

MARIA ISABELLE PALMA GOMES CORRÊA

**A ÁGUA, OS DEUSES E O PODER NA MESOPOTÂMIA:
REFLEXÕES SOBRE OS SÍMBOLOS AQUÁTICOS
NA VERSÃO NINIVITA DO ÉPICO DE GILGAMESH**

**Dissertação apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de Mestre em História, Curso de
Pós-Graduação em História, Setor de Ciências
Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do
Paraná.**

Orientadora: Prof.ª Dr.ª Márcia Dalledone Siqueira

**CURITIBA
2003**



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
COORDENAÇÃO DOS CURSOS DE PÓS GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
Rua General Carneiro, 460 6º andar fone 360-5086 FAX 264-2791

PARECER

Os Membros da Comissão Examinadora designados pelo Colegiado dos Cursos de Pós-Graduação em História para realizar a arguição da Dissertação da candidata Maria Isabelle Palma Gomes Corrêa, sob o título "A água, os deuses e o poder na Mesopotâmia: reflexões sobre os símbolos aquáticos na versão ninivita do épico de Gilgamesh" para obtenção do grau de **Mestre em História**, após haver realizado a atribuição de notas são de Parecer pela *aprovação*...sendo-lhe conferidos os créditos previstos na regulamentação dos Cursos de Pós-Graduação em História, completando assim todos os requisitos necessários para receber o grau de **Mestre**.

Curitiba, 13 de outubro de 2003

Prof. Dr. *Elizabete*
Presidente

Prof. Dr. *John Frenze*
1º Examinador

Prof. Dr. *Barbara Inghel*
2º Examinador

AGRADECIMENTOS

Este trabalho só pode ser realizado graças às inestimáveis contribuições de todos aqueles que, com paciência e boa vontade, direta ou indiretamente, auxiliaram para o desenvolvimento e conclusão das pesquisas. Gostaria de deixar aqui registrada a minha gratidão.

A Professora Doutora Márcia Dalledone Siqueira, que orientou esta dissertação de forma eficiente, com carinho e compreensão fundamentais para a efetivação de um estudo tão exaustivo. Também aos Professores Doutores Renan Friguetto e Johnni Langer, que leram a versão preliminar do texto e apontaram vários problemas e omissões, apresentando valiosas sugestões para a composição do texto final. O mesmo fizeram os Professores da linha de pesquisa Cultura e Poder do Departamento de História da Universidade Federal do Paraná, que durante os anos de Mestrado estiveram lendo, avaliando e sugerindo meios para a construção da pesquisa.

Ao Professor Márcio Loureiro pelas leituras que realizou neste trabalho, despendendo um tempo precioso de suas atividades como docente da Faculdade Teológica Americana em Londrina. Também agradeço pelo envio de material de pesquisa e pelas críticas que enriqueceram muito esta dissertação.

Aos assiriólogos brasileiros Professor Emanuel Bouzon e Professora Kátia Pozzer por terem concedido algum tempo para debater, fornecer e recomendar obras de valor inigualável para a elaboração da pesquisa.

À CAPES, pela concessão de uma bolsa de estudos, aliviando boa parte dos encargos econômicos decorrentes da pesquisa. Também à Universidade Federal do Paraná e à FUNPAR que em diferentes ocasiões financiaram passagens para congressos e seminários, demonstrando incentivo e apoio à produção científica.

Gostaria de agradecer aos meus familiares, Maria José e Daniele, que sempre prestaram auxílio e estímulo, dedicando-me seu amor e atenção. Em especial, ao meu pai Daniel que, além do carinho e presença constantes, leu e revisou alguns capítulos do trabalho, sugerindo mudanças e acréscimos. Ao meu companheiro Fábio Schneider por apoiar, compreender e auxiliar na composição deste trabalho, assumindo vários encargos

meus e revisando, na medida do possível, o texto dissertativo. Por fim, sou grata à minha filha Beatrice, que soube como ninguém relevar minhas ausências e preocupações...

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

MAPA	1	Localização geográfica da área e período de estudo: vale mesopotâmico, século XVI a.C.	11
MAPA	2	Aspectos físicos da região mesopotâmica	15
FIGURA	1	Kudurru de Melisbipak II, século XII a.C., 68 cm, Museu do Louvre ..	19
FIGURA	2	Ilustração de Ludmila Zelman representando Gilgamesh e Enkidu, século XX d.C., 26 cm	31
FIGURA	3	Detalhe da fachada de um palácio babilônico, cerca de 580 a.C., Iraque	31
FIGURA	4	Vaso de ouro do período aquemênida	32
FIGURA	5	Gilgamesh e o leão, século VIII a.C., 4,70 m, Museu do Louvre	33
FIGURA	6	Face de Humbaba, Sippar, 700 a.C., 8 cm, Museu do Louvre	35
FIGURA	7	Face de Humbaba, aproximadamente 2 ^o milênio a.C., Museu do Louvre (sem referências dimensionais)	35
FIGURA	8	Estatueta da deusa da fertilidade, 16,1 cm (sem referências de período histórico e localização atual)	37
FIGURA	9	Ilustração de Ludmila Zeman representando a morte de Enkidu e o lamento de Gilgamesh, século XX d.C., 26 cm	38
FIGURA	10	A pomba do dilúvio extraída de um afresco palaciano do rei Zimri-Lim de Mari (século XVIII a.C.), sem referências dimensionais	44
FIGURA	11	Dudu, o escriba de Lagash, século XXV a.C., Museu de Bagdá (sem referência dimensional)	48
FIGURA	12	Tábua cuneiforme em escrita acadiana, 1700 a.C. (sem referência dimensional e localização atual)	49
FIGURA	13	Fonte d'água em forma de divindade, palácio de Mari, 1,4 m	78
QUADRO	1	Evolução do sinal cuneiforme estrela	51
QUADRO	2	Transliteração e tradução do signo cuneiforme	52
QUADRO	3	Quadro comparativo de narrativas diluvianas	83

