cadê o nobre cetro, o bastão e o cajado, a veste nobre, pastorado, realeza?” – “Meu mestre os deu à sua filha.”

21-22. “Cadê o ofício da sacerdotisa *egir.zid*, o ofício da sacerdotisa *nin.dingir*, o ofício do sacerdote *išib*, o ofício do sacerdote *lu.mah*, o ofício do sacerdote *gudug*?” – “Meu mestre os deu à sua filha.”

23-24. “Cadê a constância (...), descer para o inframundo e subir do inframundo, o sacerdote *kur.ĝara*?” – “Meu mestre os deu à sua filha.”

25-26. “Cadê a espada e a maça, o funcionário cúltico *saĝ.ursaĝ*, a veste preta, a veste colorida, o penteado (...), o penteado (...)?” – “Meu mestre os deu à sua filha.”

27-28. “Cadê a árvore (...)?” – “Meu mestre os deu à sua filha.”

29-30. “Cadê o estandarte, a aljava, meter o pênis, beijar, prostituição, (...) correr (?)?” – “Meu mestre os deu à sua filha.”

31-32. “Cadê a fala franca, a fala enganosa, a fala grandiloqüente, (...) a oficiante cúltica *amalu*, a taverna santa?” – “Meu mestre os deu à sua filha.”

33-34. “Cadê o santuário de *niĝin.ĝar*, (...), a mulher *nu.gig* do céu, instrumentos musicais barulhentos, a arte da canção, a longevidade venerável?” – “Meu mestre os deu à sua filha.”

(Cerca de 33-36 linhas perdidas)

2.5 (Irreconstruível:) Acusação da rã porteira, rito de encantação? (G1-21 [...])

SEGMENTO G

1-21. (...) rei (...) na casa de Enki não deveria esquecer uma palavra. (...) cheio de conselho, de voz alta, sabendo muito (...). Eles disseram: “Perto do pino da porta do templo, uma rã falou.” Ele o levou a um lugar. Enki agarrou a rã pela pata direita. Ele a levou para dentro de seu santo (...) Ele recebeu (...) a árvore *halub* e sua árvore de buxo. Ele deu (...) ao pássaro do céu. Ele deu (...) ao peixe das águas subterrâneas. (11 linhas fragmentárias; cerca de 10-15 linhas perdidas)

3. Isimud persegue Inana – que preserva os *Me* – na viagem para Uruk (H1-217)

3.1 1ª etapa: Cais de (...): ataque dos *enkum* (H1-34)

SEGMENTO H

1-7. O príncipe disse ao seu vizir Isimud, Enki dirigiu-se ao Doce Nome do Céu: “Isimud, meu vizir, meu Doce Nome do Céu!” – “Enki, meu mestre, estou à tua disposição! Qual é o teu desejo?” – “Até onde chegou o Barco do Céu agora?” – “Agora mesmo, ele chegou ao Cais de (...).” – “Vai agora! Os *enkum* devem tirar o Barco do Céu dela!”

8-19. O vizir Isimud disse a Santa Inana: “Minha Senhora! Teu pai me enviou até ti. Inana, teu pai me enviou até ti. O que teu pai disse foi muito sério. O que Enki disse foi muito sério. Suas importantes palavras não podem ser contraditas.” Santa Inana respondeu-lhe: “O que te disse meu pai, o que ele falou? Por que as importantes palavras dele não deveriam ser contraditas?” – “Meu mestre me falou, Enki me disse: ‘Inana pode viajar para Uruk, mas tu deves me conseguir o Barco do Céu de volta para Eridu.’”

20-33. Santa Inana disse ao vizir Isimud: “Como meu pai poderia ter mudado o que ele me disse? Como ele poderia ter alterado sua promessa no que diz respeito a mim? Como ele poderia ter desacreditado suas palavras importantes que dirigiu a mim? Será que foi falsidade o que meu pai me disse, será que ele falou comigo com falsidade? Ele jurou com falsidade pelo nome de seu poder e pelo nome de seu Abzu? Será que foi com falsidade que ele te enviou a mim, como mensageiro?” Agora, enquanto estas palavras ainda estavam na sua boca, ele conseguiu que os *enkum* agarrassem o Barco do Céu. Santa Inana dirigiu-se à sua vizira Ninšubur: “Vem, minha vizira boa da Eana! Minha vizira de fala boa! Minha mensageira de palavras confiáveis! Água nunca tocou tua mão, água nunca tocou teus pés!”

34-41. Assim Inana se re-apropriou dos *Me* que lhe foram dados e do Barco do Céu.

3.2 2ª etapa: Santo (...): ataque de 50 gigantes (H35-68)

E então, pela segunda vez o príncipe falou com seu vizir Isimud, Enki dirigiu-se ao Doce Nome do Céu: “Isimud, meu vizir, meu Doce Nome do Céu!” – “Enki, meu mestre, estou à tua disposição! Qual é o teu desejo?” – “Até onde chegou o Barco do Céu agora?” – “Agora mesmo, ele chegou ao santo (...).” – “Vai agora! Os 50 gigantes de Eridu devem tirar dela o Barco do Céu!”

42-53. O vizir Isimud disse a Santa Inana: “Minha Senhora! Teu pai me enviou até ti. Inana, teu pai me enviou até ti. O que teu pai disse foi muito sério. O que Enki disse foi muito sério. Suas importantes palavras não podem ser contraditas.” Santa Inana respondeu-lhe: “O que te disse meu pai, o que ele

falou? Por que as importantes palavras dele não deveriam ser contraditas?” – “Meu mestre me falou, Enki me disse: ‘Inana pode viajar para Uruk, mas tu deves me conseguir o Barco do Céu de volta para Eridu.’”

54-67. Santa Inana disse ao vizir Isimud: “Como meu pai poderia ter mudado o que ele me disse? Como ele poderia ter alterado sua promessa no que diz respeito a mim? Como ele poderia ter desacreditado suas palavras importantes que dirigiu a mim? Será que foi falsidade o que meu pai me disse, será que ele falou comigo com falsidade? Ele jurou com falsidade pelo nome de seu poder e pelo nome de seu Abzu? Será que foi com falsidade que ele te enviou a mim, como mensageiro?” Agora, enquanto estas palavras ainda estavam na sua boca, ele conseguiu que os 50 gigantes de Eridu agarrassem o Barco do Céu. Santa Inana dirigiu-se à sua vizira Ninšubur: “Vem, minha vizira boa da Eana! Minha vizira de fala boa! Minha mensageira de palavras confiáveis! Água nunca tocou tua mão, água nunca tocou teus pés!”

68-75. Assim Inana se re-apropriou dos *Me* que lhe foram dados e do Barco do Céu.

3.3 3ª etapa: Colina *UL.MA*: ataque dos 50 *lahama* (H69-102)

E então, pela terceira vez o príncipe falou com seu vizir Isimud, Enki dirigiu-se ao Doce Nome do Céu: “Isimud, meu vizir, meu Doce Nome do Céu!” – “Enki, meu mestre, estou à tua disposição! Qual é o teu desejo?” – “Até onde chegou o Barco do Céu agora?” – “Agora mesmo, ele chegou à colina *UL.MA*.” – “Vai agora! Os 50 *lahama* das águas subterrâneas devem tirar dela o Barco do Céu!”

76-87. O vizir Isimud disse a Santa Inana: “Minha Senhora! Teu pai me enviou até ti. Inana, teu pai me enviou até ti. O que teu pai disse foi muito sério. O que Enki disse foi muito sério. Suas importantes palavras não podem ser contraditas.” Santa Inana respondeu-lhe: “O que te disse meu pai, o que ele falou? Por que as importantes palavras dele não deveriam ser contraditas?” – “Meu mestre me falou, Enki me disse: ‘Inana pode viajar para Uruk, mas tu deves me conseguir o Barco do Céu de volta para Eridu.’”

88-101. Santa Inana disse ao vizir Isimud: “Como meu pai poderia ter mudado o que ele me disse? Como ele poderia ter alterado sua promessa no que diz respeito a mim? Como ele poderia ter desacreditado suas palavras importantes que dirigiu a mim? Será que foi falsidade o que meu pai me disse, será que ele falou comigo com falsidade? Ele jurou com falsidade pelo nome de seu poder e pelo nome de seu Abzu? Será que foi com falsidade que ele te enviou a mim, como mensageiro?” Agora, enquanto estas palavras ainda estavam na sua boca, ele conseguiu que os 50 *lahama* das águas subterrâneas agarrassem o Barco do Céu. Santa Inana dirigiu-se à sua vizira Ninšubur: “Vem, minha vizira boa da Eana! Minha vizira de fala boa! Minha mensageira de palavras confiáveis! Água nunca tocou tua mão, água nunca tocou teus pés!”

102-109. Assim Inana se re-apropriou dos *Me* que lhe foram dados e do Barco do Céu.

3.4 4ª etapa: Colina do Campo: ataque de grandes peixes (H103-136)

E então, pela quarta vez o príncipe falou com seu vizir Isimud, Enki dirigiu-se ao Doce Nome do Céu: “Isimud, meu vizir, meu Doce Nome do Céu!” – “Enki, meu mestre, estou à tua disposição! Qual é teu desejo?” – “Até onde chegou o Barco do Céu agora?” – “Agora mesmo, ele chegou à Colina do Campo.” – “Vai agora! Todos os grandes peixes juntos (...) devem tirar dela o Barco do Céu!”

110-121. O vizir Isimud disse a Santa Inana: “Minha Senhora! Teu pai me enviou até ti. Inana, teu pai me enviou até ti. O que teu pai disse foi muito sério. O que Enki disse foi muito sério. Suas importantes palavras não podem ser contraditas.” Santa Inana respondeu-lhe: “O que te disse meu pai, o que ele falou? Por que as importantes palavras dele não deveriam ser contraditas?” – “Meu mestre me falou, Enki me disse: ‘Inana pode viajar para Uruk, mas tu deves me conseguir o Barco do Céu de volta para Eridu.’”

122-135. Santa Inana disse ao vizir Isimud: “Como meu pai poderia ter mudado o que ele me disse? Como ele poderia ter alterado sua promessa no que diz respeito a mim? Como ele poderia ter desacreditado suas palavras importantes que dirigiu a mim? Será que foi falsidade o que meu pai me

disse, será que ele falou comigo com falsidade? Ele jurou com falsidade pelo nome de seu poder e pelo nome de seu Abzu? Será que foi com falsidade que ele te enviou a mim, como mensageiro?” Agora, enquanto estas palavras ainda estavam na sua boca, ele conseguiu que todos os grandes peixes agarrassem o Barco do Céu. Santa Inana dirigiu-se à sua vizira Ninšubur: “Vem, minha vizira boa da Eana! Minha vizira de fala boa! Minha mensageira de palavras confiáveis! Água nunca tocou tua mão, água nunca tocou teus pés!”

136-143. Assim Inana se re-apropriou dos *Me* que lhe foram dados e do Barco do Céu.

3.5 5ª etapa: (...) ataque dos (...), guardiões de Uruk (H137-170)

E então, pela quinta vez o príncipe falou com seu vizir Isimud, Enki dirigiu-se ao Doce Nome do Céu: “Isimud, meu vizir, meu Doce Nome do Céu!” – “Enki, meu mestre, estou à tua disposição! Qual é teu desejo?” – “Até onde chegou o Barco do Céu agora?” – “Agora mesmo, ele chegou a (...).” – “Vai agora! Os (...), os guardiões de Uruk, devem tirar dela o Barco do Céu!”

144-155. O vizir Isimud disse a Santa Inana: “Minha Senhora! Teu pai me enviou até ti. Inana, teu pai me enviou até ti. O que teu pai disse foi muito sério. O que Enki disse foi muito sério. Suas importantes palavras não podem ser contraditas.” Santa Inana respondeu-lhe: “O que te disse meu pai, o que ele falou? Por que as importantes palavras dele não deveriam ser contraditas?” – “Meu mestre me falou, Enki me disse: ‘Inana pode viajar para Uruk, mas tu deves me conseguir o Barco do Céu de volta para Eridu.’”

156-169. Santa Inana disse ao vizir Isimud: “Como meu pai poderia ter mudado o que ele me disse? Como ele poderia ter alterado sua promessa no que diz respeito a mim? Como ele poderia ter desacreditado suas palavras importantes que dirigiu a mim? Será que foi falsidade o que meu pai me disse, será que ele falou comigo com falsidade? Ele jurou com falsidade pelo nome de seu poder e pelo nome de seu Abzu? Será que foi com falsidade que ele te enviou a mim, como mensageiro?” Agora, enquanto estas palavras ainda estavam na sua boca, ele conseguiu que os (...), os guardiões de Uruk, agarrassem o Barco do Céu. Santa Inana dirigiu-se à sua vizira Ninšubur: “Vem, minha vizira boa da Eana! Minha vizira de fala boa! Minha mensageira de palavras confiáveis! Água nunca tocou tua mão, água nunca tocou teus pés!”

170-178. Assim Inana se re-apropriou dos *Me* que lhe foram dados e do Barco de Céu.

3.6 6ª etapa: Canal *Surungal*: ataque dos (...) de *Idsurungal* (H171-206)

E então, pela sexta vez o príncipe falou com seu vizir Isimud, Enki dirigiu-se ao Doce Nome do Céu: “Isimud, meu vizir, meu Doce Nome do Céu!” – “Enki, meu mestre, estou à tua disposição! O que é teu desejo?” – “Até onde chegou o Barco do Céu agora?” – “Agora mesmo, ele chegou ao Canal *Surungal* (...).” – “Vai agora! Os (...) de *Idsurungal* devem tirar dela o Barco do Céu! (...) de Santa Inana!”

179-190. O vizir Isimud disse a Santa Inana: “Minha Senhora! Teu pai me enviou até ti. Inana, teu pai me enviou até ti. O que teu pai disse foi muito sério. O que Enki disse foi muito sério. Suas importantes palavras não podem ser contraditas.” Santa Inana respondeu-lhe: “O que te disse meu pai, o que ele falou? Por que as importantes palavras dele não deveriam ser contraditas?” – “Meu mestre me falou, Enki me disse: ‘Inana pode viajar para Uruk, mas tu deves me conseguir o Barco do Céu de volta para Eridu.’”

191-205. Santa Inana disse ao vizir Isimud: “Como meu pai poderia ter mudado o que ele me disse? Como ele poderia ter alterado sua promessa no que diz respeito a mim? Como ele poderia ter desacreditado suas palavras importantes que dirigiu a mim? Será que foi falsidade o que meu pai me disse, será que ele falou comigo com falsidade? Ele jurou com falsidade pelo nome de seu poder e pelo nome de seu Abzu? Será que foi com falsidade que ele te enviou a mim, como mensageiro?” Agora, enquanto estas palavras ainda estavam em sua boca, ele conseguiu que os (...) do Canal *Surungal* agarrassem o Barco do Céu. Santa Inana dirigiu-se à sua vizira Ninšubur: “Vem, minha vizira boa da Eana! Minha vizira de fala boa! Minha mensageira de palavras confiáveis! Água nunca tocou tua mão, água nunca tocou teus pés!”

206-217. Assim Inana se re-apropriou dos *Me* que lhe foram dados e do Barco do Céu.

3.7 7ª etapa (*irreconstruível*): chegada a Uruk (H207-213)

E então, (1 linha fragmentária) (...) Uruk (...) (1 linha fragmentária) (...) o Barco do Céu. Ninšubur (...), (...) o Barco do Céu. Pela sétima vez (...). (1 linha fragmentária)

4. Inana deposita os *Me* em Uruk (H214-266 [...] + J1-125)

4.1 Inana chega a Uruk e realiza uma festa (H206-256)

214. O grande rebento principesco, santo (...) Santa Inana (...) o Barco do Céu. Neste momento, Santa Inana (...).

218-223. Sua vizira Ninšubur falou a Santa Inana: “Minha Senhora, hoje tu trouxeste o Barco de Céu para a Porta da Alegria, para Uruk Kulaba. Agora haverá júbilo em nossa cidade, agora haverá júbilo em nossa cidade. (...) barcas em nosso rio (...).”

224-248. Santa Inana respondeu-lhe: “Hoje eu trouxe o Barco do Céu para a Porta da Alegria, para Uruk Kulaba. Ele desfilará magnificamente pela rua. O povo ficará na rua, cheio de temor.”

(1 linha fragmentária)

(...) em alegria. (...) os homens idosos da cidade (...) conforto, (...) as mulheres idosas (...) conselho, (...) os homens jovens (...) força dos braços, (...) as crianças (...) alegria. (...) Uruk.

(1 linha fragmentária; 1 linha perdida; 3 linhas fragmentárias)

“(...) festa (...) o Barco de Céu. Ele recitará grandes orações. O rei matará touros, sacrificará ovelhas. Ele derramará cerveja de uma jarra. Ele mandará ressoar os tambores *šem* e *ala*, e tocar os instrumentos *tigi* de som doce. As terras estrangeiras declararão minha grandeza. Meu povo exclamará meu louvor.”

249-256. Quando ela (...) o Barco de Céu para a Porta da Alegria em Uruk-Kulaba, ele desfilou magnificamente pela rua. Ele chegou à casa da jovem mulher, e ela (...) seu lugar. (...) o poço purificado, seu poço principal. Inana (...) os *Me* que lhe tinham sido dados, e o Barco de Céu, na Porta do Gípar. Na Câmara *Agrun* (...) Santa Inana (...) o Barco do Céu (...).

4.2 Enki envia Isimud para Uruk (H257-266 [...])

257-266. O príncipe se dirigiu ao seu vizir Isimud, Enki falou com o Doce Nome do Céu: “Isimud, meu vizir, meu Doce Nome do Céu!” – “Enki, meu mestre, estou à tua disposição! Qual é teu desejo?” – “Até onde chegou o Barco do Céu agora?” – “Agora mesmo, ele chegou ao Cais Branco.” – “Vai agora, (...) admiração. (...) admiração (...) o Barco do Céu. Santa Inana (...) (...) admiração (...).”

(Cerca de 3 linhas perdidas)

4.3 Elenco dos *Me* um por um (“4ª lista”) (J1- 114 [...])

SEGMENTO J

1-5. “Inana, tu trouxeste o ofício do *en*; tu trouxeste o ofício do sacerdote *lagar*; tu trouxeste divindade; tu trouxeste a grande e boa coroa; tu trouxeste o trono real.

6-10. Tu trouxeste o nobre cetro; tu trouxeste o bastão e o cajado; tu trouxeste a veste nobre; tu trouxeste o pastoreio; tu trouxeste realza.

11-15. Tu trouxeste o ofício da sacerdotisa *egir.zid*; tu trouxeste o ofício da sacerdotisa *nin.diġir*; tu trouxeste o ofício do sacerdote *išib*; tu trouxeste o ofício do sacerdote *lu.mah*; tu trouxeste o ofício do sacerdote *gudug*.

16-21. Tu trouxeste constância, tu trouxeste (...); tu trouxeste (...); tu trouxeste descer para o inframundo; tu trouxeste subir do inframundo; tu trouxeste o sacerdote *kur.ġara*.

22-27. Tu trouxeste a espada e a maça; tu trouxeste o oficial de culto *saġ.ursaġ*; tu trouxeste a veste preta; tu trouxeste a veste colorida; tu trouxeste o penteado (...); tu trouxeste o penteado (...).