RESUMO

Análise do simbolismo aquático na Epopéia de Gilgamesh, entendendo tal narrativa do ponto de vista mítico, por constituir os valores absolutos e paradigmáticos que orientam e, de alguma forma, determinam as atividades do homem antigo. É, pois, pela experiência com o sagrado, pelo encontro com o transcendente, que surge a realidade de qualquer coisa e que guia o homem dando um significado à sua existência. O mundo transcendente dos Deuses, Heróis e Antepassados míticos se torna acessível através da reatualização do presente, já que sua função consiste em anular o Tempo profano (cronológico e histórico) e recuperar o Tempo sagrado dos primórdios. O homem arcaico constrói uma ação real somente quando deixa de ser ele mesmo (para um observador moderno) e passa a integrar as realizações arquetípicas dos deuses, imitando e repetindo os sinais do Misterioso, dos acontecimentos primevos em consequência dos quais todo o Mundo passou a existir. O sentido da própria vida do homem na Antigüidade está condicionado pelos modelos extra-humanos que fundam a sua realidade. Assim, viver significa estar inserido plenamente no âmago do real, entendendo este como as hierofanias primordiais em que aparecem as revelações *in illo tempore* das normas de existência formuladas por uma divindade ou por um ser mítico. Através da linguagem simbólica, os homens antigos traduziram por meio de sinais misteriosos o modo que lhes cabia viver e agir em sociedade. Cada área da experiência humana foi representada no conjunto de imagens religiosas capazes de explicar o natural e o sobrenatural. O sagrado assim se manifestava em todas as experimentações humanas, revelando uma íntima relação entre o numinoso e o profano. Essa religiosidade foi sendo revelada no decorrer de um longo processo histórico, cujo aparecimento da escrita exerce uma influência vital, pois possibilitou o registro dos textos míticos oriundos da tradição oral. O objetivo desse trabalho é compreender o simbolismo da água na narrativa mítica de Gilgamesh, uma das histórias mais conhecidas da Mesopotâmia. Foi composta por um conjunto de poemas, conectados harmonicamente uns aos outros. É provável que a epopéia tenha se originado a partir de tradições orais, recitadas muito antes de seus registros escritos. Os poemas referentes ao grande rei Gilgamesh indicam as metáforas que o homem elaborou para tornar legíveis as hierofanias do seu mundo. O estudo dos simbolismos intrínsecos no texto abriga uma compreensão significativa na análise geral da religião mesopotâmica.

Palavras-chave: Mesopotâmia, mito, símbolos, água.

ABSTRACT

Analysis of the aquatic symbolism in the Epic poem of Gilgamesh, understanding such narrative for the mythical point of view, for constituting the absolute and paradigmatic values that guide and, in some way, they determine the old man's activities. It is, therefore, an the experience with the sacred, an encounter with the transcendent, that the reality of anything appears and that it guides man giving a meaning to his/her existence. The transcendent world of Gods, Heroes and mythical Ancestors turns accessible through the reactualisation of the present, since his/her function consists of annulling the profane Time (chronological and historical) and to recover the sacred Time of the origins. The archaic man builds a real action only when he stops being himself (for a modern observer) and starts to integrate the gods' archetypal accomplishments, imitating and repeating the signs of the Mysterious, of the primal events as a consequence of which everyone started to exist. The sense of the man's own life in antiquity is conditioned by the superhuman models that are found in his or her reality. Thus, to live means to be inserted fully in the heart of the real, understanding this as the primordial hierofanias that appear in revelations in illo tempore (in that time) of the existence norms formulated by a divinity or for a mythical being. Through the symbolic language, the ancients translated by means of mysterious signs the correct way to live them and how to act in society. Each area of the human experience was represented in the group of religious images capable to explain the natural and the supernatural. The sacred was manifested in all human experiences, revealing an intimate relationship between the sacred and the profane. That religiosity was revealed over a long historical process, whose emergence in writing, exercises a vital influence, because it made possible the registration of the mythical texts originating the oral tradition. The objective of that work is to understand the symbolism of the water in the mythical narrative of Gilgamesh, one of the best known histories from Mesopotamia. It was composed by a group of poems, connected harmoniously, with each other. It is probable that the epic poem originated in oral traditions, recited a lot before their being written. The poems regarding the great king Gilgamesh indicate the metaphors that the man elaborated to turn readable the hierofanias of his/her world. The study of the intrinsic symbolisms in the text harbors a significant understanding in the general analysis of the Mesopotamian religion.

Key-words: Mesopotamia, myth, symbol, water.

INTRODUÇÃO

Questões ambientais têm sido constantemente objeto de diferentes preocupações no mundo contemporâneo. A relação de problemas que afetam o equilíbrio ecológico do planeta tende a se tornar o centro de acirradas discussões, haja vista a significativa quantidade de prejuízos que o homem moderno, pelo nível de desenvolvimento tecnológico que alcançou, causa ao meio ambiente.

Dentre as preocupações iminentes encontra-se o problema da quantidade e qualidade de água disponível para o consumo humano, já que as reservas aquáticas naturais tiveram suas composições alteradas pela constante emissão de resíduos poluentes, tornando-as impróprias para a utilização do homem. Além disso, cada fonte fluvial que sofra o impacto da poluição afeta todo o ecossistema vizinho, o que inclui as condições de sobrevivência não só da fauna e flora circundante como também das populações humanas que dela dependam direta ou indiretamente.

Os recursos hídricos disponíveis hoje no globo não são suficientes para dar conta da demanda populacional em crescimento. É, pois, no sentido de solucionar ou minimizar os efeitos catastróficos da ação humana sobre o meio ambiente que Nações e Organizações do mundo todo mobilizam seus esforços para garantir às gerações futuras disponibilidade de água potável. Isto porque a água é o elemento primordial no ciclo de vida das espécies e condição indispensável para a sua manutenção em qualquer período da história.