2.3.5 Inana e a Ordem do Mundo (encaixado em: Enki e a Ordem do Mundo)

Introdução: Louvor a Enki e seu templo no Abzu (1-16)

1-16. Senhor grandiloqüente do céu e da terra, auto-suficiente, Pai Enki, gerado por um touro, procriado por um touro selvagem, apreciado por Enlil, a Grande Montanha, amado por Santo An, rei, árvore *meš* plantada no Abzu, subindo sobre todas as terras; grande dragão que está de pé em Eridu, cuja sombra cobre céu e terra, um pomar de vinhas estendidas sobre o País, Enki, o Senhor da abundância das divindades Anuna, Nudimud, o poderoso da Ekur, o forte do céu e da terra! Tua grande casa é fundada no Abzu, o grande posto de ancoragem do céu e da terra. Enki, de quem um único olhar é suficiente para perturbar o coração das montanhas; onde quer que nasçam bisões, onde nasçam cervos, onde nasçam cabras montesas, onde nasçam cabras selvagens, em prados (...), em cavidades no coração das colinas, em (...) verdes nunca visitados/as por seres humanos, tu fixaste teu olhar no coração do País como em junco *halhal*.

1. Enki determina elementos gerais da ordem do mundo (17-191)

1.1 Determinações e abundâncias gerais criadas por Enki (17-60)

17-31. Contando os dias e pondo os meses em suas casas, para completar os anos e submeter os anos completados à assembléia, para uma decisão, tomando decisões para regularizar os dias: Pai Enki, tu és o rei do povo reunido. Tu apenas abres tua boca, e tudo se multiplica, e abundância é estabelecida. Teus ramos (...) verdes com suas frutas (...), (...) são dignos/as das divindades. (...) em suas florestas é como uma veste lanosa. Boas ovelhas e bons cordeiros são dignos de (...). Quando (...) as roças preparadas, (...) acumularão estoques e suprimentos. (...) há azeite, há leite, produzido pelo aprisco e pelo curral das vacas. O pastor canta docemente sua rústica canção, o vaqueiro passa o dia agitando sua batedeira. Seus produtos seriam dignos das ceias na grande sala de banquete das divindades.

32-37. Tua palavra enche de vigor o coração do homem jovem, fazendo-o marrar pra lá e pra cá no pátio, como um touro de chifres grossos. Tua palavra confere graciosidade à cabeça da mulher jovem, e o povo em suas cidades bem-fundadas a contempla maravilhado. (2 linhas obscuras)

38-47. Enlil, a Grande Montanha, encarregou-te de alegrar os corações de senhores e soberanos e de desejar-lhes sorte. Enki, Senhor da prosperidade, Senhor de sabedoria, Senhor, o amado de An, o adorno de Eridu que estabelece mandamentos e decisões, que sabe bem decretar os destinos: tu fechas os dias (...) e fazes os meses entrarem em suas casas. Tu fazes descer (...), tu completaste o número deles/delas. Tu fazes o povo morar em suas habitações (...), tu o fazes seguir os seus pastores (...). (2 linhas obscuras)

50-51. Tu desvias armas de suas casas (...), tu fazes o povo ter segurança em suas habitações (...).

52-60. Quando Pai Enki aparece às pessoas inseminadas, semente boa aparecerá. Quando Nudimud aparece às boas ovelhas prenhas, bons cordeiros nascerão; quando ele aparece às vacas no cio, bons bezerros nascerão; quando ele aparece às boas cabras prenhas, bons filhotes nascerão. Se tu apareces às roças cultivadas, às boas roças que estão germinando, estoques e suprimentos podem ser acumulados na estepe. Quando tu apareces às áreas ressecadas do País, (...).

(2 linhas perdidas ou obscuras)

1.2 Auto-elogio de Enki, retomando elementos já mencionados (61-133)

61-80. Enki, o Rei do Abzu, regozijando em grande esplendor, com razão elogiou a si mesmo: “Meu pai, o rei do céu e da terra, me fez famoso no céu e na terra. Meu irmão mais velho, o rei de todos os países, juntou todos os *Me* e os colocou na minha mão. Eu levei as artes e os ofícios de Ekur, a casa de Enlil, para meu Abzu em Eridu. Eu sou o sêmen bom, gerado por um touro selvagem; eu sou o primogênito de An. Eu sou uma grande tempestade levantando-se sobre a grande terra; eu sou o grande Senhor do País. Eu sou o principal entre todos os soberanos, o pai de todas as terras estrangeiras. Eu sou o grande irmão das divindades; eu levo a prosperidade à perfeição. Eu sou o guardião de selo do céu e da terra. Eu sou a sabedoria e o entendimento de todas as terras estrangeiras. Com An, o rei, no estrado de An, eu velo pela justiça. Com Enlil, olhando sobre todas as terras, eu decreto bons destinos. Ele colocou em minhas mãos o decretar de destinos no “Lugar onde nasce o sol”. Eu sou apreciado por Nintur. Eu sou chamado com um nome bom por Ninhursag. Eu sou o líder das divindades Anuna. Eu nasci como o filho primogênito de Santo An.”

81-83. Depois de o Senhor ter proclamado sua grandeza, depois de o grande príncipe ter se auto-elogiado, as divindades Anuna se colocaram diante dele em oração e súplica:

84-85. “Louvor a Enki, o Senhor muito elogiado que controla todas as artes e ofícios, que toma as decisões!”

86-88. Num estado de grande delícia, Enki, o Rei do Abzu, regozijando em grande esplendor, novamente e com razão elogia a si mesmo: “Eu sou o Senhor, eu sou alguém cuja palavra é de confiança, eu sou alguém que sobressai em tudo.

89-99. A meu comando, apriscos foram construídos, currais de vacas foram cercados. Quando eu me aproximo do céu, uma chuva de abundância chove do céu. Quando eu me aproximo da terra, há uma alta inundação de carpas. Quando eu me aproximo dos prados verdes, à minha palavra são acumulados estoques e provisões. Eu construí minha casa, um santuário, num lugar puro, e a chamei com um bom nome. Eu construí meu Abzu, um santuário, em (...), e decretei um bom destino para ele. A sombra da minha casa se estende sobre (...) piscina. Perto da minha casa, as carpas *suhur* pulam entre as plantas de mel, e as carpas *eštub* abanam sua cauda entre os pequenos juncos *gizi*. Os pequenos pássaros chilram em seus ninhos.

100-122. Os senhores prestam atenção (...) a mim. Eu sou Enki! Eles estão de pé diante de mim e me louvam. Os sacerdotes *abgal* e os oficiais de culto *abrig* que (...) estão de pé diante de mim (...) dias distantes. Os oficiantes *enkum* e *ninkum* organizam (...). Eles purificam o rio para mim, eles (...) o interior do santuário para mim. Em meu Abzu, santas canções e encantações ressoam para mim. Minha barçaça ‘Coroa’, o ‘Veado do Abzu’, me leva lá de modo encantador. Desliza rapidamente pelos grandes pântanos para mim, para onde quer que eu tenha decidido; ele me obedece. Os que marcam o ritmo do remo fazem os remos serem puxados em perfeito uníssono. Eles cantam para mim canções agradáveis, criando um clima alegre no rio. Niğir.sig, o capitão de minha barçaça, segura o cetro dourado para mim. Eu sou Enki! Ele tem o comando de meu barco ‘Veado do Abzu’. Eu sou o senhor! Eu vou viajar! Eu sou Enki! Eu vou sair para meu País! Eu, o senhor que determina os destinos, (...).

(4 linhas obscuras)

123-130. Eu admirarei seus verdes cedros. Que as terras de Meluḥa, Magan e Dilmun olhem para mim, para Enki. Que os barcos de Dilmun sejam carregados (?) com madeira. Que os barcos de Magan sejam carregados até o céu. Que os barcos *magilum* de Meluḥa transportem ouro e prata e o levem a Nipur, para Enlil, o rei de todas as terras.”

131-133. Ele deu de presente animais aos que não têm cidade, que não têm casa, aos nômades de Martu.

1.4 Outras determinações gerais enunciadas e cumpridas (140-187)

134-139. As divindades Anuna se dirigiram com afeição ao grande príncipe que viajou em seu País: “Senhor que cavalga sobre os grandes *Me*, os santos *Me*, quem controla os grandes *Me*, os incontáveis

Me, o primeiro em toda a amplitude do céu e da terra que recebeu os *Me* supremos em Eridu, o lugar santo, o lugar mais estimado, Enki, Senhor do céu e da terra – louvor!”

140-161. Todos os senhores e soberanos, os sacerdotes de encantação de Eridu e os sacerdotes da Suméria, vestidos de linho, executam os ritos de purificação do Abzu para o grande príncipe que viajou pela terra dele; para Pai Enki estão de guarda no lugar santo, no lugar da mais alta estima. Eles (...) as celas (...), eles (...) as posições, eles purificam o grande santuário do Abzu (...). Eles levam para lá o alto junípero, a planta pura. Eles organizam o santo (...) no grande curso d'água (...) de Enki. Com muita habilidade, constroem a escadaria principal de Eridu no Bom Cais. Eles preparam o santo santuário *uzga* onde proferem orações sem fim. (7 linhas fragmentárias ou obscuras)

162-165. Para Enki, (...) barulhentosamente, e as carpas *suḥurmaš* pululam entre as plantas de mel, novamente brigando entre si por causa do grande príncipe. As carpas *eštub* abanam suas caudas entre os pequenos juncos *gizi*.

166-181. O Senhor, o grande soberano do Abzu, emite instruções a bordo do “Veado do Abzu” – o grande emblema erguido no Abzu, providenciando proteção, sua sombra estendida sobre toda a terra, refrescando as pessoas, a coluna e o poste plantado no pântano (...), subindo alto sobre todas as terras estrangeiras. O nobre capitão dos países, o filho de Enlil, segura em sua mão a santa vara do barco, uma árvore *meš* ornamentada no Abzu que recebeu os *Me* supremos em Eridu, o lugar santo, o lugar de mais alta estima. O herói orgulhosamente ergue sua cabeça para o Abzu.

(6 linhas perdidas ou obscuras)

182-187. Sirsir (...), o barqueiro da barça, (...) o barco para o Senhor. Niḡir.sig, o capitão da barça, segura o santo cetro para o Senhor. As cinquenta divindades *lahama* das águas subterrâneas dirigem-se afetuosamente a ele. Os que marcam o ritmo do remo, como pássaros *gamgam* do céu, (...).

2. Enki determina os destinos de localidades específicas (188-266)

2.1 Destino da Suméria (188-209)

188-191. O rei intrépido, Pai Enki (...) no País. Prosperidade foi determinada a germinar no céu e na terra para o grande príncipe que viaja pelo País. Enki decretou seu destino:

192-209. “Suméria, Grande Montanha, País do céu e da terra, espalhando glória, concedendo *Me* aos povos desde o nascer até o pôr do sol, teus *Me* são *Me* superiores, intocáveis, e teu coração é complexo e inescrutável. Como o próprio céu, tua boa força criativa (?), pela qual até divindades podem nascer, está além de qualquer alcance. Dando nascimento a reis que colocaram o bom diadema, dando nascimento a senhores que usam em suas cabeças a coroa -- vosso Senhor, o Senhor honrado, senta com An, o rei, no estrado de An. Teu rei, a Grande Montanha, Pai Enlil, o pai de todas as terras, te bloqueou impenetravelmente (?), como um cedro. Os Anuna, as grandes divindades, fixaram morada em teu meio e consomem seu alimento em teus santuários *giguna*, com suas árvores singulares. Casa da Suméria, que teus apriscos sejam construídos e teu gado se multiplique, que teus *giguna* toquem os céus. Que teus bons templos alcancem o céu. Que os Anuna determinem os destinos em teu meio.”

2.2 Destino de Ur (210-218)

210-211. Depois ele procedeu ao santuário de Ur. Enki, o Senhor do Abzu, decretou seu destino:

212-218. “Cidade que possui tudo que convém, banhada por águas! Touro robusto, altar de abundância que escarrancha pelas montanhas e sobe como as colinas, floresta de ciprestes *hašur* de larga sombra, autoconfiante! Que teus *Me* perfeitos sejam bem-dirigidos. A Grande Montanha Enlil tornou grande teu nome, no céu e na terra. Cidade cujo destino decretou Enki, santuário de Ur, tu subirás até o céu!”

2.3 Destino de Meluha (219-237)

219-220. Depois ele procedeu à terra de Meluha. Enki, o Senhor do Abzu, decretou seu destino:

221-237. “Terra preta, que tuas árvores sejam árvores grandes, que tuas florestas sejam florestas de árvores *meš* da estepe! Cadeiras feitas delas agraciarão palácios reais! Que teus juncos sejam juncos grandes, que eles (...)! Que teus heróis serão (...) no campo de batalha como armas! Que teus touros sejam touros grandes, que sejam touros monteses! Que seu berro seja o berro de touros selvagens das montanhas! Os grandes *Me* das divindades sejam perfeitos para ti! Que os francolins das montanhas tenham barbas de cornalina! Que todos teus pássaros sejam pavões! Que seus gritos agraciem palácios reais! Que toda tua prata seja ouro! Que todo teu cobre seja fino bronze! Terra, que seja abundante tudo que tu possuis! Que teu povo (...)! Que teus homens avancem como touros contra seus companheiros homens!” (2 linhas obscuras)

2.4 Presentes e exploração de Dilmun (238-349)

238-247. Ele limpou e purificou a terra de Dilmun. Ele colocou Ninsikila como responsável sobre ela. Ele deu (...) para a desova do peixe, comeu seu peixe (...), colocou tamareiras na terra cultivada, comeu suas tâmaras. (...) Elam e Marḥaši (...). (...) devorar (...). O rei dotado de força por Enlil destruiu suas casas, demoliu (?) suas muralhas. Ele levou sua prata e seu lápis-lazúli, seu tesouro, até Enlil, o Rei de todas as terras, em Nipur.

248-249. Enki deu de presente animais aos que não têm cidade, que não têm casa, aos nômades de Martu.

2.5 Criação do Tigre de seu sêmen (250-266)

250-266. Depois de ter desviado seu olhar de lá, depois de Pai Enki ter erguido seus olhos sobre o Eufrates, ele se levantou excitado, como um touro no cio, ergueu seu pênis, ejaculou e encheu o Tigre de água corrente. Ele era como uma vaca selvagem que muge por seus filhotes na grama selvagem quando seu curral está infestado por escorpiões. O Tigre (...) ao seu lado como um touro no cio. Erguendo seu pênis, ele trouxe um presente nupcial. Quando nasceu, o Tigre regozijou em seu coração como um grande touro selvagem (...). Ele trouxe água, água corrente de verdade: seu vinho será doce. Trouxe cevada, cevada mosqueada de verdade: o povo a comerá. Encheu a Ekur, a casa de Enlil, com todo tipo de coisas. Enlil ficou encantado com Enki, e Nipur ficou feliz. O Senhor colocou o diadema como um sinal de senhorio, ele colocou a boa coroa como um sinal de realeza, tocando o solo à sua esquerda. Abundância brotou da terra para ele.

3. Enki cria outros elementos e determina as divindades responsáveis (267-386)

3.1 Enbilulu: vias fluviais (267-273)

267-273. Enki, o Senhor dos destinos, Enki, o rei do Abzu, colocou como responsável de tudo isso aquele que segura um cetro em sua mão direita, aquele que, com sua boca gloriosa, submete à verificação a força voraz de Tigre e Eufrates, enquanto a prosperidade jorra do palácio como azeite – Enbilulu, o inspetor das vias fluviais.

3.2 (...): vida aquática (274-284)

274-277. Ele chamou os pântanos e lhes deu várias espécies de carpa, ele falou às moitas de junco e decretou para eles os crescimentos velhos e novos de junco. (2 linhas perdidas)

278-284. Ele emitiu um desafio (...). Enki colocou como responsável de tudo isso aquele de cuja rede não escapa nenhum peixe, aquele de cuja armadilha não escapa nenhum ser vivo, aquele de cuja rede de pássaros não escapa nenhum pássaro, (1 linha obscura) – (...), que adora peixe.

3.3 (...) - Nanše: É. engura, templo de Enki e Ekur, templo de Enlil (285-308)

285-298. O Senhor estabeleceu um santuário, um santo santuário cujo interior é sofisticadamente construído. Ele estabeleceu um santuário no mar, um santo santuário cujo interior é sofisticadamente construído. O santuário cujo interior é um fio entrelaçado está além da compreensão. A posição do santuário é orientada pela Constelação do Campo, a posição do santo santuário superior está voltada para a Constelação da Carruagem. Seu terror horroroso é uma onda ascendente; seu esplendor é horroroso. As divindades Anuna não ousam se aproximar dele. (...) (...) para refrescar seus corações, regozija o palácio. Os Anuna ficam lá, de pé, em orações e súplicas. Eles ergueram um grande altar para Enki na É. engura, para o Senhor (...). O grande príncipe (...). (...) o pelicano do mar.

(1 linha obscura)

299-308. Ele encheu a E.kur, a casa de Enlil, com todo o tipo de bens. Enlil estava encantado com Enki, e Nipur ficou feliz. Enki colocou como responsável de tudo isso, sobre a ampla extensão do mar, aquela que iça as velas (...) no santo santuário, que induz as relações sexuais (...), que (...) sobre a imensa inundação alta das águas subterrâneas, as ondas horrorosas, a inundação do mar (...), quem sai do (...), a Senhora Divina de Sirara, (...) – Nanše.

3.4 Iškur: chuvas e ventos (309-317)

309-317. Ele chamou a chuva dos céus. Ele (...) como nuvens flutuantes. Ele fez (...) subir no horizonte. Ele transformou os montículos em campos (...). Enki colocou como responsável de tudo isso aquele que cavalga nas grandes tempestades, que ataca com raios de relâmpagos, a barra santa que bloqueia a entrada para o interior do céu, o filho de An, o inspetor de canais do céu e da terra – Iškur, que traz abundância, o filho de An.

3.5 Enkimdu: condições de agricultura: animais de tração e irrigação (318-325)

318-325. Ele organizou arados, jugos e juntas de bois. O grande príncipe Enki deu os bois chifrudos que seguem às ferramentas (...), ele abriu os santos sulcos, e fez a cevada crescer nas roças cultivadas. Enki colocou como responsável de tudo isso o Senhor que usa o diadema, o ornato da estepe, aquele das ferramentas, o agricultor de Enlil – Enkimdu, responsável por fossos e diques.

3.6 Ezina: produtos agrícolas e relações sexuais (326-334)

326-334. O Senhor chamou os campos cultivados e concedeu-lhes cevada mosqueada. Enki fez crescer grão-de-bico, lentilhas e (...). Ele amontoou em pilhas as variedades de cevadas precoce, mosqueada e *innuha*. Enki multiplicou os estoques e suprimentos, e com a ajuda de Enlil aumentou a prosperidade do povo. Enki colocou como responsável sobre tudo isso aquela cuja cabeça e corpo estão malhados, cuja face é coberta de xarope, a Senhora Divina das relações sexuais, o poder do País, a vida dos cabeças-negras – Ezina, o bom pão do mundo inteiro.

3.7 Kulla: produção de tijolos (335-340)

335-340. O grande príncipe atou um barbante à enxada e organizou moldes de tijolo. Ele penetrou o (...) como azeite precioso. Enki colocou como responsável sobre eles aquele cuja enxada de lâmina afiada é uma serpente que devora cadáveres e que (...), cujo molde de tijolo em seu lugar é uma linda pilha de grãos debulhados para as ovelhas – Kulla, quem (...) tijolos no País.

3.8 Mušdama: construção (341-348)

341-348. Ele colocou as linhas e as coordenou com as fundações, e com o poder da assembléia planejou uma casa e executou os ritos de purificação. O grande príncipe colocou as fundações e pôs os tijolos. Enki colocou como responsável sobre tudo isso aquele cujas fundações, uma vez colocadas,

não cedem, cujas boas casas, uma vez construídas, não desmoronam (?), cujas abóbadas se levantam até o coração do céu como um arco-íris – Mušdama, o construtor-mestre de Enlil.