Tal é a sua importância que o estabelecimento e posterior desenvolvimento do homem na Terra só foi possível através do aproveitamento das fontes fluviais. Muito cedo, o homem percebeu que sua sobrevivência estava associada em grande parte aos meios aquáticos naturais e às suas formas de utilização. Os primeiros clãs pré-históricos buscaram nas imediações dos rios o ambiente propício para sedimentar aquilo que posteriormente originaria os centros urbanos complexos da Antigüidade.

Especialmente no vale mesopotâmico, floresceram inúmeras civilizações que consolidaram instituições sociais, políticas, econômicas e culturais através do domínio sobre as águas dos rios Tigre e Eufrates. As populações que se desenvolveram na região encontraram os mecanismos necessários para a prática sistemática da produção agrícola, o que permitiu, a longo prazo, o surgimento de cidades e reinos com estruturas sociais diversificadas. A presença do vale fluvial formado pelos rios mesopotâmicos somada à capacidade humana de transformar o meio geográfico em proveito próprio permitiu que

reconhece-se que as imagens são dotadas de certa materialidade¹, ou seja, traduzem uma representação visual, cuja gênese pode ser encontrada no mundo sensível. Em função disso, o trabalho busca numa segunda abordagem discutir como as imagens das águas ganharam expressão mítica através da contemplação do mundo concreto².

As percepções de mundo do homem arcaico, bem como as representações que delas fez, podem ser analisadas através das narrativas míticas que construiu. Por meio de imagens e símbolos, os mitos em sociedades arcaicas repassam de geração em geração seus valores religiosos³, suas significações e perspectivas sucessivamente num longo processo histórico.

Com a sistematização de registros escritos que pudessem prescrever maior confiabilidade à memória, as civilizações da Antigüidade passaram a compor coleções escritas de seus mitos mais significativos. Ao historiador moderno cabe compreender o imaginário simbólico de sociedades antigas através de algumas narrativas que puderam ser reconstituídas pela arqueologia. Esses textos, apresentando um conjunto de signos cifrados, cuja tendência principal é expressar um contexto anterior que os definiu, constituem o foco centralizador desta pesquisa.

Assim, o processo de construção do trabalho tomará por base a narrativa epopéica de Gilgamesh, buscando compreender como foi manifestado o simbolismo da água no interior do mito, associando a conjuntura histórica da civilização cassita. O recorte temporal foi delimitado tendo em vista a época em que foi registrado o Épico, ou seja, durante o reinado de Nabucodonosor I (1124-1103 a.C.), quando este monarca de origem cassita reconquistava a Babilônia. Aspectos contextuais do período em questão constituem um foco problemático, haja vista a dificuldade em reconstruir a história dos cassitas na Babilônia pela escassez de documentação. Além disso, a forma como os cassitas penetraram em Babel (através de infiltrações graduais até culminar com o conflito final que destituiu a última dinastia amorita na Babilônia) contribuiu para que houvesse um intercâmbio cultural muito intenso que permaneceu arraigado nos costumes e hábitos dos povos subsequentes. De um modo geral, em função das disputas por territórios dentro do vale mesopotâmico, cada civilização incorporou vários

¹ Cf. BACHELARD, Gaston. *A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria*. São Paulo : Martins Fontes, 1998.

² Cf. SANTAELLA, Lúcia e NÖTH, Winfried. *Imagem: cognição, semiótica, mídia*. São Paulo : Iluminuras, 1997.

³ Entendendo religião no sentido arcaico, isto é, como um aglomerado de relações que perpassa inúmeras áreas da experiência humana.

aspectos de diferentes culturas, já que aquelas sociedades estavam em permanente contato (através das guerras ou mesmo em períodos de trégua).

Uma questão que se impõe como obstáculo nos estudos da Antigüidade diz respeito à tradução da fonte histórica analisada que, no caso da Epopéia de Gilgamesh, por constituir um poema longo, não será realizada aqui. Obviamente, o conhecimento de epigrafia acadiana da autora não é profundo o suficiente para que a análise tenha por base o documento original; um problema a ser sanado em trabalhos vindouros. Por enquanto, fica o registro de que a tradução utilizada, proposta por Benjamim Foster⁴, constitui uma obra recente de autoria consagrada entre os assiriólogos, dada a seriedade que dedicou ao trabalho realizado. Ainda assim, omissões e distorções devem ser levadas em conta por se tratar de uma tradução.

De um modo geral, as escritas antigas são registros complexos cujo processo de decifração acontece, na maior parte das vezes, através de métodos comparativos com línguas mais recentes do ponto de vista histórico – é o caso do cuneiforme, por exemplo, que só pode ser decifrado a partir de textos bilingües, cujas versões em persa propiciaram desvendar sua enigmática estrutura. Segundo Neyde Theml⁵, historiadora do mundo clássico, as pesquisas com textos antigos constituem um estudo tão laborioso que, não raro, o pesquisador, ao passar a maior parte do tempo preocupado na decifração e leitura dos documentos, acaba impedido de chegar a análise do conteúdo propriamente dito. Nesta pesquisa optamos por uma metodologia inversa, utilizando uma tradução da fonte histórica para uma língua estrangeira moderna, a fim de proceder com uma análise dos simbolismos internos do poema.

A Epopéia de Gilgamesh é, sem dúvida, uma fonte literária, registrada por homens de letras (os escribas) da antiga Babilônia em algum período da história, cuja precisão cronológica é difícil buscar. Seu conteúdo indica parte dos anseios e aspirações dos homens que a produziram e compreender a linguagem simbólica que compõe a narrativa permite que se aprenda um pouco melhor sobre a vida e o pensamento do homem antigo.

Sendo um texto literário, ainda que pleno de imagens míticas e paradigmáticas, alguns momentos no trabalho historiográfico são muito significativos para análise.

⁴ **THE EPIC of Gilgamesh: a new translation, analogues, criticism.** Translated and edited by BENJAMIN R. FOSTER. New York: London: Norton & Company, 2001.

⁵ Comunicação livre da autora no IV Congresso Nacional de Estudos Clássicos, promovido pela Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC), 10 de agosto de 2001. Ouro Preto/MG

Segundo Edgar de Decca⁶, “a obra literária deve ser encarada como um fato estético, o que exige uma análise particular das relações entre o texto literário e seus leitores”⁷. Isso porque a narrativa literária produz um certo perfil de leitor que busca referências semelhantes (representações de mundo válidas a um grupo de indivíduos leitores que se identificam entre si). A problematização dessa historicidade permite delimitar o universo mental desse leitor, uma vez que ele, como sujeito, traduz o texto em sua existência e ações cotidianas. A possibilidade de significações múltiplas na compreensão dos símbolos lingüísticos é o que concede à obra literária uma flexibilidade e variabilidade de representações. Na Epopéia de Gilgamesh, o simbolismo da água está inserido nessa teia de significações múltiplas, e perceber em que medida essas formas lingüísticas são apreendidas e compreendidas pelo leitor permite reconstruir esse universo simbólico.

Como é que um texto, que é o mesmo para todos que o lêem, pode transformar-se em instrumento de discórdia e de brigas entre seus leitores, criando divergências entre eles e levando cada um, dependendo de seu gosto pessoal, a ter uma opinião diferente?⁸

Assim, a leitura atribui significados particulares ao texto que não estão mais sujeitos “às intenções originais dos autores (...) ou dos produtores de livros. (...) Ler é entendido como uma ‘apropriação’ do texto”⁹.

Os discursos (contidos nesse campo simbólico, representativo) podem ser direcionados por um grupo de indivíduos que procuram legitimar ou mesmo impor seus posicionamentos. Constituem, assim, a produção de estratégias e práticas sociais que estabelecem uma relação de poder e dominação, na mesma medida em que possibilitam “reconhecer uma identidade social, exhibir uma maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição”¹⁰, dando continuidade à existência do grupo institucionalmente. Nesse caso, os sentidos construídos para a apreensão do real por meio da leitura (entendida através da linguagem simbólica) são

⁶ DECCA, Edgar Salvadori de. Literatura, Modernidade e História. In: **RUA – Revista do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade da UNICAMP**, 1:7-35, 1995.

⁷ Ibid., p. 10.

⁸ CHARTIER, Roger. Textos, Impressão, Leituras. In: HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p.211.

⁹ Ibid., p. 214-215.

¹⁰ Ibid., p. 23.

representações do mundo social “determinadas pelos interesses de grupo que as forjam”¹¹.

Infelizmente, não se pode delimitar com certeza que dimensão social o épico abrangeu, pois não foram encontrados registros dos possíveis leitores ou ouvintes da história. É provável que tenham existido e muitos, uma vez que os poemas sobre Gilgamesh (como tantos outros mitos antigos) foram presumivelmente transmitidos por tradição oral. É o que indica a estrutura do texto: as repetições de trechos inteiros denotam uma certa musicalidade à Epopéia, comum em versos destinados ao canto. Outra característica que informa a transmissão oral é a quantidade de recensões encontradas, demonstrando que várias versões foram registradas para a exposição em públicos diferentes. Entretanto, é improvável produzir uma definição conclusiva sobre as diferentes significações que o texto adquiriu com o passar do tempo.

Mesmo não existindo subsídios suficientes para determinar os leitores/ouvintes de Gilgamesh, a análise sobre as relações de poder embutidas na produção literária ainda é possível. Apesar de se caracterizar como uma história sagrada, porque revela os destinos de um deus, narrando uma experiência exemplar e, portanto, significativa para as demais atividades humanas, Gilgamesh está inserido nessa relação de poder sobre a construção do discurso. É, portanto, interesse desta pesquisa investigar sob quais circunstâncias a Epopéia foi composta, tendo em vista a análise do momento histórico em que viveu aquela sociedade.

Assim sendo, a Epopéia de Gilgamesh, desde suas origens como tradição oral até o registro escrito por volta do século XII antes de Cristo, passou por uma série de filtros, quer sejam históricos, lingüísticos (uma vez que compôs a tradição mítica de vários troncos étnicos diferentes) ou mesmo institucionais; filtros estes, que devem ser considerados na pesquisa historiográfica.

O trabalho está disposto sob a forma de três capítulos, contendo cada um deles itens específicos que auxiliam na compreensão total do texto. O primeiro capítulo aborda questões referentes à contextualização histórica do período médio babilônico, época do registro da Epopéia de Gilgamesh. Especial atenção é destinada à estrutura política e econômica daquela sociedade com referência às práticas agrícolas constituídas a partir do controle organizado de diques e canais de irrigação sobre as águas dos rios Tigre e Eufrates. Inserida nele encontra-se também uma discussão sobre o contexto da

¹¹ CHARTIER. *A história cultural...*, p.17.

fonte e as relações de poder possíveis entre a produção literária do período e o contexto cassita de dominação. Segundo Emanuel Bouzon¹², essa versão é atribuída em um catálogo neo-assírio de textos e autores a um sacerdote exorcista babilônico chamado Sinleqiunnini. Nesse sentido, esse capítulo também contém, em linhas gerais, quem eram esses escribas, seu papel social e como exerceram influência sobre a sociedade mesopotâmica.

O segundo capítulo apresenta o significado dos mitos em sociedades arcaicas, bem como os simbolismos aquáticos que partejam a sacralidade do mundo. Esse segundo momento do texto procura compreender as relações entre as “águas simbólicas” e o ambiente geográfico que essas civilizações habitaram, discutindo de que forma aquelas sociedades atribuíram poderes mágicos a um elemento primordial para sua existência.