3.9 Šakan: riquezas da estepe (349-357)

349-357. Ele elevou uma santa coroa sobre a estepe do interior. Ele afixou uma barba de lápis-lazúli à estepe, e a fez colocar uma touca de lápis-lazúli. Ele tornou este bom lugar perfeito com verde em abundância. Ele multiplicou os animais da estepe até um grau apropriado, ele multiplicou as cabras montesas e as cabras selvagens dos pastos, e as fez copular. Enki colocou como responsável sobre eles o herói que é a coroa da estepe, que é o rei da zona rural, o grande leão da estepe, o musculoso, o robusto, a força forte de Enlil – Šakan, o rei das colinas.

3.10 Dumuzi: pecuária (358-367)

358-367. Ele construiu os apriscos das ovelhas, cuidou de sua limpeza, fez os currais das vacas, concedeu-lhes a melhor gordura e nata, e trouxe luxo às salas de banquetes das divindades. Ele fez o deserto, criado para o verde, alcançar prosperidade. Enki colocou como responsável sobre tudo isso o rei, o bom provedor da Eana, o amigo de An, o genro amado do moço Sin, o santo esposo de Inana, a Senhora Divina, Senhora dos grandes *Me* que permite relações sexuais nas praças abertas de Kulaba – Dumuzi-Ušumgalana, o amigo de An.

3.11 Utu: conjunto de céu e terra (368-380)

368-380. Ele encheu a E.kur, a casa de Enlil, com posses. Enlil estava encantado com Enki, e Nipur ficou feliz. Ele demarcou fronteiras e fixou divisas. Para as divindades Anuna, Enki colocou moradas em cidades e transformou a terra arável em roças. Enki colocou como responsável do conjunto do céu e da terra o herói, o touro que sai da floresta de *hašur* e que berra feroz, o moço Utu, o touro que se levanta triunfalmente, audazmente, majestosamente, o pai da Grande Cidade, o grande arauto de Santo An no leste, o juiz que procura veredictos para as divindades, com uma barba de lápis-lazúli, que sobe do horizonte ao santo céu – Utu, o filho nascido de Ningal.

3.12 Uttu: tarefas femininas (381-386)

381-386. Ele separou o sirgo entre as fibras e colocou o tear. Enki aperfeiçoou amplamente as tarefas das mulheres. Para Enki, o povo (...) em (...) vestes. Enki colocou como responsável sobre elas a honra do palácio, a dignidade do rei – Uttu, a mulher conscienciosa, de silêncio reverente.

4. Inana e a Ordem do Mundo: reivindicação de ser tratada igual (387-450)

4.1 Inana procura Enki por ser a única que ficou sem funções (387-390)

387-390. Então, sendo a única que não tinha quaisquer funções, a Grande Mulher do Céu, Inana, que não tinha quaisquer funções – Inana veio ver seu pai Enki na casa dele, chorando para ele e levando sua reivindicação até ele:

4.2 “Eu sou Santa Inana – cadê as minhas funções?!” (391-394)

391-394. “Enlil deixou em tuas mãos confirmar os destinos dos Anuna, das grandes divindades. Por que tu trataste diferente só a mim, a mulher? Eu sou Santa Inana – cadê as minhas funções?!”

4.3 Elenco de deusas e suas funções (395-421)

395-402 Aruru, a irmã de Enlil, Nintur, a Senhora do parto, está recebendo os santos tijolos do nascimento como seu senhorio. Está levando consigo a lanceta para os cordões umbilicais, a areia especial e os alhos-porrós. Está recebendo a jarra *sil.ĝara* de lápis-lazúli translúcido. Está levando consigo a santa vasilha consagrada *ala*. Ela será a parteira da terra! O nascimento de reis e senhores estará em suas mãos!

403-405. Minha ilustre irmã, Santa Ninisina, está recebendo as jóias de pedras *šuba*. Ela será a Senhora de An. Estará ao lado de An e falará a ele sempre que desejar!

406-411. Minha ilustre irmã, Santa Ninmug, está recebendo o cinzel dourado e o buril prateado. Está levando consigo sua grande lâmina de pederneira *antasura*. Ela trabalhará com o metal do País. A colocação do bom diadema quando nasce um rei e o coroamento com a coroa quando nasce um Senhor estarão em suas mãos!

412-417. Minha ilustre irmã, Santa Nisaba, está recebendo a vara de medida. A fita de medida de lápis-lazúli estará pendurada no seu braço. Ela proclamará todos os grandes *Me*. Demarcará fronteiras e colocará divisas. Será a escriba do País. O planejamento dos banquetes das divindades estará em suas mãos!

418-421. Nanše, a venerável Senhora que descansa seus pés sobre o santo pelicano, será a inspetora das pescarias marítimas. Será a responsável para aceitar os peixes deleitáveis e pássaros deliciosos que vão de lá a Nipur, para seu Pai Enlil.

4.4 “Eu sou Santa Inana – cadê as minhas funções?!” (422-423)

422-423. E por que tu trataste diferente só a mim, a mulher? Eu sou Santa Inana – cadê as minhas funções?!”

4.5 Enki responde elencando o que deu a Inana (424-444)

424-436. Enki respondeu à sua filha, a Santa Inana: “O que deixei faltar para ti? Senhora Divina, o que deixei faltar para ti? O que poderia eu te acrescentar? Jovem mulher Inana, o que deixei faltar para ti? O que poderia eu te acrescentar? Eu te fiz falar como uma mulher de voz agradável. Eu te fiz sair (...). Eu cobri (...) com uma veste. Eu te fiz trocar teu lado direito e teu lado esquerdo. Eu te vesti em vestes de poder das mulheres. Eu pus em tua boca a fala das mulheres. Eu coloquei em tuas mãos o fuso e o alfinete de cabelo. Eu (...) para ti o adorno das mulheres. Eu te dei o bastão e o cajado, com a vara do pastor ao lado deles.

437-444. Jovem mulher Inana, o que deixei faltar para ti? O que posso te acrescentar? Entre os augúrios na confusão da batalha, eu te farei falar palavras vivificantes; e no meio dela, embora tu não sejas um pássaro *arabu*, eu te farei também falar palavras de mau presságio. Eu te fiz enroscar fios direitos; jovem mulher Inana, eu te fiz endireitar fios enroscados. Eu te fiz vestir vestes, eu te fiz vestir-se de linho. Eu te fiz escolher a sirga das fibras, eu te fiz fiar com o fuso. Eu te fiz colorir roupas com borlas (?) de fios coloridos.

4.6 Enki elenca outras características de Inana (445-450)

445-450. Inana, tu amontoas cabeças humanas como pilhas de poeira, tu semeias cabeças como semente. Inana, tu destróis o que não deveria ser destruído; tu crias o que não deveria ser criado. Tu removes a tampa do tambor *šem* de lamentações, jovem mulher Inana, enquanto silencias os tambores *tigi* e *adab* em suas casas. Tu nunca te cansas com admiradores que te olham. Jovem mulher Inana, tu não entendes nada de amarrar cordas a poços fundos.

Conclusão (451-472)

1. Restabelecimento do País graças ao coração generoso de Enlil (451-453)

451-453. Mas agora, o coração transbordou, o País é restabelecido; o coração de Enlil transbordou, o País é restabelecido. Em seu coração transbordando pela humanidade (...)."

2. Privilégios de Inana (454-471)

(4 linhas obscuras: 454-457): "(...) diadema de lápis-lazúli (...) é teu senhorio; (...) é teu senhorio; (...) voz (...) emitir (...) é teu senhorio; (...) é teu senhorio."

(10 linhas obscuras) (...) igual (...) aproximar (...) colocar (...) ter (...).

3. Fórmula conclusiva: louvor a Enki (472)

472. Louvado seja o Pai Enki!

2.3.6 Enlil e Sud

Versão A

Segmento A

1-8. (...) ela estava fielmente sentada (?) em (...), admirável e cheia de charmes. (...), o nobre filho – quem, como ele, pode se comparar com An e Enlil? Haia, o (...), pôs o santo sêmen no seu útero. Nunbaršegunu fielmente deu à luz a (...), ela a criou em (...) dela e a amamentou nos seus peitos cheios de bom leite. O (...) da moça floresceu, e ela ficou cheia de beleza vicejante. Na/no (...) de Nisaba, na porta da Ezagin, (...) ela ficou parada, objeto de admiração, como uma vaca alta, belamente modelada.

9-26. Naquele tempo ainda não fora dada uma esposa a Enlil na Ekur; o nome de Ninlil ainda não era famoso no Kiur. Depois de viajar pela Suméria e até os confins do universo, ele (...); em sua procura no País inteiro, Enlil, a Grande Montanha, parou em Ereš. Passando os olhos, ele achou a mulher de seu coração. Ele se aproximou dela, transbordando de alegria, e puxou conversa: "Eu te tornarei perfeita no vestido de uma rainha; depois de teres ficado na rua, tu serás (...). Como estou impressionado por tua beleza, mesmo que tu sejas uma pessoa sem vergonha!" Em sua inexperiência juvenil, Sud respondeu a Enlil: "Se eu quero ficar orgulhosamente na nossa porta, quem ousa dar-me uma má reputação? Quais são as tuas intenções? Por que vieste aqui? (...) para longe de minha vista!" Outros (?) já tinham tentado enganar (...) e a fizeram ficar (?) irritada. Enlil (...) respondeu a Sud, (...) ficando mais perto dela: "Vem, eu quero falar contigo! Quero ter uma conversa contigo, sobre ser minha esposa. Beija-me, minha senhora dos olhos mais belos – o assunto está em tuas mãos." Mas as palavras mal tinham deixado sua boca, quando ela, na cara dele, foi para dentro da casa.

27-43. O coração do senhor sábio estava martelando. Ele chamou Nuska. "Qual é o teu desejo?" Ele lhe deu as seguintes instruções: "Quero que tu voltes para Ereš, para a cidade de Nisaba, a cidade cujas fundações são veneráveis. Não demores! Repete a ela o que vou te dizer: 'Sou um homem jovem e enviei esta mensagem até ti, por causa do meu desejo: quero tomar tua filha como esposa. Dá-me teu consentimento. Eu te enviarei presentes em meu nome, (...) meus presentes de casamento. Eu sou Enlil, o descendente e rebento de Anšar, o Nobre, o Senhor do Céu e da Terra. O nome de tua filha se tornará Ninlil, e todos os países estrangeiros vão (...) -lo. Eu a presentarei com o Ĝaĝiš.šua, para ser seu armazém. Eu lhe darei o Kiur, para ser seus amados aposentos privados. Ela ficará {sentada} {(1 ms. tem em vez disso:) vivendo} comigo na Ekur, {meu} {(1 ms. tem em vez disso:) o} estrado

venerável. Ela determinará destinos. Ela dividirá os Me entre os Anuna, as grandes divindades. E no que diz respeito a ti, eu colocarei em tuas mãos as vidas do povo dos cabeças-negras.' Quando tu chegares lá, faz com que a mulher que escolhi por sua beleza (...) sua mãe. Não vás até ela de mãos vazias, leva algumas jóias em tua mão esquerda. Não desperdices tempo. Volta depressa com a resposta dela."

44-73. Quando Nuska, o chefe da assembléia, tinha recebido as instruções de Enlil, ele não desperdiçou tempo (...); ele dirigiu seus passos para Ereš. Ele entrou na Ezagin, a residência de Nanibgal, e prostrou-se diante de Nanibgal no seu estrado. (...) de Enlil (...), e ela (?) lhe perguntou (...): "(...) o que (...)?"

(7 linhas perdidas; 1 linha fragmentária) (Fala Nuska:) "(...) Sud (...). O que tu me contaste (...)." Então Nanibgal continuou falando palavras doces ao vizir: "Conselheiro, apto para seu (?) rei, sempre atento (!)! Quem poderia, como tu, diariamente aconselhar a Grande Montanha? Como poderia eu contestar a mensagem do rei que o seu escravo recebeu? Se houver verdade naquilo que tu me contas – e que não haja falsidade! –, quem poderia rejeitar alguém que concede favores tão exuberantes? (...) torna nossos humores e nossos corações felizes. Vamos admitir que desagrvos foram feitos. Trazendo os presentes de casamento e os presentes em nome dele, o insulto foi apagado. Diz-lhe: 'Tu te tornarás meu genro; faz como desejas!' Fala para Enlil, a Grande Montanha: 'Faz como desejas!' Que a irmã dele venha do lado dele e acompanhe Sud daqui. Aruru se tornará a cunhada de Sud: que lhe seja mostrada a casa. Informa isto a teu senhor em seu venerável Kiur. Repete isto a Enlil na privacidade de seu santo dormitório."

74-102. Depois de (...) ter instruído (...), (...) e Nuska tomou assento nele/nela. (1 linha perdida) Nanibgal chamou (...) e deu seu conselho: "Minha pequena, adormecida dentro da casa (?) (...) teu puro / tua pura (...), os agradáveis quartos privados (...) deixa a Casa da Sabedoria de Nisaba. (...), Nuska está inteligente e sábio. (...) na sua presença e oferece-lhe cerveja." Conforme as instruções de sua mãe, ela lavou as mãos dele e colocou nelas uma caneca. O vizir abriu sua mão esquerda e deu-lhe as jóias, (...) tudo (...) e o colocou diante dela. Ela recebeu os presentes (...). Ele (...) dirigiu seus passos a Nipur. (...) beijou o chão na frente de Enlil. (...) a grande Senhora dissera (...), como ela o tivera instruído, ele repetiu (?) (...): "Conselheiro, apto para seu (?) rei, sempre atento (!)! Quem poderia, como tu, diariamente aconselhar a Grande Montanha? Como poderia eu contestar a mensagem do rei que seu escravo recebeu? Se houver verdade naquilo que tu me contas – e que não haja falsidade! –, quem poderia rejeitar alguém que concede favores tão exuberantes? (...) torna nossos humores e nossos corações felizes. Vamos admitir que desagrvos foram feitos. Trazendo os presentes de casamento e os presentes em nome dele, o insulto foi apagado. Diz-lhe: Tu te tornarás meu genro; faz como desejas! Fala para Enlil, a Grande Montanha: Faz como desejas! Que a irmã dele venha de seu lado e acompanhe Sud daqui. Aruru se tornará a cunhada de Sud: que lhe seja mostrada a casa. Informa isto a teu senhor em seu venerável Kiur. Repete isto a Enlil na privacidade de seu santo dormitório."

103-113. (...) fez (...) se sentir bem, trouxe grande alegria ao coração de Enlil. Ele levantou sua cabeça (...), e animais vieram correndo. (...) rebanhos de quadrúpedes que pastam juntos no deserto. Ele capturou (...) que vivem nas montanhas, ele fez empurrarem-se ruidosamente touros selvagens, veados, elefantes, cervos, gazelas, ursos, ovelhas selvagens e carneiros, lince, raposas, gatos selvagens, tigres, ovelhas montesas, búfalos aquáticos, macacos e gado gordo de chifres grossos. Vacas e seus bezerros, gado selvagem com chifres largos, (...) corda, {ovelhas e cordeiros, cabras e filhotes, pululando (...)} {(1 ms. posterior de Susa tem em vez disso:) (...) e brigando}, grandes cabritos com longas barbas, arranhando o chão com seus cascos, cordeiros, (...), e majestosas ovelhas foram despachados por Enlil para Ereš.

114-117. Queijos grandes, queijos temperados, queijos pequenos, (...), leite (...), o mel seco mais doce e o mel branco, (...), e (...) espessos e grandes foram despachados por Enlil para Ereš.

118-123. (...), tâmaras, figos, grandes romãs, (...), frutas do Ĝipar, ameixas (?), nozes *halub*, amêndoas, bolotas, tâmaras de Dilmun em cestas, espádices escuros de tamareiras, grandes romãs da

coleta dos pomares, grandes cachos de uvas, árvores (...) com frutas, árvores de pomares, (...) cultivados no inverno e frutas de pomares foram despachadas por Enlil para Ereš.

124-136. Minérios (?) de Harali, a terra distante, (...) armazéns, (...), cristais, ouro, prata, (...), os produtos dos planaltos (...), em carregamentos pesados, foram despachado por Enlil para Ereš. Depois dos presentes pessoais, os bens transportados (...), Ninmah e o vizir (...). O pó de sua marcha subiu ao céu, como nuvens de chuva. Enormes presentes de casamento foram levados para Nanibgal em Ereš; a cidade estava ficando cheia, dentro e fora, (...) estava ficando repleta. O resto (...) nas estradas em torno (...) sob o céu azul (...). *(1 linha perdida; 2 linhas fragmentárias)*

137-145. {Nanibgal, a sogra de Enlil, a mulher que tinha sido caluniada, foi tratada amavelmente por Nuska (?) } {(1 ms. tem em vez disso:) (...) a sogra de Enlil, a mulher (...) Ezina (...)} – mas a senhora desconsiderou as palavras doces e disse à sua filha: “Que tu sejas {a esposa favorita de Enlil} {(1 ms. tem em vez disso:) a esposa do coração de Enlil}, e que ele te fale docemente. Que ele te abrace, a ti, a mais bela de todas, e te diga: ‘Amada, abre-te amplamente!’ {Que vós dois nunca percam o prazer (?) da excitação; que ele dure (?) muito tempo.} {(1 ms. tem em vez disso:) que o prazer (?) de excitação nunca se perca.} Vós dois (...) na colina, e que depois tenham filhos! Quando tu entras na casa para viver nela, que a abundância ande à tua frente e a alegria venha atrás. Que as pessoas façam fila para te ver, onde quer que tu vás, e que todas as pessoas (...) para ti. O destino que determinei para ti {deve ser cumprido} {(1 ms. tem em vez disso:) não pode ser alterado}! Vai para o Ešmah, de cabeça erguida!”

146-155. Aruru pegou-a pela mão e conduziu-a para dentro do Ešmah. Ela a levou para dentro da Ekur, a casa de Enlil, e (...). Nos dormitórios, na cama florida (...) como uma floresta de cedro fragrante, Enlil fez amor (?) com sua esposa e sentiu grande prazer. *(1 linha fragmentária)* O senhor cujas declarações são (...) a senhora; (...) Nintur, a “Senhora que dá à luz” (...) o semblante de Enbatibira, (...). Ele a presenteou com (...), tudo (...), Me e (...).

156-170. (Fala Enlil:) “De agora em diante, uma mulher será a (...); uma mulher estrangeira será a *nu.gig* da casa. Que minha bela esposa, nascida de santa Nisaba, seja Ezina, o grão que cresce, a vida da Suméria. Quando tu apareces nos sulcos como uma moça bonita, que Iškur, o inspetor dos canais, seja teu provedor e proveja-te de água do solo. O cume do ano está marcado com teu novo linho de primeira e teu novo grão de primeira; Enlil e Ninlil os procriam (?) como desejado. *(1 linha obscura)* A colheita dos grãos levanta sua cabeça para o alto, para a grande festa de Enlil. A arte do escriba, os tabletes decorados com escrita, o estilete, a tábua dos tabletes, contar e calcular, adicionar e subtrair, a brilhante corda de medida, o (...), a cabeça da cavilha do agrimensor, o bastão de medida, marcar as divisas, e (...) é conveniente em tuas mãos. O agricultor (?) (...). Mulher, a mais orgulhosa entre os Grandes Príncipes, (...), de agora em diante, Sud (...) Ninlil (...).”

(Número desconhecido de linhas perdidas)

Segmento B

1. Uma santa canção de louvor (...) Enlil e Ninlil (...)!

Versão B

(1 ms. mais recente de Susa conserva uma versão ligeiramente diferente das linhas 142ss.)

1-4. (Fala Nisaba:) “(...) gasta (?) teu tempo na colina! (...) Entra (...)! E que abundância te preceda (...)! Que as pessoas façam fila para ti (...); que todas as pessoas (...) para ti. Teu (...) que eu determinei para ti deve ser cumprido; (...) de cabeça erguida para o Ešmah.”

5-14. Aruru pegou-a (...) e (...) a embora, para dentro do Ešmah. Ela a levou para dentro da Ekur brilhante, e verteu o melhor perfume sobre sua face. Nos dormitórios, na cama florida, fragrante como uma floresta de cedro, Enlil fez (?) amor com sua esposa e sentiu grande prazer. Ele a (?) assentou no seu estrado, apto para o *status* de Enlil, e fez as pessoas rezarem a ela. O Senhor, cujas declarações são poderosas, também determinou um destino para a Senhora (Aruru), sua mulher favorita; ele lhe

deu o nome Nintur, a “Senhora que dá à luz”, a “Senhora que abre os seus joelhos”. Ele fez o semblante da bela En.batibira (...). Ele a presenteou com (...) de uma *nu.gig*, com tudo que pertence a mulheres e que nenhum homem deve ver, e (...).

15-29. (Fala Enlil:) “De agora em diante, uma mulher será a (...); uma mulher será a *nu.gig* da casa. Que minha esposa favorita, que nasceu de santa Nisaba, seja Ezina, o grão, a vida da Terra. Quando ela aparece nos sulcos como uma moça bonita, que (...) seja o provedor dela, agitando-a com água do solo, enquanto ela faz crescer grãos da primeira e linho da primeira (...). (1 linha obscura) (...) a colheita dos grãos (...) a grande festa de Enlil (...), a barra de medida, a marcação das divisas, e a preparação de canais e diques estão convenientemente em tuas mãos. O agricultor confiou seu cultivo em tuas mãos. Mulher orgulhosa que é maior que as montanhas! Tu que sempre cumpres teus desejos – Sud, de agora em diante: Enlil é o rei, e Ninlil é a rainha. Agora, a deusa sem nome tem um nome famoso, (...). (1 linha obscura) Que sejas tu quem determina aquele destino (...) atende a ele/ela (...).”

30-31. Enquanto os presentes estão entregues no santuário Nibru, canta-se uma santa canção de louvor. Enlil, o Senhor dos países, (...).

2.3.7 Inana e o Inframundo / Ištar e o Inframundo

Sinopse com partes de:

2.3.8: Inana entrega Dumuzi ao Inframundo

ETCSL 1.4.3: Sonho de Dumuzi

ETCSL 1.8.1.4: Gilgameš, Enkidu e o Inframundo

(Títulos repetidos entre parêntesis onde for necessário)

Parte 1: Inana visita o Inframundo (1-284)

1. Ida da deusa ao inframundo: Inana 1-25 / Inana entrega Dumuzi 1-11 / Ištar 1-11

1.1 Inana decide sua ida ao inframundo	(Inana entrega Dumuzi)	(Ištar e o Inframundo)
1-5. Do grande céu, ela dirigiu seu querer para a grande terra. Do grande céu, a deusa dirigiu seu querer para a grande terra. Do grande céu, Inana dirigiu seu querer para a grande terra. Minha Senhora abandonou o grande céu, abandonou a terra, e desceu ao inframundo. Inana abandonou o céu, abandonou a terra, e desceu ao inframundo.	1-6 Um <i>galla</i> pequeno abriu sua boca e disse ao <i>galla</i> grande: “Vamos, vamos para o colo de Santa Inana!” Os <i>galla</i> entraram em Uruk e agarraram Santa Inana: “Vamos, Inana, vai naquela viagem que é somente tua – desce para o inframundo! Vai para o lugar que tu desejaste – desce para o inframundo! Vai para a morada de Ereškigal – desce para o inframundo!”	1-11. Para a Terra sem Retorno, o reino de Ereškigal, Ištar, a filha de Sin, dirigiu seu querer: para a casa escura, a morada de Irkalla; para a casa da qual não saem os que entraram nela; para a estrada da qual não há retorno; para a casa na qual não têm luz para quem entrou nela; onde pó é sua porção e barro, sua comida; onde não vêem luz, morando na escuridão; onde estão vestidos como pássaros, com asas como vestes; e onde se juntou poeira sobre porta e tranca.

1.2 Inana abandona ofícios e lugares de seu poder: Inana 6-13

6-13. Ela abandonou o ofício do *en*, abandonou o ofício do *lagar*, e desceu ao inframundo. Ela abandonou a Eana em Uruk, e desceu ao inframundo. Ela abandonou a Emuškalama em Bad-Tibira, e desceu ao inframundo. Ela abandonou o Giguna em Zabalam, e desceu ao inframundo. Ela abandonou

a Ešara em Adab, e desceu ao inframundo. Ela abandonou o Baragdurğara em Nipur, e desceu ao inframundo. Ela abandonou o Hursağkalama em Kiš, e desceu ao inframundo. Ela abandonou a E.ulmaš em Acad, e desceu ao inframundo. {(1 ms. *acrescenta 8 linhas*:) Ela abandonou o lbgal em Umma, e desceu ao inframundo. Ela abandonou a Edilmuna em Ur, e desceu ao inframundo. Ela abandonou o Amašekug em Kisiga, e desceu ao inframundo. Ela abandonou a E.ešdamkug em Ġirsu, e desceu ao inframundo. Ela abandonou a Ešegmešedu em Isin, e desceu ao inframundo. Ela abandonou o Anzagar em Akšak, e desceu ao inframundo. Ela abandonou o Niğinğarkug em Šurupak, e desceu ao inframundo. Ela abandonou a Ešaghula em Kazalu, e desceu ao inframundo.}

1.3 Inana pega os *Me* e coloca nove adornos (14-25)

14-19. Ela pegou os sete *Me*. Ela juntou os *Me* e os segurou em sua mão. Com os bons *Me*, ela foi pelo seu caminho. Ela pôs um turbante, a coroa do deserto, em sua cabeça. Ela pegou uma peruca para sua testa. Ela pendurou pequenas contas de lápis-lazúli em torno de seu pescoço.

20-25. Ela colocou duas contas ovais sobre seu peito. Ela cobriu seu corpo com uma veste *pala*, a veste da senhoria. Ela colocou nos seus olhos o rímel chamado “Faz o homem vir, fá-lo vir!” Ela colocou sobre seu peito o peitoral chamado “Vem, homem, vem!” Ela colocou em sua mão um anel de ouro. Ela segurou em sua mão a vara de medida de lápis-lazúli e a linha de medida.

(Inana entrega Dumuzi)

7-11 Não coloques tua santa veste *ba*, o vestido *pala* da senhoria – desce para o inframundo! Tira de tua cabeça tua santa coroa, aquele ornamento esplêndido – desce para o inframundo! Não embelezas tua aparência com uma peruca – desce para o inframundo! Não adornes teus pés com (...) – desce para o inframundo! Quando tu desceres, (...).”

2. Instruções a Ninšubur: Inana 26-72

2.1 Inana viaja com Ninšubur e lhe dá ordens: (26-31)

26-27. Inana viajou rumo ao inframundo. Sua vizira Ninšubur viajou atrás dela.

28-31. Santa Inana disse a Ninšubur: “Vem, minha vizira fiel da Eana, {minha vizira que fala palavras boas, minha escolta que fala palavras de confiança} {(1 ms. *tem em vez disso*:) Eu te darei instruções: minhas instruções devem ser seguidas; eu te direi palavras: elas devem ser observadas}.

2.2 Ordem de lamentação e luto (32-39) (cf. Sonho de Dumuzi 70-76)

32-36. Hoje vou descer ao inframundo. Quando estou no inframundo, faz um lamento por mim nas colinas de ruínas. Bate o tambor por mim no santuário. Faz por mim rondas nas casas das divindades.

37-40. Dilacera por mim teus olhos, dilacera por mim teu nariz. {(1 ms. *acrescenta a linha*:) Dilacera por mim teus ouvidos, em público.} Em privado, dilacera por mim tuas nádegas. Como uma pobre, veste uma única veste,

2.3 Ordem de intercessão junto a Enlil (40-47)

e, completamente sozinha, põe teu pé na Ekur, a casa de Enlil.

41-47. Depois de entrar na Ekur, a casa de Enlil, lamenta diante de Enlil: ‘Pai Enlil, não deixes ninguém matar tua filha no inframundo! Não deixes teu metal precioso ser misturado lá com a sujeira do inframundo! Não deixes teu lápis-lazúli precioso ser lascado lá junto com a pedra do pedreiro. Não deixes tua madeira de buxo ser cortada lá junto com a madeira do carpinteiro. Não deixes a jovem Senhora Inana ser morta no inframundo.’

2.4 Ordem de intercessão junto a Nana (48-56)

48-56. Quando Enlil não te ajudar nesse assunto, vai para Ur. Na Elamakura de Ur, depois de entrar na Ekišnuğal, na casa de Nana, lamenta diante de Nana: ‘Pai Nana, não deixes ninguém matar tua filha no inframundo! Não deixes teu metal precioso ser misturado lá com a sujeira do inframundo! Não deixes

teu lápis-lazúli precioso ser lascado lá junto com a pedra do pedreiro! Não deixes tua madeira de buxo ser cortada lá junto com a madeira do carpinteiro! Não deixes a jovem mulher Inana ser morta no inframundo!’

2.5 Ordem de intercessão junto a Enki (57-64)

57-64. E quando Nana não te ajudar nesse assunto, vai para Eridu. Em Eridu, depois de entrar na casa de Enki, lamenta diante de Enki: ‘Pai Enki, não deixes ninguém matar tua filha no inframundo! Não deixes teu metal precioso ser misturado lá com a sujeira do inframundo! Não deixes teu lápis-lazúli precioso ser lascado lá junto com a pedra do pedreiro! Não deixes tua madeira de buxo ser cortado lá junto com a madeira do carpinteiro! Não deixes a jovem mulher Inana ser morta no inframundo!’

2.6 Disposições finais de Inana (65-72)

65-67. Pai Enki, o Senhor de grande sabedoria, sabe da planta que dá vida e da água que dá vida. É ele quem vai restaurar minha vida.”

68-72. Quando Inana continuou viajando rumo ao inframundo, sua vizira Ninšubur viajou atrás dela. Ela disse a sua vizira Ninšubur: “Vai agora, minha Ninšubur, e presta atenção. Não negligencie as instruções que te dei.”

3. Chegada aos portões do inframundo: Inana 73-128 / Ištar 12-41

3.1 Diálogo entre Inana e o porteiro Neti: entrar para o banquete funerário de Gudgalana (73-93)

73-77. Quando Inana chegou ao palácio Ganzar, ela empurrou de mão dura a porta do inframundo. Ela chamou de voz dura no portão do inframundo: “Abre, porteiro, abre! Abre, Neti, abre! Estou sozinha e quero entrar!”

78-84. Neti, o porteiro-mor do inframundo, respondeu a Santa Inana: “Quem és tu?” – “Eu sou Inana, indo para o lugar de Utu!” – “Se tu és Inana, indo para o lugar de Utu, por que tu viajaste para a terra sem retorno? Como dirigiste teu coração para a estrada cujo viajante jamais retorna?”

85-89. Santa Inana respondeu-lhe: “Morreu o Senhor Gudgalana, o esposo de minha irmã mais velha, Santa Ereškigal; para realizar os ritos funerários dele, ela oferece cerveja e generosas libações nos sacrifícios funerários dele – esta é a razão.”

90-93. Neti, o porteiro-mor do inframundo, respondeu a Santa Inana: “Fica aqui, Inana. Vou falar com minha Senhora. Vou falar com minha Senhora Ereškigal e vou lhe contar o que tu disseste.”

3.2 Dialogo entre Neti e Ereškigal: chegou Inana

94-101. Neti, o porteiro-mor do inframundo, entrou na casa de sua Senhora Ereškigal e disse: “Minha Senhora, lá fora há uma jovem mulher, sozinha. É Inana, tua irmã, ela chegou ao palácio Ganzar. Ela empurrou de mão dura a porta do inframundo. Ela

12-20 Ištar, ao chegar ao portão da Terra sem Retorno, disse ao porteiro: “Ó porteiro, abre o portão! Abre o portão para eu entrar! Se tu não abrires o portão para eu entrar, eu quebrarei o portão, arrancarei a fechadura, esmagarei as batentes, tirarei as portas! Eu suscitarei os mortos para que comam os vivos, e o número dos mortos excederá o dos vivos!”

21-24 O porteiro abriu sua boca para falar, dizendo à exaltada Ištar: “Pára, minha Senhora, não o destrua! Irei para anunciar teu nome à Rainha Ereškigal.”

25-27 O porteiro entrou, dizendo a Ereškigal: “Eis tua irmã Ištar esperando junto ao portão, ela que organiza as grandes festas, que agita as profundezas diante de Ea, o Rei.”

chamou de voz dura no portão do inframundo. Ela abandonou a Eana e desceu ao inframundo.

3.3 Menção dos *Me* e dos nove adornos (102-113)

102-107. Ela pegou os sete *Me*. Ela juntou os *Me* e os segurou em sua mão. Ela veio pelo seu caminho com todos os bons *Me*. Ela pôs um turbante, a coroa do deserto, em sua cabeça. Ela pegou uma peruca para sua testa. Ela pendurou pequenas contas de lápis-lazúli em torno de seu pescoço.

108-113. Ela colocou as duas contas ovais sobre seu peito. Ela cobriu seu corpo com a veste *pala*, a veste da senhoria. Ela colocou nos seus olhos o rímel chamado 'Faz o homem vir!' Ela colocou sobre o seu peito o peitoral chamado 'Vem, homem, vem!' Ela colocou um anel de ouro em sua mão. Ela está segurando em sua mão a vara de medida de lápis-lazúli e a linha de medida."

3.5 Reações de Ereškigal: gestos emocionados e ordens para a recepção de Inana

114-122. Quando ela ouviu isso, Ereškigal bateu no lado da sua virilha. Ela mordeu seus lábios e levou as palavras ao seu coração. Ela disse a Neti, seu porteiro-mor: "Vem, Neti, meu porteiro-mor do inframundo, não negligencie as instruções que te darei. Manda trancar os sete portões do inframundo. Depois manda abrir cada porta do palácio Ganzer separadamente. E com relação a ela: depois de entrar e se inclinar e ter sua veste tirada, esta será levada embora."

3.6 Preparativos de Neti

123-128. Neti, o porteiro-mor do inframundo, deu atenção às instruções de sua Senhora. Ele trancou os sete portões do inframundo. Depois, ele abriu cada uma das portas do palácio Ganzer separadamente. Ele disse a Santa Inana: "Vem cá, Inana, entra."

28-38 Quando Ereškigal ouviu isso, seu rosto ficou pálido como um tamarisco cortado; seus lábios ficaram escuros como junco *kuninu* queimado: "O que foi que empurrou seu coração até mim, o que foi que impeliu seu fígado para cá? Ei, devo tomar água com os Anunaki? Comer barro em vez de pão, beber água barrenta em vez de cerveja? Lamentar os homens que deixaram suas esposas? Lamentar as moças arrancadas do colo de seus amantes? Lamentar os pequenos ceifados antes do seu tempo? Vai, porteiro, abre o portão para ela, trata-a conforme as regras antigas."

39-41 O porteiro foi abrir o portão para ela: "Entra, minha Senhora, para que Cuta rejubile sobre ti, para que o palácio da Terra sem Retorno esteja feliz com tua face!"

4. Desnudamento da deusa:

Inana 129-175 (e entronização e morte) / Ištar 42-75 (e doenças)

4.1 Primeiro portão: turbante tirado

129-133. E quando Inana entrou, {{(1 ms. *acrescenta 2 linhas*:) a vara de medida de lápis-lazúli e a linha de medida foram tiradas de sua mão quando ela entrou pelo primeiro portão,} o turbante, a coroa do deserto, foi tirado de sua cabeça. "Que é

42-44 Quando ele a tinha feito entrar pelo primeiro portão, tirou e afastou a grande coroa da sua cabeça. "Por que, ó porteiro, tiraste a grande coroa da minha cabeça?!" – "Entra, ó Senhora, estas são as regras da Senhora do

isso?!” – “Fica quieta, Inana, foi cumprido um *Me* do inframundo. Inana, tu não deves abrir tua boca contra os ritos do inframundo!”

4.2 Segundo portão: contas de lápis-lazúli

tiradas

134-138. Quando ela entrou pelo segundo portão, as pequenas contas de lápis-lazúli foram tiradas de seu pescoço. “Que é isso?!” – “Fica quieta, Inana, foi cumprido um *Me* do inframundo! Inana, tu não deves abrir tua boca contra os ritos do inframundo!”

4.3 Terceiro portão: contas ovas tiradas

139-143. Quando ela entrou pelo terceiro portão, as duas contas ovas foram tiradas de seu peito. “Que é isso?” – “Fica quieta, Inana, foi cumprido um *Me* do inframundo! Inana, tu não deves abrir tua boca contra os ritos do inframundo!”

4.4 Quarto portão: peitoral tirado

144-148. Quando ela entrou pelo quarto portão, o peitoral “Vem, homem, vem!” foi tirado de seu peito. “Que é isso?!” – “Fica quieta, Inana, foi cumprido um *Me* do inframundo! Inana, tu não deves abrir tua boca contra os ritos do inframundo!”

4.5 Quinto portão: anel de ouro tirado

149-153. Quando ela entrou pelo quinto portão, o anel de ouro foi tirado de sua mão. “Que é isso?!” – “Fica quieta, Inana, foi cumprido um *Me* do inframundo! Inana, tu não deves abrir tua boca contra os ritos do inframundo!”

4.6 Sexto portão: vara e linha de medida tiradas

154-158. Quando ela entrou pelo sexto portão, a vara de medida de lápis-lazúli e a linha de medida foram tiradas de sua mão. “Que é isso?!” – “Fica quieta, Inana, foi cumprido um *Me* do inframundo. Inana, tu não deves abrir tua boca contra os ritos do inframundo!”

4.7 Sétimo portão: veste de senhoria tirada

159-163. Quando ela entrou pelo sétimo portão, a veste de sua senhoria foi tirada de seu corpo. “Que é isso?!” – “Fica quieta, Inana, foi cumprido um *Me* do inframundo. Inana, tu não deves abrir tua boca contra os ritos do inframundo!”

4.8 Inana senta-se ao trono de Ereškigal

164-166. Quando ela tinha se inclinada e sua veste tinha sido tirada, esta foi levada embora. Depois ela fez sua irmã Ereškigal levantar-se do seu trono e, em lugar dela, ela se sentou no seu trono.

4.9 Inana é morta pela sentença dos Anuna

167-172. Os Anuna, os sete juízes, proferiram sua decisão contra ela. Eles olharam para ela – foi o olhar da morte. Eles falaram com ela – foi a fala da

Inframundo!”

45-47 Quando ele a tinha feito entrar pelo segundo portão, tirou e afastou as pendentes das suas orelhas. “Por que, ó porteiro, tiraste a grande coroa da minha cabeça?!” – “Entra, ó Senhora, estas são as regras da Senhora do Inframundo!”

48-50 Quando ele a tinha feito entrar pelo terceiro portão, tirou e afastou os colares do seu pescoço. “Por que, ó porteiro, tiraste os colares do meu pescoço?!” – “Entra, ó Senhora, estas são as regras da Senhora do Inframundo!”

51-53 Quando ele a tinha feito entrar pelo quarto portão, tirou e afastou os ornatos do seu peito. “Por que, ó porteiro, tiraste os ornatos do meu peito?!” – “Entra, ó Senhora, estas são as regras da Senhora do Inframundo!”