O terceiro capítulo procura sistematizar os conceitos anteriormente desenvolvidos, enfocando a Epopéia propriamente dita. Três momentos do Épico, onde é possível encontrar fortemente a presença da água como um veículo gerador da transcendência cósmica, são privilegiados na pesquisa, a saber: a passagem de Gilgamesh pelas águas da morte, o dilúvio e o retorno do herói para Uruk. As histórias centrais privilegiadas para análise buscam uma conexão cronológica dos eventos narrados. Mas, aqui e ali, as águas amarram diversos temas na Epopéia e, na medida do possível, esta pesquisa procura contemplar outros trechos épicos concernentes ao simbolismo aquático.

¹² BOUZON, Emanuel. **Ensaio Babilônicos: sociedade, economia e cultura na Babilônia pré-cristã**. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

CAPÍTULO I

1.1 CONSIDERAÇÕES CONTEXTUAIS: A DOMINAÇÃO CASSITA E O PROBLEMA DAS ÁGUAS MESOPOTÂMICAS

As inúmeras civilizações que habitaram a região mesopotâmica encontraram nesse território solo fértil e clima favorável para sua sobrevivência. Graças ao percurso dos dois grandes rios Tigre e Eufrates que se estendem por aproximadamente 2000 km através da Turquia, Síria e Iraque, muitos povos nômades oriundos de zonas áridas atravessaram o deserto árabe ou a cadeia montanhosa dos Zagros e fixaram suas aldeias nas imediações desse vale fluvial, o que garantiria o desenvolvimento de melhores condições de vida. Por essa razão, a Mesopotâmia conheceu no decorrer de um longo processo histórico uma série de reinados estabelecidos por grupos étnicos diferentes (hurritas, amoritas, cassitas, sumérios, etc.) que buscavam nessas dominações fundar centros urbanos característicos de sua cultura, tendo por base o aproveitamento da água dos rios para o desenvolvimento econômico dos seus reinos calcados na agricultura.

Assim sendo, constata-se a dificuldade em reconstituir uma história mesopotâmica, já que não existiu de fato um único povo mesopotâmico. “Mesopotâmicos? No existem!”, afirma Jean-Claude Margueron¹. No desenrolar de muitas experiências, cada civilização viveu e desenvolveu formas genuínas de expressão cultural, o que gerou múltiplos processos históricos dentro de um só território. Com efeito, na assiriologia pode-se identificar especialistas em Suméria ou Babilônia, mas dificilmente encontra-se aquele que pode discorrer com a mesma profundidade sobre todas as civilizações que habitaram o vale.

Levando em conta essa diversidade étnica e cultural das civilizações mesopotâmicas, este estudo propõe delinear o contexto histórico do período médio-babilônico, época da dominação cassita na Babilônia, aproximadamente entre os séculos XVI e XI antes de Cristo. Esse recorte temporal foi estabelecido tendo em vista o documento histórico eleito para investigação: a chamada versão *standard* da Epopéia de Gilgamesh, registrada no reinado de Nabucodonosor I, quando esse monarca de origem cassita reconquistava a Babilônia.

¹ MARGUERON, Jean-Claude. *Los Mesopotámicos*. Madrid: Cátedra, 1996, p. 15.

Embora tenha sido encontrada por arqueólogos do século XIX d.C. na biblioteca de Assurbanípal em Ninive (antiga capital do império² assírio), a versão padrão do Épico parece ter sido composta numa época anterior ao período neo-assírio, por um sacerdote exorcista chamado Sînleqiunnini durante o médio-babilônico, quando as escolas babilônicas exerciam intensa atividade de compilação das obras antigas mais importantes.

A história cassita na Mesopotâmia é considerada pelos estudiosos como um período obscuro, cujas informações escassas não permitem uma reconstituição abrangente de seus aspectos mais pontuais. Além disso, vários desses grupos emigrantes que penetraram na Mesopotâmia (amoritas, cassitas, arameus) acabaram incorporando as estruturas tradicionais encontradas. Assim, o estudo da cultura desses povos perpassa a análise de certos aspectos comuns que iniciaram numa época anterior e foram absorvidos em períodos posteriores. Por exemplo, algumas deliberações administrativas no tocante ao regime fundiário foram estabelecidas na dinastia hammurabiana (origem amorita) e perduraram até o período assírio³. Nesse sentido, muitas características da cultura cassita são encontradas não apenas entre os resquícios arqueológicos dos séculos correspondentes ao médio-babilônico (caracterizado fundamentalmente pela administração desse grupo na Babilônia), mas também durante o páleo-babilônico (por volta da primeira metade do 2º milênio a.C.), já que os cassitas iniciam desde então uma pacífica e silenciosa penetração em Babel, assimilando muito do universo semita.

Apesar disso, eles só aparecem na Babilônia com força política significativa no fim da dinastia de Hammurabi, numa época em que a Babilônia e os sucessores desse monarca enfrentam com dificuldade uma grave crise interna, resultado dos conflitos com povos vizinhos. Por volta de 1594 a.C., o rei hitita Mursilis I invade a Mesopotâmia pondo fim à dinastia de Hammurabi. Os hititas não permaneceram em Babel e o espaço político deixado vazio foi preenchido pelos cassitas.

A hipótese mais plausível acerca dessa invasão hitita na Babilônia diz respeito a uma possível coligação anterior: buscando proteger-se de seus vizinhos hurritas, o reino hitita procuraria apoio entre os cassitas que desde muito tempo estavam infiltrados por

² Embora a palavra "império" contenha algumas restrições conceituais do ponto de vista histórico e etimológico (por ser uma designação posterior ao período apresentado), convencionou-se entre os especialistas adotar o termo ao tratar de algumas civilizações mesopotâmicas (sobretudo a Assíria e Babilônia) que conquistaram certo poder hegemônico sobre as demais regiões do Vale. O uso da palavra "império" neste trabalho segue atendendo a esta ressalva.