54-56 Quando ele a tinha feito entrar pelo quinto portão, tirou e afastou o cinto de pedras de nascimento dos seus quadris. “Por que, ó porteiro, tiraste o cinto de pedras de nascimento dos meus quadris?!” – “Entra, ó Senhora, estas são as regras da Senhora do Inframundo!”

57-59 Quando ele a tinha feito entrar pelo sexto portão, tirou e afastou os braceletes dos seus braços e pés. “Por que, ó porteiro, tiraste os braceletes dos meus braços e pés?!” – “Entra, ó Senhora, estas são as regras da Senhora do Inframundo!”

60-62 Quando ele a tinha feito entrar pelo sétimo portão, tirou e afastou o lenço dos seus lombos. “Por que, ó porteiro, tiraste o lenço dos meus lombos?!” – “Entra, ó Senhora, estas são as regras da Senhora do Inframundo!”

63-75 Assim que Ištar tinha descido para a Terra sem Retorno,

Ereškigal a viu e explodiu na sua face. Ištar, sem pensar, se lançou sobre ela. Ereškigal abriu sua boca para falar: “Vai, Namtar, tranca-a no meu palácio! Solta contra ela os sessenta

ira. Eles gritaram com ela – foi o grito do crime pesado. A mulher atormentada foi transformada num cadáver. E o cadáver foi pendurado num gancho.

males: o mal dos olhos contra seus olhos, o mal dos flancos contra seus flancos, o mal do coração contra seu coração, o mal dos pés contra seus pés, o mal de cabeça contra sua cabeça - contra cada parte dela, contra seu corpo inteiro!"

5. Encaminhamento da solução:

Inana 173-216 (Ninšubur encaminha a ressurreição)
 Ištar 76-90 (Papsukal encaminha o resgate)
 Enkidu 221-237 (Gilgameš encaminha o resgate)

5.1 Ninšubur cumpre as ordens de

Inana:

173-175. Depois de três dias e três noites, sua vizira Ninšubur {(2 ms. *acrescentam 2 linhas*:), sua vizira que fala palavras boas, sua escolta que fala palavras de confiança} {cumpru as instruções de sua Senhora} {(1 ms. *tem em vez disso*:) não esqueceu suas ordens, ela não negligenciou suas instruções}.

(Ištar)

76-80 Depois da descida da Senhora Ištar para a Terra sem Retorno, o touro não subia na vaca; o jumento não engravidava a jumenta; na rua, o homem não engravidava a moça. O homem está deitado no quarto dele; a moça está deitada no lado dela.

5.2 Luto e lamentação por Inana

176-182. Ela fez um lamento por ela em suas colinas de ruínas. Ela bateu o tambor por ela nos santuários. Ela fez por ela rondas nas casas das divindades. Ela dilacerou seus olhos por ela, ela dilacerou seu nariz. Em privado, ela dilacerou por ela suas nádegas. Como uma pobre, ela vestiu uma única veste e, completamente sozinha, pôs seu pé na Ekur, a casa de Enlil.

81-83 Caiu a face de Papsukal, o vizir dos grandes deuses, sua face ficou anuviada. Estava vestido em traje de luto, usando cabelo comprido.

5.3 Intercessão junto a Enlil

183-189. Ela entrou na Ekur, a casa de Enlil, e lamentou diante de Enlil: "Pai Enlil, não deixes ninguém matar tua filha no inframundo! Não deixes teu metal precioso ser misturado lá com a sujeira do inframundo! Não deixes teu lápis-lazúli precioso ser lascado lá junto com a pedra do pedreiro! Não deixes tua madeira de buxo ser cortada lá junto com a madeira do carpinteiro! Não deixes a jovem mulher Inana ser morta no

(Enkidu)

221-229 O guerreiro Gilgameš dirigiu seus passos à Ekur, a casa de Enlil. Ele lamentou diante de Enlil: "Pai Enlil, minha bola caiu dentro do inframundo, meu bastão caiu dentro do Ganzer. Enkidu desceu para buscá-los de volta, mas o inframundo o agarrou. Namtar não o agarrou, os *asag* não o agarraram, foi o inframundo que o agarrou. O demônio *udug* de Nergal que não poupa

84-90 Papsukal foi perante Ea, o Rei: "Ištar desceu para o inframundo, ela não surgiu mais. Desde que Ištar foi para a Terra sem Retorno, o touro não sobe na vaca; o jumento não engravida a jumenta; na rua, o homem não engravida a moça. O homem está deitado no

inframundo!”

ninguém não o agarrou, foi o quarto dele; a moça está deitada no lado dela.”
inframundo que o agarrou. Ele não tombou no campo da virilidade, foi o inframundo o agarrou.”

5.4 Negação de Enlil: desejo inadequado de Inana

190-194. Em sua ira, Pai Enlil respondeu a Ninšubur: “Minha filha desejou o grande céu e ela desejou também a grande terra. Inana desejou o grande céu e ela desejou também a grande terra. Os *Me* do inframundo são *Me* que não devem ser desejados; seja quem for que os receba deve ficar no inframundo. Quem, então, tendo chegado até este lugar, poderia esperar subir de novo?”

5.5 Intercessão junto a Nana

195-203. Já que Pai Enlil não lhe ajudou nesse assunto, ela foi para Ur. Na Emudkura em Ur, ela entrou na Ekišnuġal, a casa de Nana, e lamentou diante de Nanna: “Pai Nana, não deixes tua filha ser morta no inframundo! Não deixes teu metal precioso ser misturado lá com a sujeira do inframundo! Não deixes teu lápis-lazúli precioso ser lascado lá junto com a pedra do pedreiro! Não deixes tua madeira de buxo ser cortada lá junto com a madeira do carpinteiro! Não deixes a jovem Senhora Inana ser morta no inframundo!”

Pai Enlil não lhe ajudou nesse assunto,

5.6 Negação de Nana: desejo inadequado de Inana

204-208. Em sua ira, Pai Nana respondeu à Ninšubur: “Minha filha desejou o grande céu e ela desejou também a grande terra. Inana desejou o grande céu e ela desejou também a grande terra. Os *Me* do inframundo são *Me* que não devem ser desejados; seja quem for que os receba deve ficar no inframundo. Quem, então, tendo chegado até este lugar, poderia esperar subir de novo?”

5.7 Intercessão junto a Enki

203-216. Já que Pai Nana não lhe

e ele foi para Eridu.

230-237. Em Eridu, inteiramente

ajudou nesse assunto, ela foi para Eridu. Em Eridu, ela entrou na casa de Enki e lamentou diante de Enki: “Pai Enki, não deixes ninguém matar tua filha no inframundo! Não deixes teu metal precioso ser misturado lá com a sujeira do inframundo! Não deixes teu lápis-lazúli precioso ser lascado lá junto com a pedra do pedreiro! Não deixes tua madeira de buxo ser cortada lá junto com a madeira do carpinteiro! Não deixes a jovem Senhora Inana ser morta no inframundo!”

sozinho, ele dirigiu seus passos à casa de Enki. Ele lamentou diante de Enki: “Pai Enki, minha bola caiu dentro do inframundo, meu bastão caiu dentro do Ganzér. Enkidu desceu para busca-los de volta, mas o inframundo o agarrou. Namtar não o agarrou, os Asag não o agarraram, mas o inframundo o agarrou. O demônio *udug* de Nergal que não poupa ninguém não o agarrou, mas o inframundo o agarrou. Ele não tombou no campo da virilidade, mas o inframundo o agarrou.”

6. Preparativos para a solução:

Inana 217-253 (para a ressurreição)

Ištar 91-98 (para o resgate)

Enkidu 237-242 (para o resgate)

6.1 Queixa de Enki: Inana

causou confusão (217-221)

217-225. Pai Enki respondeu a Ninšubur: “O que foi que minha filha fez? Ela me deixou confuso! O que foi que Inana fez? Ela me deixou confuso! O que foi que a Senhora de Todas as Terras fez? Ela me deixou confuso! O que foi que a Senhora do Céu fez? Ela me deixou confuso!” {(1 ms. *acrescenta*:) Assim Pai Enki ajudou-lhe nesse assunto}.

Pai Enki ajudou-lhe nesse assunto.

6.2 Ajuda de Enki: criação do *kurğara*

e do *galatura*, entrega da planta

e da água da vida (222-225)

Ele tirou um pouco de sujeira de debaixo de sua unha e criou o *kurğara*. Ele tirou um pouco de sujeira de debaixo de sua outra unha e criou o *galatura*. Ao *kurğara* ele deu a planta que dá vida. Ao *galatura* ele deu a água que dá vida.

238-242 Ele disse ao jovem guerreiro Utu, o filho nascido de Ningal: “Abre imediatamente um buraco no inframundo e depois traz o servo dele de volta do inframundo!”

90-91 Ea, em seu coração sábio, formou uma imagem, formou Asušunamir, o eunuco.

6.3 Instruções: consolar Ereškigal

enlutada e conseguir um desejo

livre (226-245)

226-235. {Depois, Pai Enki falou ao *galatura* e ao *kurğara*:} {(1 ms. *tem em vez disso*:) “Um de vós asperge sobre ela a planta que dá vida, e o outro, a água que dá vida.} Ide e dirigi vossos pés ao

92-95 “Vai, Asušunamir, dirige tua face ao portão da Terra sem Retorno: os sete portões da Terra sem

inframundo. Esvoaçai através do portão como moscas. Deslizai pelos pivôs do portão como fantasmas. A mãe que deu à luz, Ereškigal, por causa de suas crianças, está ali deitada. Seus santos ombros não estão cobertos com um pano de linho. Seus seios não estão perfeitos como uma vasilha *šagan*. Suas unhas estão sobre eles como uma enxada (?). O cabelo de sua cabeça está amarrado para cima como se fosse alho-porró.

236-245. Quando ela diz 'Ai meu coração!', dizeis 'Estás cansada, nossa Senhora! Ai teu coração!' Quando ela diz 'Ai meu fígado', dizeis 'Estás cansada, nossa Senhora! Ai teu fígado!' – 'Quem sois vós? Falando-vos de meu coração para vosso coração, de meu fígado para vosso fígado – se sois divindades, falarei convosco; se sois mortais, um destino vos seja decretado.' Fazei-a jurar isso pelo céu e pela terra. (1 linha fragmentária)

6.4 Instruções: exigir e aspergir o cadáver de Inana para levantá-la (246-253)

246-253. Será vos oferecido um rio cheio de água – não o aceiteis. Será vos oferecido um campo com sua cevada – não o aceiteis. Mas disse a ela: 'Dá-nos o cadáver pendurado no gancho.' – 'Este é o cadáver de vossa Senhora.' – Disse a ela: 'Seja ele do nosso Rei, seja ele de nossa Senhora, dá-o a nós.' Ela vos dará o cadáver pendurado no gancho. Um de vós asperge sobre ele a planta que dá vida, e o outro, a água que dá vida, para que Inana se levante."

Retorno serão abertos para ti. Ereškigal te verá e se rejubilará com tua face!

96-98 Quando o coração dela se acalmar, o fígado dela se aquietar, que ela profira o juramento dos grandes deuses. Então levanta tua cabeça, dirige tua atenção para o cantil da água de vida."

7. Atuação para realizar a solução:

Inana 254-281 (do *kurğara* e do *galatura* para sua ressurreição)

Ištar 99-118 (de Asušunamir para seu resgate)

Enkidu 199-204 (de Utu para seu resgate)

7.1 Encontro com Ereškigal enlutada

254-262. O *galatura* e o *kurğara* deram atenção às palavras de Enki. Esvoaçaram pela porta como moscas. Deslizaram pelos pivôs da porta como

199-204. Ela que está deitada ali, ela que está deitada ali, a mãe de Ninazu que está deitada ali –

fantasmas. A mãe que deu à luz, Ereškigal, por causa das suas crianças, estava ali deitada. Seus santos ombros não estavam cobertos com um pano de linho. Seus seios não estavam perfeitos como uma vasilha *šagan*. Suas unhas estavam sobre eles como uma enxada (?). O cabelo na sua cabeça estava amarrado para cima como se fosse alho-porró.

7.2 Consolo de Ereškigal,

desejo livre

263-272. Quando ela disse: “Ai meu coração!”, eles disseram: “Tu estás cansada, nossa Senhora! Ai teu coração!” Quando ela disse: “Ai meu fígado!”, eles disseram: “Tu estás cansada, nossa Senhora! Ai teu fígado!” – “Quem sois vós? Falo a vós de meu coração para vosso coração, de meu fígado para vosso fígado - se sois divindades, falarei convosco; se sois mortais, um destino vos seja decretado.” Eles a fizeram jurar isto pelo céu e pela terra. Eles (...)

7.3 Exigência e aspersão do cadáver: Inana se levanta e sai (273-284)

273-281. Foi-lhes oferecido um rio com sua água – eles não o aceitaram. Foi-lhes oferecido um campo com sua cevada – eles não o aceitaram. Eles lhe disseram: “Dá-nos o cadáver pendurado no gancho.” Santa Ereškigal respondeu ao *galatura* e ao *kurğara*: “Aquele cadáver é de vossa Senhora.” Eles lhe disseram: “Seja ele de nosso Rei ou de nossa Senhora, dá-o a nós.” Foi-lhes dado o cadáver pendurado no gancho. Um deles aspergiu sobre ele a planta que dá vida e o outro, a água que dá vida, e Inana se levantou.

282-284. Ereškigal disse ao *galatura* e ao *kurğara*: “Levai vossa Senhora (...), vossa (...) que foi agarrada.” Inana, conforme as instruções de Enki, subiu do inframundo.

seus santos ombros não estão cobertos com uma veste, e nenhum linho está estendido sobre seu santo peito. Ela tem dedos como enxadas, ela arranca seus cabelos como alho-porró.

(Cf. Sonho 131-132.141-142)

Ele abriu um buraco no inframundo e, com sua brisa (?), trouxe seu servo do inframundo para cima.

99-108 “Licença, Senhora, quero que eles me dêem o cantil da água da vida, para que eu possa beber sua água.” Assim que Ereškigal ouviu isso, ela golpeou sua virilha, mordeu seu dedo: “Tu pediste de mim uma coisa que não deveria ser pedida. Vem, Asušunamir, eu te amaldiçoarei com uma grande maldição! O lixo das sarjetas da cidade será tua comida; o esgoto da cidade será tua bebida. O limiar será tua morada; os bêbados e bebedores baterão na tua face!”

109-118 Ereškigal abriu sua boca para falar, dizendo a Namtar, seu vizir, estas palavras: “Vai, Namtar, bate na Egalgina, adorna o limiar com corais; faz sair os Anunaki, senta-os em tronos dourados; asperge Ištar com a água da vida e tira-a da minha face.” Namtar foi, bateu na Egalgina, adornou o limiar com corais; fez sair os Anunaki, sentou-os em tronos dourados; aspergiu Ištar com a água da vida e a tirou da sua face.

Parte 2: Inana entrega Dumuzi ao Inframundo (285-367)

8. Volta da deusa do inframundo: Inana 285-305 / Ištar 119-125

8.1 Inana sobe, mas os Anuna exigem um substituto 285-289. Mas quando Inana estava subindo do inframundo, os Anuna a agarraram: “Quem jamais subiu do inframundo, subiu ileso do inframundo? Se Inana quer subir do inframundo, que ela providencie uma cabeça em seu lugar.”	Quando a fez passar pelo primeiro portão, devolveu-lhe o lenço dos seus lombos. Quando a fez passar pelo segundo portão, devolveu-lhe os braceletes dos seus braços e pés. Quando a fez passar pelo terceiro portão, devolveu-lhe o cinto coberto de pedras de nascimento. Quando a fez passar pelo quarto portão, devolveu-lhe os ornamentos do seu peito. Quando a fez passar pelo quinto portão, devolveu-lhe os seus colares. Quando a fez passar pelo sexto portão, devolveu-lhe os pendentes de suas orelhas. Quando a fez passar pelo sétimo portão, devolveu-lhe a grande coroa de sua cabeça.

8.2 Primeira caracterização dos *galla* que acompanham Inana (290-305) (cf. Sonho 110-116)

290-294. Então, quando Inana deixou o inframundo, o demônio na sua frente, embora não fosse um ministro, segurou um cetro em sua mão; o demônio atrás dela, embora não fosse uma escolta, levou uma maça em seu quadril; e os pequenos demônios *galla*, como um curral de junco, e os grandes demônios *galla*, como os juncos de uma cerca, a cercaram de todos os lados.

295-305. Os que a acompanharam, os que acompanharam Inana, não conhecem comida, não conhecem bebida, não conhecem oferendas de farinha e não bebem libações. {Não aceitam presentes agradáveis. Não conhecem os prazeres do abraço do casal, nunca têm uma doce criança para beijar. Afastam a esposa do abraço do homem. Roubam o filho do joelho do homem, fazem a noiva deixar a casa de seu sogro.} {(em vez das linhas 300-305, 1 ms. tem: Afastam a esposa do abraço do homem, afastam a criança pendurada nos peitos da ama-de-leite.)} {(1 ms. acrescenta:) Não amassam alho amargo. Não comem peixe, não comem alho-porró. Foram eles que acompanharam Inana.}

9. Procura de um substituto: Inana 306-367 / Inana entrega Dumuzi 12-21(.48-50)

9.1 Encontro com Ninšubur (de luto, caindo aos pés de Inana): os *galla* a exigem (306-310)

306-310. Quando Inana tinha subido do inframundo, Ninšubur se lançou aos pés dela, à porta do Ganzer. Ela tinha se sentado no pó e vestido uma veste imunda. Os *galla* disseram a Santa Inana: “Inana, vai indo para tua cidade; vamos levar esta de volta.”

9.2 Inana não entrega Ninšubur por causa de sua fidelidade (311-328)

311-321. Santa Inana respondeu aos *galla*: “Esta é minha vizira de palavras boas, minha escolta de palavras de confiança. Ela não esqueceu minhas instruções. Ela não negligenciou as ordens que eu lhe dei. Ela fez um lamento por mim nas colinas das ruínas. Ela bateu o tambor por mim nos santuários. Ela fez por mim rondas nas casas das divindades. Ela dilacerou por mim os seus olhos, dilacerou por mim seu nariz. {(1 ms. acrescenta:) Ela dilacerou por mim seus ouvidos em público.} Em privado, ela dilacerou por mim suas nádegas. Como uma pobre, ela vestiu uma única veste.

322-328. Completamente sozinha, ela dirigiu seus passos à Ekur, a casa de Enlil, e a Ur, a casa de Nana, e a Eridu, a casa de Enki. {(1 ms. acrescenta:) Ela chorou diante de Enki.} Foi ela que me trouxe de volta à vida. Como poderia eu entregá-la a vós? Deixai-nos continuar indo. Deixai-nos continuar indo para o Sigkuršaga em Umma.”

9.3 Encontro com Šara (de luto, caindo aos pés de Inana): os *galla* o exigem (329-333)

329-333. No Sigkuršaga em Umma, Šara, em sua própria cidade, lançou-se aos pés dela. Ele tinha se sentado no pó e vestido uma veste imunda. Os *galla* disseram a Santa Inana: “Inana, vai indo para tua cidade; vamos levar este de volta.”

9.4 Inana não entrega Šara por causa de sua fidelidade (334-338)

334-338. Santa Inana respondeu aos *galla*: “Šara é meu cantor, meu manicuro e meu cabeleireiro. Como poderia eu entregá-lo a vós? Deixai-nos continuar indo. Deixai-nos continuar indo para a Emuškalama em Bad-Tibira.”

9.5 Encontro com Lulal (de luto, cai aos pés de Inana): os *galla* o exigem (339-343)

339-343. Na Emuškalama em Bad-Tibira, Lulal, em sua própria cidade, lançou-se aos pés dela. Ele tinha se sentado no pó e vestido uma veste imunda. Os demônios disseram a Santa Inana: “Inana, continua para tua cidade; vamos levar este de volta.”

9.6 Inana não entrega Lulal por causa de sua fidelidade (344-347)

344-347. Santa Inana respondeu aos *galla*: “O excelente Lulal segue-me à minha direita e à minha esquerda. Como poderia eu entregá-lo a vós? Deixai-nos continuar indo. Deixai-nos continuar indo para a grande macieira no deserto de Kulaba.”

9.7 Encontro com Dumuzi (de festa, sentado no trono): os *galla* o agarram (348-353) (Inana entrega Dumuzi)

348-353. Eles a seguiram até a grande macieira no deserto de Kulaba. Ali estava Dumuzi, vestido numa veste majestosa, majestosamente sentado no trono. Ali, os *galla* o agarraram pelas virilhas. Os sete derramaram o leite das suas batedeiras. Os sete balançaram suas cabeças como (...). Eles não deixaram o pastor tocar para ela a flauta *gigid* e a flauta *gidi* (?).

12. Eles soltaram Santa Inana, eles (...) -a.

9.8 Inana entrega Dumuzi, irada por causa de sua infidelidade (354-358)

354-358. Ela olhou para ele – foi o olhar da morte. Ela falou com ele – foi a fala da ira. Ela gritou com ele – foi o grito do crime pesado: “Até quando? Levai-o embora!” Santa Inana entregou o pastor Dumuzi nas mãos deles.

13-21. Inana lhes entregou Dumuzi em troca dela. “Quanto ao moço, colocaremos seus pés no tronco dos pés. Quanto ao moço, colocaremos suas mãos no tronco das mãos, colocaremos seu pescoço no tronco do pescoço.” Alfinetes de cobre, pregos e atizadores foram levantados à sua face. Eles afiaram seus grandes machados de cobre. Quanto ao moço, eles o colocaram de pé, eles o fizeram sentar. “Vamos tirar sua veste (...), vamos fazê-lo ficar de pé (...).” Quanto ao moço, eles amarraram seus braços, eles fizeram mal (...). Eles cobriram sua face com a sua própria veste.

9.9 Segunda caracterização dos *galla*

359-367. Os que a tinham acompanhado, que tinham vindo por Dumuzi, não conhecem comida, não conhecem bebida, não comem oferendas de farinha, não bebem libações. Não conhecem os prazeres do abraço do casal, nunca têm uma doce criança para beijar. Roubam o filho do joelho do homem, fazem a noiva deixar a casa de seu sogro.

(Cf. abaixo, 48-50: *Galla não têm mãe; não têm pai nem mãe, irmã nem irmão, esposa nem filhos. Quando (...) era estabelecido no céu e na terra, vós galla estiveis lá, ao lado dos humanos, como um cercado de junco. Galla nunca são amáveis, não distinguem entre o bem e o mal.*)

Parte 3: Fuga e Morte de Dumuzi (368-412)

10. Fuga e Morte de Dumuzi:

Inana 368-410

Inana entrega Dumuzi 22-73

Sonho de Dumuzi 164-299

10.1 Lamento de Dumuzi junto a Utu

368-375. Dumuzi irrompeu em prantos e chorou. O moço elevou suas mãos para o céu, para Utu: “Utu, tu és meu cunhado! Sou teu parente por casamento! Levei manteiga à casa de tua mãe. Levei leite à casa de Ningal. Faz de minhas mãos mãos de serpente, faz de meus pés pés de serpente, para eu escapar dos meus *galla*; não deixes que me segurem!”

(Inana entrega Dumuzi)

22-32. O moço eleva suas mãos para o céu, para Utu: “Ó Utu, eu sou teu amigo, eu sou um jovem. Tu me reconheces? Tua irmã, com quem casei, desceu ao inframundo. Porque ela desceu ao inframundo, era eu que ela precisava entregar ao inframundo, como substituto. Ó Utu, tu que és um juiz justo, não me desapontes! Muda minhas mãos, altera minha aparência, para que eu possa escapar das garras dos meus demônios! Não deixes que eles me agarrem! Como uma serpente *saĝkal* que desliza pelos prados e pelas montanhas, deixa-me escapar vivo para a morada de minha irmã *Ĝeštinana*!”

(Sonho de Dumuzi)

164-173 O moço elevou suas mãos para o céu, para Utu: “Utu, tu és meu cunhado, eu sou o esposo de tua irmã! Sou eu quem leva alimentos à Eana, sou eu quem levou os presentes de casamento a Uruk, sou eu quem beija seus santos lábios, sou eu quem dança sobre seus santos joelhos, os joelhos de Inana. Por favor, muda minhas mãos em mãos de gazela, muda meus pés em pés de gazela, para que eu possa escapar dos meus demônios! Deixa-me escapar com vida para *Kubirešdildareš*!”

(174-233: Utu lhe ajuda a fugir, mas Dumuzi é descoberto e preso. Ele repete seu lamento a Utu, pedindo para poder escapar até a casa da Sábida Belili. Utu lhe ajuda pela segunda vez a fugir; Dumuzi se esconde na casa de Belili, mas é descoberto e preso lá pelos demônios. Ele repete novamente seu lamento a Utu, pedindo para)

234. “...escapar até o santo aprisco, o aprisco de minha irmã.”

10.2 Intervenção de Utu e fuga de Dumuzi

376-383. Utu aceitou suas lágrimas. {(1 ms. *acrescenta*:) Os *galla* de Dumuzi não conseguiram segurá-lo.} Utu fez das mãos de Dumuzi mãos de serpente. Ele fez dos pés dele pés de serpente. Dumuzi escapou de seus *galla*. {(1 ms. *acrescenta*:) Como uma serpente *saĝkal*,

33-37. Utu aceitou suas lágrimas. Ele mudou suas mãos, ele alterou sua aparência. Depois, como uma serpente *saĝkal* que desliza pelos prados e pelas montanhas, como um falcão pairando que pode se jogar sobre um pássaro vivo (?), Dumuzi escapou vivo para a morada de sua irmã *Ĝeštinana*.

235-239 Utu aceitou suas lágrimas. Ele mudou suas mãos em mãos de {gazela} {(1 ms. *tem em vez disso*:) serpente}, ele mudou seus pés em pés de {gazela} {(1 ms. *tem em vez disso*:) serpente}, e assim ele escapou dos demônios e escapou com vida para o santo aprisco, o aprisco de sua irmã.

ele (...).} Eles agarraram (...).
(2 *linhas fragmentárias*:)
Santa Inana (...) seu
coração.

10.3 Lamentação de Inana
384-393. Santa Inana chorou amargamente pelo seu esposo. (4 *linhas fragmentárias*) Ela puxou seu cabelo como capim *esparto*, ela o arrancou como capim *esparto*. “Vós, esposas deitadas nos abraços de vossos homens, onde está meu precioso marido? Vós, crianças deitadas no abraço de vossos homens, onde está minha preciosa criança? Onde está meu homem? Onde (...) ? Onde está meu homem ? Onde (...)?”

10.4 Intervenção da mosca
394-398. Uma mosca falou a Santa Inana: “Se eu te mostrar onde está teu homem, o que será minha recompensa?” Santa Inana respondeu à mosca: “Se tu me mostrares onde está meu homem, eu te darei este presente: eu cobrirei (...).”

10.5 Inana determina o destino da mosca
399-403. A mosca ajudou (?) Santa Inana. A jovem mulher Inana decretou o destino da mosca: “Na casa da cerveja, que (...) vasilhas de bronze (...) para ti. Tu viverás (?) como os filhos dos sábios.” Naquele dia, Inana decretou este destino, e assim chegou a ser.

38-46. Ġeštinana olhou para seu irmão. Ela arranhou a sua face, ela arranhou o seu nariz. Ela olhou para os seus lados, ela (...) a sua veste. Ela recitou um lamento de infortúnio pelo moço infortunado: “Ó meu irmão! Ó meu irmão, moço que não completou aqueles dias! Ó meu irmão, pastor Amaušumgalana, rapaz que não completou aqueles dias e anos! Ó meu irmão, moço que não tem esposa e não tem filho! Ó meu irmão, moço que não tem amigo e que não tem companheiro! Ó meu irmão, moço que não é conforto (?) para a sua mãe!”

47-56. Os *galla* estavam indo para lá e para cá, procurando Dumuzi. Os *galla* pequenos dizem aos *galla* grandes: “*Galla* não têm mãe; não têm pai nem mãe, irmã nem irmão, esposa nem filhos. Quando (...) era estabelecido no céu e na terra, vós *galla* estiveis lá, ao lado dos humanos, como um cercado de junco. *Galla* nunca são amáveis, não distinguem entre o bem e o mal. Quem já viu um homem, sem família, totalmente só, escapar com vida? Não vamos para a morada de seu amigo, nem para a morada dos seus sogros. Em vez disso, para pegar o pastor, vamos para a morada de Ġeštinana.” Os *galla* bateram palmas e começaram a procurá-lo.

57-64. Ġeštinana mal tinha terminado aquele lamento quando os *galla* chegaram à sua morada. “Mostra-nos onde está o teu irmão!”, disseram-lhe. Mas ela não lhes disse uma palavra

240-244. Ele se aproximou do santo aprisco, do aprisco de sua irmã. Ġeštinana clamou ao céu, clamou à terra. Seus clamores cobriram o horizonte inteiro como um pano, estenderam-se como linho. Ela dilacerou seus olhos, ela dilacerou sua face, ela dilacerou seus ouvidos em público; em privado, ela dilacerou suas nádegas.

245. “Meu irmão, vou fazer rondas nas ruas (...).”

(Falam os *galla*:.) “Parece que Ġeštinana sabe do paradeiro de Dumuzi, ela está realmente clamando como quem tem medo!”

sequer. Eles afligiram seus lombos com uma doença de pele, mas ela não lhes disse uma palavra sequer. Eles arranharam sua face com (...), mas ela não lhes disse uma palavra sequer. Eles (...) a pele de suas nádegas, mas ela não lhes disse uma palavra sequer. Eles derramaram breu no seu colo, mas ela não lhes disse uma palavra sequer. Assim eles não conseguiram achar Dumuzi na casa de Ġeština.

10.6 Inana determina o Destino de Dumuzi: revezar-se com sua irmã no inframundo

404-410. (...) estava chorando. Ela foi até a irmã (?) e pegou (...[Dumuzi?]) pela mão: “Agora, ai, meu (...). Tu por meio ano, e tua irmã por meio ano: no dia que tu fores chamado, naquele dia tu ficarás; no dia que tua irmã for chamada, naquele dia tu serás libertado.” Assim, Santa Inana entregou a cabeça de Dumuzi em lugar (...).

65-73. Os *galla* pequenos disseram aos *galla* grandes: “Vamos, vamos para o santo aprisco das ovelhas!” Lá, no santo aprisco das ovelhas, eles pegaram Dumuzi. Eles foram para lá e para cá, até que o pegassem. Eles o procuraram, até que fosse visto. O machado foi esgrimido contra o rapaz que não teve família. Eles afiaram seus punhais, eles esmagaram a cabana dele. A irmã dele vagou pela cidade como um pássaro, por causa de seu irmão: “Meu irmão, deixa que eu leve o grande infortúnio, vem, deixa que eu (...).”

Vamos, vamos para o aprisco e o curral!” Quando o primeiro demônio entrou no aprisco e no curral, ele {tocou fogo na trave} {(1 ms. tem em vez disso:) gritou (...)}.

Quando o segundo entrou no aprisco e no curral, ele tocou fogo na vara de pastor. Quando o terceiro entrou no aprisco e no curral, ele tirou a tampa da santa batedeira de manteiga.

256-260. {Quando o quarto entrou no aprisco e no curral, ele tirou a caneca do prego onde estava pendurada. Quando o quinto entrou no aprisco e no curral, as batedeiras estavam caídas de lado, as canecas estavam caídas de lado, Dumuzi estava morto, o aprisco estava devastado.} {(em vez das linhas 256-260, 1 ms. tem:)} Quando o quarto entrou no aprisco e no curral, ele derramou água sobre meu santo braseiro. Quando o quinto demônio entrou no aprisco e no curral, ele tirou minha santa caneca do prego onde estava pendurada. Quando o sexto demônio entrou no aprisco e no curral, as batedeiras estavam caídas de lado, e o leite não tinha sido derramado neles. Quando o sétimo demônio entrou no aprisco e no curral, as canecas estavam caídas de lado, Dumuzi estava morto, o aprisco estava devastado.}

261. Um *šir.kalkal* para o Dumuzi morto.

10.6 Louvor a Ereškigal (411-412)

411-412. Santa Ereškigal – doce é teu louvor!

Fim de Ištar e o Inframundo: 126-138

“Se ela não te der o preço de seu resgate, traga-a de volta. Quanto a Tamuz, o amante de sua juventude, lava-o com água pura, unge-o com azeite doce; veste-o com uma veste vermelha; fá-lo tocar a flauta de lápis-lazúli, para que os consagrados alegrem o seu fígado.” Belili estava olhando suas jóias, seu colo cheio de pedras-de-olho; ao ouvir o som de seu irmão, Belili colocou as jóias (...) de maneira que as pedras-de-olho encheram (...): “Meu único irmão, não me tragas desgraça! No dia em que Tamuz sobe para mim, quando com ele sobem para mim a flauta de lápis-lazúli e o anel de cornalina, quando junto com ele sobem para mim carpideiros e carpideiras, que o morto possa se levantar e inalar o incenso!”

2.3.8 Inana entrega Dumuzi ao Inframundo

1-11. Um *galla* pequeno abriu sua boca e disse ao *galla* grande, “Vamos, vamos para o colo de Santa Inana!” Os *galla* entraram em Uruk e agarraram Santa Inana. “Vamos, Inana, vai naquela viagem que é somente tua – desce para o inframundo! Vai para o lugar que tu cobiçaste – desce para o inframundo! Vai para a morada de Ereškigal – desce para o inframundo! Não coloques tua santa veste *ba*, o vestido *pala* da senhoria – desce para o inframundo! Tira de tua cabeça tua santa coroa, aquele ornamento esplêndido – desce para o inframundo! Não embelezes tua aparência com uma peruca – desce para o inframundo! Não adornes teus pés com (...) – desce para o inframundo! Quando tu desceres, (...)”

12-21. Eles soltaram Santa Inana, eles (...) -a. Inana lhes entregou Dumuzi em troca dela. “Quanto ao moço, colocaremos seus pés no tronco dos pés. Quanto ao moço, colocaremos suas mãos no tronco das mãos, colocaremos seu pescoço no tronco do pescoço.” Alfinetes de cobre, pregos e aticadores foram levantados à sua face. Eles afiaram seus grandes machados de cobre. Quanto ao moço, eles o colocaram de pé, eles o fizeram sentar. “Vamos tirar sua veste (...), vamos fazê-lo ficar de pé (...)” Quanto ao moço, eles amarraram seus braços, eles fizeram mal (...). Eles cobriram sua face com a sua própria veste.

22-32. O moço eleva suas mãos para o céu, para Utu: “Ó Utu, eu sou teu amigo, eu sou um jovem. Tu me reconheces? Tua irmã, com quem casei, desceu ao inframundo. Porque ela desceu para o inframundo, era eu que ela precisava entregar ao inframundo, como substituto. Ó Utu, tu que és um juiz justo, não me desapontes! Muda minhas mãos, altera minha aparência, para que eu possa escapar das garras dos meus demônios! Não deixes que eles me agarrem! Como uma serpente *saĝkal* que desliza pelos prados e pelas montanhas, deixa-me escapar vivo para a morada de minha irmã Ĝeštinana!”

33-46. Utu aceitou suas lágrimas. Ele mudou suas mãos, ele alterou sua aparência. Depois, como uma serpente *saĝkal* que desliza pelos prados e pelas montanhas, como um falcão pairando que pode se jogar sobre um pássaro vivo (?), Dumuzi escapou vivo para a morada de sua irmã Ĝeštinana. Ĝeštinana olhou para seu irmão. Ela arranhou a sua face, ela arranhou o seu nariz. Ela olhou para os seus lados, ela (...) a sua veste. Ela recitou um lamento de infortúnio pelo moço infortunado: “Ó meu irmão! Ó meu irmão, moço que não completou aqueles dias! Ó meu irmão, pastor Amaušumgalana, rapaz que não completou aqueles dias e anos! Ó meu irmão, moço que não tem esposa e não tem filho! Ó meu irmão, moço que não tem amigo e que não tem companheiro! Ó meu irmão, moço que não é conforto (?) para a sua mãe!”

47-56. Os *galla* estavam indo para lá e para cá, procurando Dumuzi. Os *galla* pequenos dizem aos *galla* grandes: “*Galla* não têm mãe; não têm pai nem mãe, irmã nem irmão, esposa nem filhos. Quando (...) era estabelecido no céu e na terra, vós *galla* estiveis lá, ao lado dos humanos, como um cercado de junco. *Galla* nunca são amáveis, não distinguem entre o bem e o mal. Quem jamais viu um homem,

sem família, totalmente só, escapar com vida? Não iremos para a morada de seu amigo, nem para a morada dos seus sogros. Em vez disso, para pegar o pastor, vamos para a morada de Ġeština. Os *galla* bateram palmas e começam a procurá-lo.

57-64. Ġeština mal tinha terminado aquele lamento quando os *galla* chegaram à sua morada. “Mostra-nos onde está o teu irmão!”, disseram-lhe. Mas ela não lhes disse uma palavra sequer. Eles afligiram os seus lombos com uma doença de pele, mas ela não lhes disse uma palavra sequer. Eles arranharam sua face com (...), mas ela não lhes disse uma palavra sequer. Eles (...) a pele de suas nádegas, mas ela não lhes disse uma palavra sequer. Eles derramaram breu no seu colo, mas ela não lhes disse uma palavra sequer. Assim eles não conseguiram achar Dumuzi na casa de Ġeština.

65-73. Os *galla* pequenos disseram aos *galla* grandes: “Vamos, vamos para o santo aprisco das ovelhas!” Lá, no santo aprisco das ovelhas, eles pegaram Dumuzi. Eles foram para lá e para cá, até que o pegassem. Eles o procuraram, até que fosse visto. O machado foi esgrimido contra o rapaz que não teve família. Eles afiaram seus punhais, eles esmagaram a cabana dele. A irmã dele vagou pela cidade como um pássaro, por causa de seu irmão: “Meu irmão, deixa que eu leve o grande infortúnio, vem, deixa que eu (...)”

2.3.9 Inana e Bilulu

1-5. Ela pode fazer o lamento chegar ao deserto – o lamento para ti, para ti, meu Dumuzi, o lamento, a lamentação; ela pode fazê-lo chegar à Casa de Arali; ela pode fazê-lo chegar a Bad-Tibira; ela pode fazê-lo chegar a Dulšuba; ela pode fazê-lo chegar à terra do pastoreio das ovelhas, ao aprisco das ovelhas de Dumuzi (...). (20 linhas fragmentárias ou perdidas)

26. (...) ela o medita:

27-30. “Ó Dumuzi da boca de fala doce, dos olhos sempre amáveis”, ela soluça em prantos. “Ó tu da boca de fala doce, dos olhos sempre amáveis”, ela soluça em prantos. “Moço, esposo, senhor, doce como a tâmara, (...) ó Dumuzi!”, ela soluça, ela soluça em prantos.