³ Referência ao sistema do *ilku*, caracterizado pela concessão real de terras, que conferia ao beneficiário a obediência ao cumprimento de encargos militares. Cf GARELLI, Paul. **El Próximo Oriente asiático: desde los orígenes hasta las invasiones de los pueblos del mar**. Barcelona: Labor, 1970. p. 168.

todo o alto e médio Eufrates. Em contrapartida, Mursilis I teria aceitado ajudar os seus aliados a proceder com a conquista na Babilônia, retirando os seus exércitos e retomando à Anatólia assim que a dominação estivesse consumada. Essa teoria, desenvolvida por Landsberger e citada por Paul Garelli⁴, pode ser fundamentada pela análise do contexto posterior, quando encontramos nas décadas seguintes à tomada da Babilônia o reino hitita em harmoniosas relações com os cassitas justamente num período em que a Mesopotâmia vive a efervescência de vários reinos locais conflitantes entre si.

De fato, desde o fim da dinastia hamurabiana até a consolidação do império assírio no final do século XI a.C., na Mesopotâmia grassou um verdadeiro mosaico de reinos independentes com forte tendência ao conflito. Distribuídos por todo o vale, nenhum desses reinos administrados por civilizações diferentes conseguiu impor um poder hegemônico com proporções imperiais. A origem desses povos ainda é incerta: as fontes que demonstram sua formação a partir do século XVI a.C. são escassas e apenas apontam para a possibilidade de que ondas migratórias indo-europeias tenham empurrado populações inteiras para o vale mesopotâmico. Quando no século XV a.C. os documentos reaparecem, a região já está dividida em reinos complexos fundados por dinastias específicas: os cassitas na Babilônia, os elamitas a leste, os hurritas na Síria, os hititas na Anatólia e os assírios em processo de fortificação de seu império ao norte⁵. Veja na página seguinte o mapa ilustrativo⁶ indicando a Mesopotâmia e os respectivos reinos estabelecidos por volta do século XVI a.C.

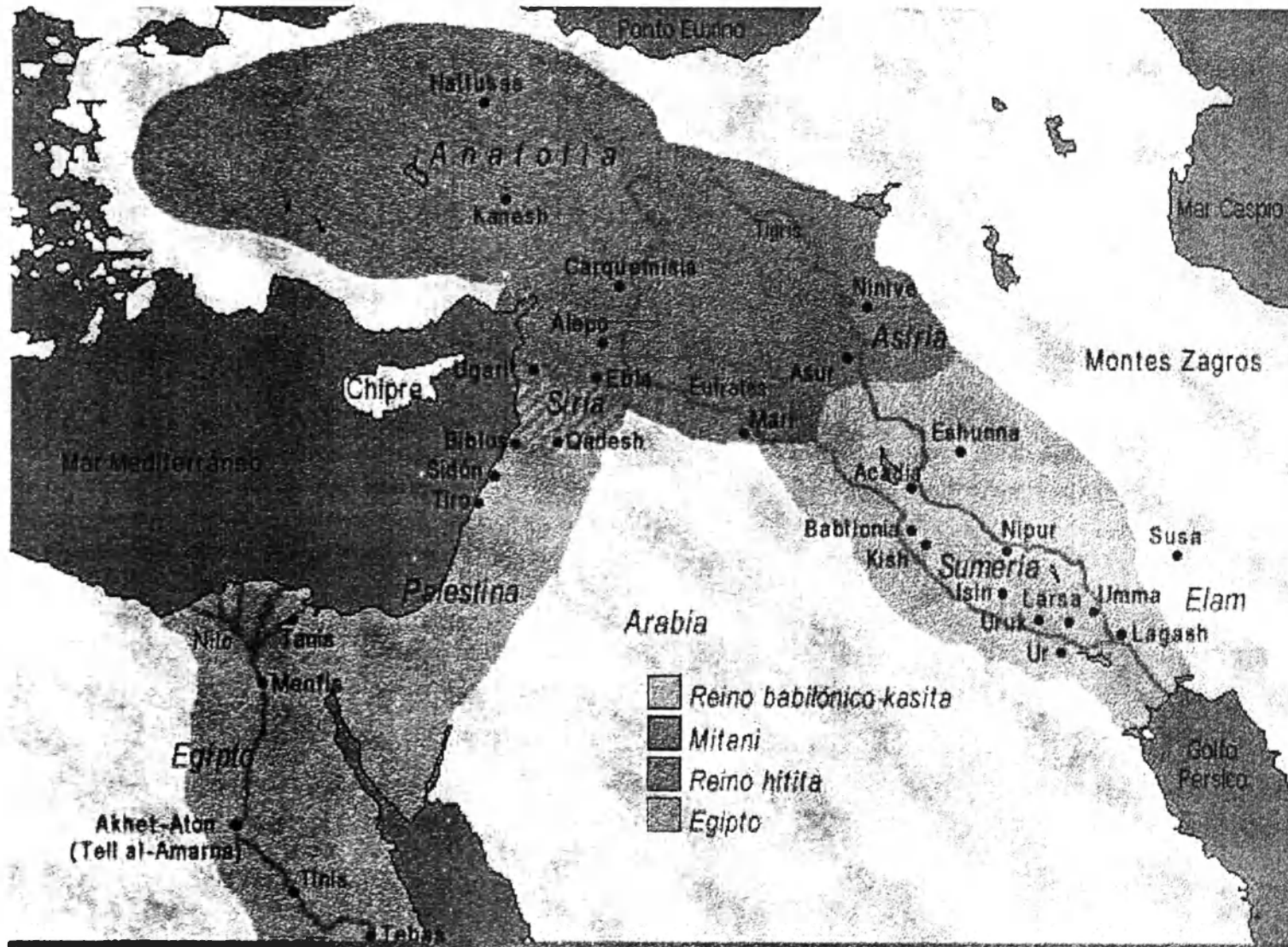
Há ainda muitas controvérsias quanto à origem dos cassitas. Segundo Paul Garelli, é bem possível que tenham vindo dos Zagros, pois um dos primeiros reis conhecidos, Agum-Kakrime ou Agum II, proclama-se “rey de Padan y de Alman, rey de Gutium”, territórios que de acordo com Garelli podem ser identificados com a cadeia montanhosa a leste do Vale⁷. Entretanto, por problemas na datação, ainda subsiste a dúvida se tal designação é anterior à conquista (o que seguramente provaria a procedência cassita dos Zagros) ou relaciona-se a um período posterior à dominação na Babilônia. A questão, portanto, permanece aberta, sendo possível apenas presumir que os cassitas tenham penetrado no vale a partir do leste mesopotâmico.