31-36 Santa Inana (...) (1 linha fragmentária)

A Senhora Divina (...). A jovem mulher Inana (...). Estava indo para lá e para cá, na casa de sua mãe que a deu à luz, em oração e súplica, enquanto eles estiveram respeitosamente à disposição dela:

37-40. “Ó minha mãe (...), com tua permissão, deixa-me ir ao aprisco das ovelhas! Ó minha mãe Ningal (...), com tua permissão, deixa-me ir ao aprisco das ovelhas! Meu pai saiu brilhando para mim de maneira senhoril (...), Suen saiu brilhando para mim de maneira senhoril (...)”

41-45. Como uma criança, enviada por sua mãe com um recado, ela saiu da casa da mãe; como alguém enviado por mãe Ningal com um recado, ela saiu da casa da mãe. Minha Senhora estava plenamente ciente, estava plenamente capaz; Santa Inana estava plenamente ciente, estava plenamente capaz. Cerveja, armazenada em dias distantes, em dias longínquos (...).

(cerca de 19 linhas perdidas)

65-70. (...) do aprisco das ovelhas. (1 linha perdida)

(...) para a casa da Sábia Bilulu. Lá, o pastor, de cabeça esmagada, (...), Dumuzi, de cabeça esmagada, (...); Amašumgalana, de cabeça esmagada, (...).

71-73. “As ovelhas de meu rei, de Dumuzi, no deserto (...). Ó Inana, um homem que não era o pastor estava voltando para o lado das ovelhas de meu rei!”

74-75. A Senhora fez uma canção para seu jovem esposo, criou uma canção para ele; Santa Inana fez uma canção para Dumuzi, criou uma canção para ele:

76-80. “Ó tu que estás deitado em repouso, pastor que estás deitado em repouso, tu que estavas de guarda sobre elas! Dumuzi, tu que estás deitado em repouso, tu que estavas de guarda sobre elas! Amašumgalana, tu que estás deitado em repouso, tu que estavas de guarda sobre elas! Subindo com

o sol, tu estavas de guarda sobre as minhas ovelhas (?); deitando-se somente de noite, tu estavas de guarda sobre as minhas ovelhas (?)"

81-89. Então, o filho da Sábia Bilulu, mulher idosa e senhora de si, – Ġirġire, um homem independente, apto para os campos e um homem de conhecimentos – estava enchendo o curral e o estábulo com seus touros capturados, estava empilhando suas provisões e pilhas de grão. Ele deixou espalhadas nos campos as vítimas dos golpes de sua maça. Sirru de Edinlila, filho de ninguém e amigo de ninguém, sentou-se diante dele e puxou conversa com ele.

90-97. Naquele dia, o que estava no coração da Senhora? O que estava no coração de Santa Inana? Matar a Sábia Bilulu estava no coração dela! Vingar o lugar de repouso de seu jovem esposo amado, de Dumuzi Amaušumgalana – isso estava no coração dela! Minha Senhora foi até Bilulu, em Edinlila. O filho dela, Ġirġire, como o vento, fez lá (...) Sirru de Edinlila, filho de ninguém e amigo de ninguém, (...).

98-110. Santa Inana entrou na taverna, tomou assento e começou a determinar os destinos: "Cai fora! Eu te matei; em verdade, é assim! E junto contigo, eu destruo também teu nome: que tu te tornes um cantil de couro para água fria no deserto! Que o filho dela, Ġirġire, junto com ela, se torne o deus protetor do deserto, e ela, a deusa protetora do deserto! Que Sirru de Edinlila, filho de ninguém e amigo de ninguém, fique vagando no deserto e cuidando da farinha! E quando água é derramada em libação e farinha borrifada para o moço que está vagando no deserto, que o deus protetor do deserto e a deusa protetora do deserto exclamem: "Derrama!", que exclamem: "Borrifa!", e que assim o façam estar presente no lugar de onde ele desapareceu, no deserto! Que a Sábia Bilulu alegre o coração dele!"

111-124. E imediatamente, debaixo daquele sol e naquele dia, de verdade, tudo ficou assim. Ela se tornou um cantil de couro para água fria no deserto. O seu filho, Ġirġire, junto com ela, se tornou o deus protetor do deserto, e ela, a deusa protetora do deserto. Sirru de Edinlila, filho de ninguém e amigo de ninguém, fica vagando no deserto e cuidando da farinha, e quando água é derramada em libação e farinha borrifada para o moço que está vagando no deserto, o deus protetor do deserto e a deusa protetora do deserto exclamam: "Derrama!", eles exclamam: "Borrifa!", e assim o fazem estar presente no lugar de onde ele desapareceu, no deserto. A Sábia Bilulu alegre o coração dele. Inana estendeu sua mão para o moço no chão, estendeu sua mão para Dumuzi no chão, as mãos dele atadas na morte (...). *(cerca de 12 linhas perdidas)*

137-148. A perdiz (...) para (...) de seu (...). A perdiz (...) para o lugar de nascimento de Dumuzi. Como uma pomba no peitoril da janela, ela tomou conselho consigo mesma; a perdiz em seu abrigo tomou conselho. Somente a mãe dele, Durtur, pode alegrar meu rei! Somente a mãe dele, Durtur, pode alegrar Dumuzi! Minha Senhora Divina, nascida em Kuara, a jovem mulher que é a coroa de todos (...), a admiração e a aclamação do povo dos cabeças-negras, a brincalhona que também emite lamentos e gritos, que intercede diante do rei – Ġeštinana, a Senhora, fez (...)(...). *(1 linha fragmentária)*

150-154. A jovem mulher (...) a admiração. Ġeštinana (...). A Santa, Inana, (...). na mão dela. (...) juntas. (...) respondeu:

155-161. "Deixa-me entoar o lamento para ti, o lamento para ti, o lamento! Irmão, deixa-me entoar o lamento para ti, o lamento! (...), deixa-me entoar o lamento para ti, o lamento! Deixa-me entoar o lamento para ti, o lamento na Casa de Arali! Deixa-me entoar o lamento para ti, o lamento em Dulšuba! Deixa-me entoar o lamento para ti, o lamento em Bad-Tibira! Deixa-me entoar o lamento para ti, o lamento na terra do pastoreio!

162-165. Quanto a Senhora Divina provou ser igual ao seu esposo, quanto Santa Inana provou ser igual ao pastor Dumuzi! A Senhora Divina foi capaz de vingar o lugar de repouso dele, Inana foi capaz de vingá-lo!

166-173 Deixa-me entoar o lamento para ti, o lamento para ti, o lamento! Deixa-me entoar o lamento para ti, o lamento para ti, o lamento! No lugar do nascimento, deixa-me entoar o lamento para ti, o lamento! No deserto, ó Dumuzi, deixa-me entoar o lamento para ti, o lamento! Na Casa de Arali, deixa-me entoar o lamento para ti, o lamento! Em Dulšuba, deixa-me entoar o lamento para ti, o lamento! Em Bad-Tibira, deixa-me entoar o lamento para ti, o lamento! Na terra do pastoreio, deixa-me entoar o lamento para ti, o lamento!

174-176. Quanto ela provou ser igual a Dumuzi, vingando-o! Matando Bilulu, Inana provou ser igual a ele!”

2.3.10 Inana e Ebi_h

Introdução: Louvor às qualidades (bélicas) de Inana (1-24)

1-6. Senhora Divina dos horrorosos *Me*, vestida de terror, cavalcando nos grandes *Me*, Inana, feita perfeita pela força da santa arma *ankar*, encharcada de sangue, disparando pela terra nas grandes batalhas, com o escudo descansando no chão (?), coberta de tempestade e inundação, grande Senhora Inana, sabendo bem como planejar conflitos, tu destróis terras poderosas com seta e força, e dominas terras.

7-9. No céu e na terra, tu ruges como um leão e devastas os povos. Como um enorme touro selvagem, tu triunfas sobre terras hostis. Como um leão horroroso, tu pacificas com teu fel o insubordinado e o insubmisso.

10-22. Minha Senhora, quando tu adquires a estatura do céu, jovem mulher Inana, quando tu te tornas tão magnífica como a terra, quando tu apareces como Utu o rei e estendes para longe teus braços, quando tu andas no céu, quando ostentes terror horroroso, quando tu ostentas a luz do dia e o esplendor sobre a terra, quando tu andas nas cordilheiras das montanhas e fazes aparecer lápis-lazúli, quando tu banhas as plantas montesas floridas, quando tu dás à luz a montanha luminosa, a montanha, o lugar puro, quando tu (...) lápis-lazúli (...), quando tu és forte com a maça, como um senhor alegre, como um senhor poderoso (?), quando tu exultas numa batalha destas como uma arma destrutiva – o povo dos cabeças-negras irrompe em canção, e todas as terras cantam docemente tua canção.

23-24. A Senhora da batalha, a grande filha de Suen, a jovem mulher Inana, quero louvar!

1. Surge um conflito entre Ebi_h e Inana (25-52)

1.1 Ebi_h não mostra respeito a Inana (25-32)

25-32. “Quando eu, a Senhora Divina, estava passando pelo céu, passando pela terra; quando eu, Inana, estava passando pelo céu, passando pela terra; quando eu estava passando por Elam e Subir, quando eu estava passando pelas montanhas de Lulubi, quando eu me virei para o centro das montanhas; quando eu, a Senhora Divina, me aproximei do monte, ele não me demonstrou seu respeito; quando eu, Inana, me aproximei do monte, ele não me demonstrou seu respeito; quando eu me aproximei da cordilheira montanhosa de Ebi_h, ele não me mostrou seu respeito.

1.2 Inana planeja seu ataque contra Ebi_h (33-52)

33-36. Sendo que não me mostraram respeito algum, sendo que não puseram seus narizes ao chão para mim, sendo que não roçaram seus lábios no pó para mim, eu pessoalmente encherei a elevada cordilheira do monte com meu terror.

37-40. Contra seus flancos magníficos, colocarei magníficos touros de ataque, contra seus pequenos flancos colocarei pequenos touros de ataque. Eu o conquistarei e começarei a Dança de Santa Inana. Na cordilheira do monte começarei batalhas e prepararei conflitos.

41-44. Prepararei setas na aljava. Eu farei (...) pedras de (...) com a corda. Eu começarei a polir minha lança. Eu prepararei o dardo e o escudo (...).

45-48. Atearei fogo a suas densas florestas. Levarei um machado até seus crimes. Eu farei Gibil, o purificador, descobrir seus dentes santos nos cursos d'água dela. Espalharei este terror pela inacessível cordilheira do monte Arata.

49-52. Como uma cidade que An amaldiçoou, que ele nunca possa ser restaurado. Como uma cidade à qual Enlil carranqueou, que ele nunca possa reerguer seu pescoço. Que o monte trema quando eu me aproximar. Que Ebiḥ me dê honra e me louve.”

2. Inana e An (53-130)

2.1 1ª parte da fala de Inana: destaque de suas qualidades bélicas (53-88)

53-58. Inana, a filha de Suen, vestiu a veste da realeza e cingiu-se com alegria. Ela ornou sua testa com terror e com resplendor horroroso. Ela colocou rosetas de cornalina em torno de seu santo pescoço. Ela brandiu vigorosamente na sua direita a arma *šita* de sete cabeças e colocou correias de lápis-lazúli nos seus pés.

59-61. No crepúsculo, ela saiu na sua realeza e seguiu o caminho para o Portão da Maravilha. Ela fez uma oferenda para An e dirigiu-lhe uma oração.

62-64. An, deliciando-se de Inana, veio para frente e tomou seu lugar. Ele ocupou o assento de honra do céu.

65-69. “An, meu pai, eu te cumprimento! Emprста teu ouvido à minhas palavras. Tu me fizeste terrífica entre as divindades no céu. Graças a ti, minha palavra não tem rival no céu ou na terra. Tu me deste o (...) e a arma *šilig*, o *antibal* e os emblemas de *mansium*.

70-79. Colocar o estrado em posição e tornar firmes o trono e o fundamento, carregar o poder da arma *šita* que dobra como uma árvore de *mubum*, segurar o chão com o jugo sêxtuplo, estender as coxas com o jugo quádruplo, realizar invasões assassinas e vastas campanhas militares, aparecer àqueles reis no (...) do céu como o luar, atirar a seta do braço e cair sobre os campos, pomares e florestas como o dente do gafanhoto, levar o rastelo para terras rebeldes, remover as fechaduras das portas de suas cidades para que as portas fiquem abertas – Rei An, de fato, tu me deste tudo isso, e (...).

80-82. Tu me colocaste à mão direita do rei para destruir terras rebeldes: que ele, com minha ajuda, esmague cabeças como um falcão nas colinas em frente do monte, Rei An, e que eu (...) teu nome no país todo como uma ameaça.

83-88. Que ele destrua os países como uma cobra numa fenda. Que ele os faça deslizar como uma cobra *saḡkal* que desce de um monte. Que ele estabeleça seu controle sobre o monte, o examine e saiba seu comprimento. Que ele saia na santa campanha de An e saiba sua profundidade. As divindades (...), pois os Anuna têm (...).

2.2 2ª parte da fala de Inana: relato do ataque planejado contra Ebiḥ (89-111)

89-95. Como pode ser que o monte não me temeu no céu e na terra, que o monte não temeu a mim, Inana, no céu e na terra, que a cordilheira do Monte Ebiḥ, o monte, não me temeu no céu e na terra? Já que não me demonstrou seu respeito, já que não pôs seu nariz no chão, já que não roçou seus lábios no pó, vou encher minha mão com a cordilheira do monte elevado e entregá-lo ao meu terror.

96-99. Contra seus magníficos flancos vou colocar magníficos carneiros (literalmente: touros) de ataque, contra seus pequenos flancos vou colocar pequenos carneiros (literalmente: touros) de ataque. Vou conquistá-lo e começar a Dança de Santa Inana. Na cordilheira montanhosa vou começar batalhas e preparar conflitos.

100-103. Vou preparar setas na aljava. Vou (...) pedras de (...) arremesso com a corda. Vou começar a polir minha lança. Vou preparar o dardo (...) e o escudo.

104-107. Vou atear fogo a suas densas florestas. Vou levar um machado até o seu crime. Vou fazer Gibil, o purificador, descobrir seus dentes santos nos seus cursos d'água. Vou espalhar este terror pela inacessível cordilheira do Monte Arata.

108-111. Como uma cidade que An amaldiçoou, que ele nunca possa ser restaurado. Como uma cidade à qual Enlil carranqueou, que ele nunca possa reerguer seu pescoço. Que o monte trema quando eu me aproximar. Que Ebi_h me dê honra e me louve.”

2.3 Resposta de An: descrição da superioridade de Ebi_h a Inana (112-130)

112-115. An, o rei das divindades, respondeu-lhe: “Minha criança exige a destruição deste monte – o que ela está fazendo? Inana exige a destruição deste monte -- o que ela está fazendo? Ela exige a destruição deste monte – o que ela está fazendo?”

116-120. Ele derramou terror horroroso sobre as moradas das divindades. Espalhou fraqueza entre as santas moradas das divindades Anuna. Derramou seu terror e horror sobre este País. Derramou o resplendor e o horror da cordilheira do monte sobre todos os países. Sua arrogância estende-se grandemente até ao centro do céu.

121-126. Frutas estão penduradas em seus jardins florescentes, e a abundância transborda. Suas próprias árvores magníficas são uma fonte de maravilhas para as raízes do céu. No Ebi_h (...) leões são abundantes debaixo das copas de árvores e dos galhos luminosos. Ele faz carneiros selvagens e veados abundar livremente. Coloca touros selvagens na grama florescente. Cervos acasalam entre os ciprestes da cordilheira montanhosa.

127-130. Tu não podes passar através de seu terror e horror. O resplendor da cordilheira montanhosa é horroroso. Jovem mulher Inana, tu não podes te opor ao monte.” Assim ele falou.

3. Inana derrota Ebi_h (131-181)

3.1 Inana ataca e derrota Ebi_h (131-151)

131-137. A *nu.gig*, em sua raiva e ira, abriu o arsenal e empurrou a porta de lápis-lazúli. Ela fez sair uma magnífica batalha e chamou uma grande tempestade. Santa Inana alcançou a aljava. Ela suscitou uma grande inundação com lodo maléfico. Ela incitou um vento furioso com cacos de cerâmica.

138-143. Minha Senhora confrontou a cordilheira montanhosa. Ela avançou passo por passo. Ela afiou os dois gumes de seu punhal. Ela agarrou o pescoço de Ebi_h como se estivesse arrancando grama de esparto. Ela cravou os dentes do punhal dentro dele. Ela rugiu como um trovão.

144-151. As rochas que formam o corpo de Ebi_h rolaram com estrépito seus flancos abaixo. De seus lados e fendas, grandes serpentes cuspiram veneno. Ela derrubou suas florestas e amaldiçoou suas árvores. Ela matou seus carvalhos de sede. Ela atirou fogo em seus flancos e fez densa sua fumaça. A Senhora Divina estabeleceu seus *Me* sobre o monte. Santa Inana criou a exuberância que quis.

3.2 1ª fala de Inana a Ebi_h: motivo e detalhes de seu ataque (152-165)

152-159. Ela foi até a cordilheira do Monte Ebi_h e se dirigiu a ela: “Cordilheira do monte, por causa de tua elevação, por causa de tua altura, por tu seres boa e verde, por usares santas vestes, por alcançares o céu, por não teres posto teu nariz no chão, por não teres roçado teus lábios no pó, eu te matei e te trouxe para baixo.

160-165. Como se fosses um elefante, eu agarrei teus dentes. Como se fosses um grande touro selvagem, eu te joguei ao chão por teus grossos chifres. Como se fosses um touro, eu forcei ao chão tua grande força e te persegui selvagememente. Eu fiz das lágrimas a norma de teus olhos. Eu coloquei lamentos em teu coração. Pássaros de tristeza estão construindo ninhos, nestes flancos.”

3.3 2ª fala de Inana a Ebi_h: detalhes de seu poder e vitória (166-181)

166-170. Pela segunda vez, jubilando em seu terror horroroso, ela falou com desejo justo: “Meu pai Enlil derramou meu grande terror sobre o centro dos montes. Em meu lado direito, ele colocou uma arma. Em meu lado esquerdo, um (...) foi colocado. Minha raiva, um rastelo de grandes dentes, rasgou o monte em pedaços.

171-175. Eu construí um palácio e fiz muito mais. Eu pus um trono no seu lugar e fiz seus fundamentos firmes. Eu dei aos sacerdotes *kurğara* um punhal e um estilete. Eu dei aos sacerdotes *gala* tambores de *ub* e de *lilis*. Eu mudei o adorno de cabeça dos sacerdotes *pilipili*.

176-181. Em meu triunfo corri para o monte. Em meu triunfo corri para Ebi_h, a cordilheira montanhosa. Eu avancei como uma inundação que cresce, e como água que sobe, alarguei o dique. Eu impus meu triunfo sobre o monte. Eu impus meu triunfo sobre Ebi_h.”

Conclusão (182-184)

1ª fórmula conclusiva: louvor a Inana pela destruição de Ebi_h (182-183)

182-183. Por ter destruído Ebi_h, louvada seja a jovem mulher Inana, a grande filha de Suen!

2ª fórmula conclusiva: louvor a Nisaba (184)

184. Louvada seja Nisaba!

2.3.11 Inana e Šukaletuda

1. Viagem de Inana pelas montanhas (1- 41)

1.1 Qualidades e intenções de Inana: fazer uma viagem de inspeção pelas montanhas (1-14)

1-10. A Senhora Divina que, tendo todos os grandes *Me*, merece o estrado do trono; Inana que, tendo todos os grandes *Me*, ocupa um santo estrado de trono; Inana que está na Eana como uma fonte de maravilhas – uma vez, a jovem mulher subiu nas montanhas, Santa Inana subiu nas montanhas. Para descobrir falsidade e justiça, para inspecionar o País de perto, para identificar o criminoso contra o justo, ela subiu nas montanhas. – Agora, o que disse um ao outro? Quais outros detalhes acrescentou um ao outro?