⁴ Ibid., p. 256.

⁵ Cf. LÉVÊQUE, Pierre. *As primeiras civilizações: mesopotâmia e hititas*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1987, p. 90-95.

⁶ Disponível em <<http://www.nb.no/bascr/schoyen/4/4.3/432.html#2366>>. Acessado em 05 de julho de 2003.

⁷ GARELLI, op. cit., p. 281.



Mapa 1 – Os grandes reinos mesopotâmicos em aproximadamente 1500 a.C.

As dinastias cassitas que se impuseram sobre a Babilônia durante aproximadamente 500 anos apresentaram grande instabilidade. Dois grandes inimigos efetuaram poderosas investidas contra a Babilônia: o Elam e a Assíria. No século XIII a.C., sob o reinado de Kashtiliash IV (1242-1235), os elamitas comandados por Untash-napirisha invadem Babel⁸. Por volta de 1230, os assírios fortalecidos e quase completamente libertados do jugo mitanniano⁹ marcham sobre a Babilônia saqueando os templos e o palácio real. Essas duas incursões enfraquecem sucessivamente o poder cassita, uma vez que cada campanha realizada objetivando cessar o avanço das forças inimigas, resultou em ônus à população de trabalhadores e em novas demarcações fronteiriças (o que acarretou além da perda de extensões territoriais, um grande desgaste econômico, principalmente em função do redirecionamento da água dos rios. Sobre essa questão hídrica, outros comentários serão apresentados mais tarde).

A história do ataque assírio sobre a Babilônia ainda permanece bastante confusa: é possível que a Assíria tenha tomado a parte norte do reino enquanto os cassitas ofereciam resistência mais ao sul. De qualquer forma, o período é de grande efervescência e essa agitação favorece novas incursões elamitas sobre o sul babilônico (marcham sobre Nippur e Isin, retornam à capital Susa após terem pilhado a cidade de Der a leste do Tigre). Depois da morte do grande rei assírio Tukulti-ninurta I (que havia perpetrado a invasão na Babilônia a partir de 1230 a.C.), o poderio da Assíria conheceu um breve período de estagnação, o que facilitou uma investida elamita. Enquanto isso, por mais de uma década a Babilônia não conheceria invasores. Contudo, a partir de 1160 a.C. novos ataques assírios e elamitas grassam por todo o médio e baixo Eufrates até que o último rei cassita é destituído. A ocupação elamita avança sobre boa parte da Babilônia. Quatro anos mais tarde, uma coligação de fortes líderes cassitas em Isin conquista novamente um espaço ainda reduzido no cenário político da época. Mas é somente no fim do século XII a.C., com Nabucodonosor I, que os cassitas reconquistarão sua independência política, constituindo um reino autônomo e livre das interferências estrangeiras.

Embora tenha resistido bravamente, o poder cassita na Babilônia sob o reinado dos sucessores de Nabucodonosor I é alvo de novos ataques assírios. No começo do século XI a.C., além da potência assíria (reconstruída e fortificada), a Babilônia cassita foi

⁸ Cf. LÉVÊQUE, op. cit., p. 99-100.

⁹ Até essa época, o norte da Mesopotâmia encontrava-se sob o poderio do reino de Mitanni, possivelmente um conglomerado de populações hurritas, semitas e indo-iranianas.

Na realidade, é a bacia hidrográfica que tem aparecido todo o tempo constituindo o aspecto físico essencial; é o que tem permitido explicar a gênese do país (sic) e sua evolução; é o que tem proporcionado o verdadeiro fator de unificação e é, por último, o que tem permitido a instalação de homens em um universo que sem a qual seria apenas um deserto.

Dois grandes rios e seus respectivos afluentes garantiram o desenvolvimento das inúmeras civilizações mesopotâmicas em mais de 5000 anos de história¹². O Tigre e o Eufrates nascem na cadeia montanhosa do Taurus (Anatólia oriental) a uma distância relativamente curta entre si. Percorrem mais de 2000 km em direções diferentes, afastando-se muito um do outro até encontrarem-se no delta de Chat-el-Arab na Baixa Mesopotâmia e desaguarem no Golfo Pérsico. Uma considerável cobertura de neve no topo das montanhas taurinas é o que garante o abastecimento hidráulico suficiente para que ambos os rios possam percorrer uma vasta extensão desértica com abundância aquática.

...annual rainfall in Iraq, even in the north, is relatively inconsequential and, as with the Euphrates, it is the quantity of melting snow in the mountains during the spring which determines the water budget of the Tigris, not the amount of water added by winter rainfall.^{13/}

...as tempestades anuais no Iraque, mesmo no norte, são relativamente inconstantes e, como com o Eufrates, é a quantidade de neve derretida nas montanhas durante a primavera que determina o volume de água do Tigre, não a quantidade de água acrescida pelas chuvas de inverno.