11-14. Minha Senhora fica entre touros selvagens, no pé das montanhas, ela possui plenamente os *Me*. Inana fica entre os veados nos topos das montanhas, ela possui plenamente os *Me*. – Agora, o que disse um ao outro? Quais outros detalhes acrescentou um ao outro?

1.2 Lugares de poder abandonados, viagem pelas montanhas (15-22)

15-22. Depois, a (...) deixou o céu, deixou a terra, e subiu para o alto das montanhas. Inana deixou o céu, deixou a terra, e subiu para o alto das montanhas. Ela deixou a Eana em Uruk e subiu para o alto das montanhas. Ela deixou o Giguna em Zabalam e subiu para o alto das montanhas. Quando ela tinha subido para o alto, desde a Eana, (...) Ĝipar (...) Inana (...) o manto dela (...) e subiu para o alto das montanhas. – Agora, o que disse um ao outro? Quais outros detalhes acrescentou um ao outro?

1.3 Cansaço de Inana (grande lacuna) (23-41)

23-41. (1 linha perdida; 7 linhas fragmentárias; 7 linhas perdidas)

Depois (...) ficou cansada (...) com perguntas e procuras, que possa (...) vir só (?) para a câmara do fundo do meu santuário. – Agora, o que disse um ao outro? Quais outros detalhes acrescentou um ao outro?

2. Enki, o corvo e a tamareira (42-90)

2.1 Enki instrui um corvo a plantar uma planta e preparar um “remédio” (42-58)

42-46. (2 linhas perdidas; 3 linhas fragmentárias, Enki falando:)

47-58. “Ele vai (...) seus pés”, diz ele. Cheio de sabedoria, ele acrescenta as seguintes palavras: “Corvo, eu te darei instruções. Presta atenção às minhas instruções. Corvo, no santuário eu te darei instruções. Presta atenção às minhas instruções. Primeiro, corta (?) e mastiga (?) o rímel para os sacerdotes de encantação de Eridu, com a pomada e a água que acharás numa tigela de lápis-lazúli e que estão na câmara interna do santuário. Planta tudo num canteiro, num sulco de alho-porró; depois arranca (?) (...)” – Agora, o que disse um ao outro? Quais outros detalhes acrescentou um ao outro?

2.2 O corvo realiza as instruções de Enki – cresce uma tamareira (59-71)

59-71. O corvo prestou atenção exata às instruções de seu mestre. Cortou (?) e mastigou (?) o rímel para os sacerdotes de encantação de Eridu, com a pomada e a água que achou numa tigela de lápis-lazúli e que estavam na câmara interna do santuário. Plantou tudo num canteiro, num sulco de alho-porró; depois arrancou (?) (...). – Uma planta cresceu no sulco como um alho-porró, uma coisa estranha se levantou (1 ms. tem em vez disso: sobressaiu) como um talo de alho-porró – quem jamais viu uma coisa dessas? (1 linha obscura)

Que um pássaro como o corvo, executando o trabalho de um ser humano, fazia os contrapesos da roda de puxar água pular para cima e descer de novo; que ele fazia os contrapesos da roda de puxar água pular para baixo e subir de novo – quem jamais viu uma coisa dessas?

2.3 O corvo trata a tamareira com o “remédio” preparado (72-77)

72-77. Depois o corvo se levantou desta coisa estranha – era uma tamareira! – e subiu nela com uma corda de escalador. Esfregando, tirou o rímel (?) (...) que tinha metido no seu bico, sobre os pistilos (?). (...) exatamente como numa tamareira que (...), uma árvore que cresce para sempre – quem jamais viu uma coisa dessas?

2.3 Elogio da espécie “tamareira” (78-90)

78-90. Suas palmas escamosas cercam seu olho. Suas palmas secas servem como material de tecelagem. Seus brotos são como a linha cintilante do agrimensor; são dignos das plantações do rei. Seus (?) ramos são usados para a limpeza no palácio do rei. Suas tâmaras, empilhadas ao lado da cevada joeirada, são atributos dignos dos templos das grandes divindades. Que um pássaro como o corvo, executando o trabalho de um ser humano, fazia os contrapesos da roda de puxar água pular para cima e descer de novo; que ele fazia os contrapesos da roda de puxar água pular para baixo e subir de novo – quem jamais viu uma coisa dessas? Ao comando de seu rei, o corvo passou para dentro do Abzu. – Agora, o que disse um ao outro? Quais outros detalhes acrescentou um ao outro?

3. Šukaletuda estupra Inana (91-128)

3.1 Šukaletuda no pomar: descobre uma árvore milagrosa e Inana (91-111)

91-111. (...) seu nome era Šukaletuda. (...), um filho (?) de Igisigsig, o (...), devia molhar os canteiros na horta e fazer um poço entre as plantas, mas nenhuma planta estava viva, nem mesmo uma: pelas raízes, ele tinha arrancado e destruído todas. Então, o que trouxe o vendaval? Ele soprou a poeira das montanhas nos seus olhos. Quando tentou limpar os cantos de seus olhos com sua mão, ele conseguiu tirar um pouco, mas não conseguiu tirar tudo. Ele elevou seus olhos para as terras mais baixas e viu as grandes divindades do País onde nasce o sol. Ele elevou seus olhos para as terras altas e viu as

grandes divindades do País onde o sol se põe. Ele viu um espírito solitário. Ele reconheceu uma deusa solitária pela sua aparência. Ele viu aquela que plenamente possui os *Me*. Ele estava olhando para aquela cujo destino foi determinado pelas divindades. Naquele canteiro – ele não tinha se aproximado dele cinco ou dez vezes antes? – naquele lugar ficou uma única árvore que dava sombra. A árvore que dava sombra era um álamo do Eufrates com uma larga sombra. Sua sombra não diminuía de manhã, e nem mudou ao meio-dia ou à noite.

3.2 Šukaletuda estupra Inana que descansa debaixo da árvore (112-128)

112-128. Um dia, depois de minha Senhora passar pelos céus, depois de ela passar pela terra, depois de Inana passar pelos céus, depois de ela passar pela terra, depois de ela passar por Elam e por Subir, depois de ela passar pelo horizonte entrelaçado com o céu, a *nu.gig* ficou tão cansada que, quando chegou ali, ela se deitou entre suas raízes. Šukaletuda a viu desde o lado do seu canteiro. Inana (...) o lenço dos lombos (?) dos sete *Me* sobre suas genitálias. (...) o cinto dos sete *Me* sobre suas genitálias (...). (...) com o pastor Amaušumgalana (...). (...) sobre suas santas genitálias (...). Šukaletuda abriu o lenço dos lombos (?) dos sete *Me* e conseguiu que ela se deitasse lá onde estava descansando. Lá, ele meteu seu pênis nela e a beijou. Depois de meter seu pênis e beijá-la, ele voltou para o lado de seu canteiro. Quando o dia estava raiando e Utu subindo, a mulher se examinou de perto, Santa Inana se examinou de perto.

4. 1ª Praga da Vingança de Inana: sangue (129-184)

4.1 1ª praga: poços cheios de sangue (129-138)

129-138. Depois a mulher considerou o que devia ser destruído por causa de suas genitálias; Inana considerou o que devia ser feito por causa de suas genitálias. Ela encheu os poços do País de sangue. Assim, era sangue o que irrigava os pomares do País cultivado, era sangue o que bebia o escravo que ia juntar lenha, era sangue o que puxava a moça escrava que saía para puxar água, e era sangue o que bebia o povo dos cabeças-negras. Ninguém sabia quando isso ia terminar. Ela disse: “Eu vou procurar por todas as partes pelo homem que meteu o pênis em mim.” Mas, em parte alguma de todos os países, ela conseguiu achar o homem que meteu o pênis nela. – Agora, o que disse um ao outro? Quais outros detalhes acrescentou um ao outro?

4.2 1º relato de Šukaletuda, 1ª parte: descoberta da árvore e de Inana (139-159)

139-159. O moço foi para casa, para o pai dele, e disse-lhe; Šukaletuda foi para casa, para o pai dele e disse-lhe: “Meu pai, eu devia molhar os canteiros na horta e fazer um poço entre as plantas, mas nenhuma planta estava viva, nem mesmo uma: pelas raízes, eu tinha arrancado e destruído todas. Então, o que trouxe o vendaval? Ele soprou a poeira das montanhas nos meus olhos. Quando tentei limpar os cantos dos meus olhos com minha mão, consegui tirar um pouco, mas não consegui tirar tudo. Elevei meus olhos para as terras mais baixas e vi as grandes divindades do País onde nasce o sol. Elevei meus olhos para as terras altas e vi as grandes divindades do País onde o sol se põe. Eu vi um espírito solitário. Eu reconheci uma deusa solitária pela aparência dela. Vi aquela que plenamente possui os *Me*. Estive olhando para aquela cujo destino foi determinado pelas divindades. Naquele canteiro – eu não tinha me aproximado dele cinco ou dez (*1 ms. tem em vez disso*: trezentas ou seiscentas) vezes antes? – naquele lugar ficou uma única árvore que dava sombra. A árvore que dava sombra era um álamo do Eufrates com uma larga sombra. Sua sombra não diminuía de manhã, e ela nem mudou a meio-dia ou à noite.

4.3 1º relato de Šukaletuda, 2ª parte: estupro de Inana (160-167)

160-167. Um dia, depois de minha Senhora ter passado pelos céus, depois de ela ter passado pela terra, depois de Inana ter passado pelos céus, depois de ela ter passado pela terra, depois de ela ter passado por Elam e de Subir, depois de ela ter passado pelo horizonte entrelaçado do céu, a Senhora ficou tão cansada que, quando ela chegou ali, ela se deitou entre suas raízes. Eu a vi desde o lado do meu canteiro. Lá, eu meti o pênis nela e a beijei. Depois voltei para o lado do meu canteiro.

4.4 1º relato de Šukaletuda, 3ª parte: 1ª vingança de Inana (168-176)

168-176. Depois a mulher considerou o que devia ser destruído por causa de suas genitálias; Inana considerou o que devia ser feito por causa de suas genitálias. Ela encheu os poços do País de sangue. Assim, era sangue o que sugavam os pomares irrigados do País, era sangue o que bebia o escravo que ia juntar lenha, era sangue o que puxava a moça escrava que saía para puxar água, e era sangue o que bebia o povo dos cabeças-negras. Ninguém sabia quando isso ia terminar. Ela disse: 'Eu vou procurar por todas as partes pelo homem que meteu o pênis em mim.' Mas, em parte alguma de todos os países ela conseguiu achar o homem que meteu o pênis nela."

4.5 1ª resposta do pai: esconder-se na Suméria (177-184)

177-184. O pai dele respondeu ao moço; o pai dele respondeu a Šukaletuda: "Meu filho, tu deves te unir aos habitantes da cidade, teus irmãos (*1 ms. tem em vez disso:* que são teus irmãos). Vai imediatamente até o povo dos cabeças-negras, teus irmãos! Então esta mulher não vai te achar entre as montanhas." Ele se uniu aos habitantes da cidade, todos eles seus irmãos. Ele foi imediatamente para o povo dos cabeças-negras, seus irmãos, e a mulher não o achou entre as montanhas.

5. 2ª Praga da Vingança de Inana: inundação (185-213)

5.1 2ª praga: inundação (185-193)

185-193. Depois a mulher considerou pela segunda vez o que devia ser destruído por causa de suas genitálias; Inana considerou o que devia ser feito por causa de suas genitálias. Ela montou numa nuvem, tomou (?) nela seu assento e (...). O vento sul e uma horrorosa tempestade de inundação foram na sua frente. O *pilipili* e uma tempestade de areia a seguiram. Abbašušu, Inimkurdugdug, (...) conselheiro (...). Sete vezes sete ajudantes (?) ficaram ao lado dela no deserto alto. Ela disse: "Eu vou procurar em todas as partes pelo homem que meteu o pênis em mim." Mas em parte alguma ela conseguiu achar o homem que meteu o pênis nela.

5.2 2º relato de Šukaletuda; 2ª vingança de Inana (194-205)

194-205. O moço foi para casa, para o pai dele e lhe disse; Šukaletuda foi para casa, para o pai dele, e lhe disse: "Meu pai, a mulher de quem te falei, esta mulher considerou pela segunda vez o que devia ser destruído por causa de suas genitálias; Inana considerou o que devia ser feito por causa de suas genitálias. Ela montou numa nuvem, tomou (?) lá seu assento e (...). O vento sul e uma horrorosa tempestade de inundação foram na frente dela. O *pilipili* uma tempestade de areia a seguiram. Abbašušu, Inimkurdugdug, (...) conselheiro (...). Sete vezes sete ajudantes (?) ficaram ao lado dela no deserto alto. Ela disse: 'Eu vou procurar em todas as partes o homem que meteu o pênis em mim.' Mas em parte alguma ela conseguiu achar o homem que meteu o pênis nela."

5.3 2ª resposta do pai: esconder-se na Suméria (206-213)

206-213. O pai dele respondeu ao moço; o pai dele respondeu a Šukaletuda: "Meu filho, tu deves te unir aos habitantes da cidade, teus irmãos. Vai imediatamente até o povo dos cabeças-negras, teus

irmãos! Então esta mulher não vai te achar entre as montanhas.” Ele se uniu aos habitantes da cidade, todos eles seus irmãos. Ele foi imediatamente para o povo dos cabeças-negras, seus irmãos, e a mulher não o achou entre as montanhas.

6. 3ª Praga da Vingança de Inana: bloqueio das estradas (214-238)

6.1 3ª praga: bloqueio das estradas da Suméria (214-220)

214-220. Depois a mulher considerou pela terceira vez o que devia ser destruído por causa de suas genitálias; Inana considerou o que devia ser feito por causa de suas genitálias. Ela pegou um único (...) em suas mãos. Ela bloqueou com ele as estradas do País. Por causa dela, o povo dos cabeças-negras (...). Ela disse: “Eu vou procurar em todas as partes pelo homem que meteu o pênis em mim.” Mas em parte alguma ela conseguiu achar o homem que meteu o pênis nela.

6.2 3º relato de Šukaletuda; 3ª vingança de Inana (221-230)

221-230. O moço foi para casa, para o pai dele e lhe disse; Šukaletuda foi para casa, para o pai dele, e lhe disse: “Meu pai, a mulher de quem te falei, esta mulher considerou pela terceira vez o que devia ser destruído por causa de suas genitálias; Inana considerou o que devia ser feito por causa de suas genitálias. Ela pegou um único (...) em suas mãos. Ela bloqueou com ele as estradas do País. Por causa dela, o povo dos cabeças-negras (...) Ela disse: ‘Eu vou procurar em todas as partes o homem que meteu o pênis em mim.’ Mas em parte alguma ela conseguiu achar o homem que meteu o pênis nela.”

6.3 3º resposta do pai: esconder-se na Suméria (231-238)

231-238. O pai dele respondeu ao moço; o pai dele respondeu a Šukaletuda: “Meu filho, tu debes te unir aos habitantes da cidade, teus irmãos. Vai imediatamente até o povo dos cabeças-negras, teus irmãos! Então esta mulher não te achará entre as montanhas.” Ele se uniu aos habitantes da cidade, todos eles seus irmãos. Ele foi imediatamente para o povo dos cabeças-negras, seus irmãos, e a mulher não o achou entre as montanhas.

7. Inana mata Šukaletuda (239-310)

7.1 Inana exige a intervenção de Enkique diz e não faz (239-251)

239-251. Quando o dia estava raiando e Utu subindo, a mulher se examinou de perto, Santa Inana se examinou de perto: “Ai, quem vai me compensar? Ai, quem vai pagar (?) por aquilo que aconteceu comigo? Isso não deve ser uma preocupação de meu próprio pai, Enki?” Santa Inana dirigiu seus passos ao Abzu de Eridu e, por causa disso, prostrou-se ao chão diante dele e levantou suas mãos até ele: “Pai Enki, eu devo ser compensada! E mais, alguém deve pagar (?) (*1 ms. tem em vez disso: reparar*) por aquilo que aconteceu comigo! Voltarei a entrar satisfeita em meu santuário Eana somente depois de tu me entregares aquele homem do Abzu.” Enki disse-lhe: “Certo!” Ele lhe disse: “Assim seja!”

7.2 Inana mesma descobre Šukaletuda (252-261)

252-255. Com isso, Santa Inana saiu do Abzu de Eridu. Ela se estendeu pelo céu como um arco-íris e assim chegou até aonde se estende a terra. Ela fez o vento sul passar pela terra, ela fez o vento norte passar pela terra. Cheio de medo, (*1 ms. acrescenta: solitário*) Šukaletuda tentou se tornar tão pequenino quanto possível, mas a mulher o tinha achado entre as montanhas.

256-261 Então, Santa Inana gritou com Šukaletuda: “Como (...)? (...) cachorro (...)! (...) canalha (...)! (...) porco (...)!” (1 linha perdida)

7.3 4º relato de Šukaletuda, 1ª parte: descoberta da árvore e de Inana (262-281)

262-281. Šukaletuda respondeu a Santa Inana: “Minha Senhora (?), eu devia molhar os canteiros na horta e fazer um poço entre as plantas, mas nenhuma planta estava viva, nem mesmo uma: pelas raízes, eu tinha arrancado e destruído todas. Então, o que trouxe o vendaval? Ele soprou a poeira das montanhas nos meus olhos. Quando tentei limpar os cantos dos meus olhos com minha mão, consegui tirar um pouco, mas não consegui tirar tudo. Elevei meus olhos para as terras mais baixas e vi as grandes divindades do País onde nasce o sol. Elevei meus olhos para as terras altas e vi as grandes divindades do País onde o sol se põe. Eu vi um espírito solitário. Eu reconheci uma deusa solitária pela aparência dela. Vi aquela que plenamente possui os *Me*. Estive olhando para aquela cujo destino foi determinado pelas divindades. Naquele canteiro – eu não tinha me aproximado dele trezentas ou seiscentas vezes antes? – naquele lugar ficou uma única árvore que dava sombra. A árvore que dava sombra era um álamo de Eufrates com uma larga sombra. Sua sombra não diminuía de manhã, e nem mudou a meio-dia ou à noite.

7.4 4º relato de Šukaletuda, 2ª parte: estupro de Inana (282-289)

282-289. Um dia, depois de minha Senhora ter passado pelos céus, depois de ter passado pela terra, depois de Inana ter passado pelos céus, depois de ter passado pela terra, depois de ter passado por Elam e por Subir, depois de ter passado pelo horizonte entrelaçado do céu, a *nu.gig* ficou tão cansada que, quando chegou ali, ela se deitou entre suas raízes. Eu a vi desde o lado do meu canteiro. Lá, eu meti o pênis nela e a beijei. Depois voltei para o lado do meu canteiro.”

7.3 Inana mata Šukaletuda, fórmula conclusiva (290-310)

290-310. Quando ele lhe tinha falado assim, (...) bateu (...). (...) acrescentou (?) (...). (...) o mudou (?) (...). Ela (?) determinou o destino dele (...), Santa Inana gritou com Šukaletuda: “Basta! Tu morrerás! O que é isso para mim? Teu nome, porém, não será esquecido. Teu nome permanecerá em canções e tornará as canções doces. Um jovem cantor as executará agradavelmente no palácio do rei. Um pastor as cantará docemente quando ele agita sua batedeira de manteiga. Um jovem pastor levará teu nome para onde leva as ovelhas. O palácio do deserto será tua casa.”

(6 linhas obscuras:) voz (...) tremer (...) veste (...) colocar (...) cavalgar (...) Šukaletuda (...) (...).

(1 linha perdida)

Pelo (...) destino que foi determinado, (...) louvada seja Inana!