Além disso, os rios recebem importantes afluentes que colaboram para que toda a região (desde a nascente até a foz) mantenha-se irrigada: Balikh e Khabur, afluentes do Eufrates; Grande e Pequeno Zab, Diyala e Kherka, afluentes do Tigre.

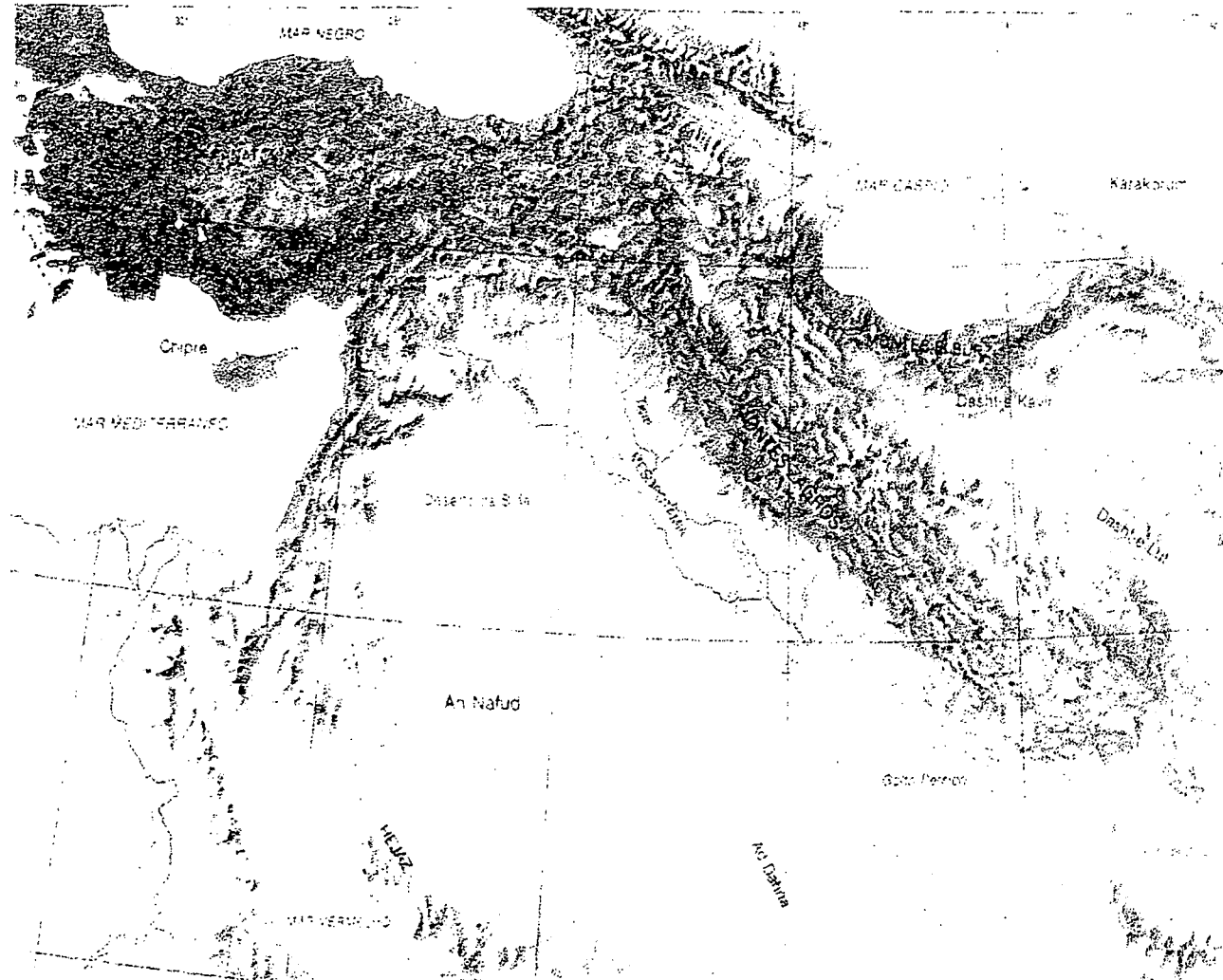
O maior problema dos povos mesopotâmicos não foi portanto, a quantidade de água disponível, mas sua forma de utilização. Diferentemente do que acontecia com o Nilo quando suas cheias propiciavam na época certa um terreno pantanoso e por isso fértil para o plantio, os rios da Mesopotâmia tinham cheias irregulares e em períodos que muitas vezes coincidiam com os meses da colheita, significando a perda da

rodapé por uma questão de espaço. As citações da Epopéia de Gilgamesh seguem o mesmo padrão, também para não perder a forma poética que caracteriza o texto.

¹² De fato, se levarmos em consideração as lentas transformações geológicas do planeta, os rios da Mesopotâmia ainda são considerados de extrema importância para a sobrevivência das populações locais, muito embora outras fontes de riqueza (por excelência, o petróleo) tenham adquirido dimensões mais rentáveis na modernidade.

¹³ POTTS, D. T. *Mesopotamian civilization: the material foundations*. New York : Ithaca, 1997. p.7.

MAPA FÍSICO DA ANTIGA MESOPOTÂMIA



In: ROAF, Michael. *Mesopotâmia e o antigo Médio Oriente*. Madrid : Del Prado, 1996. p. 20.

produção. Com frequência, o Tigre e o Eufrates demonstravam-se perigosos para as populações locais, seja pelas cheias repentinas e de volume elevado ou pelos longos períodos de seca que impossibilitavam igualmente a fixação de comunidades.

Para dominar a água aproveitando ao máximo os seus recursos, as civilizações mesopotâmicas elaboraram estratégias eficazes para o desenvolvimento da agricultura. As mais conhecidas e importantes foram sem dúvida os sistemas de drenagem que transportavam a água dos rios para regiões até então inóspitas e os canais de irrigação que abasteciam continuamente os campos de cultivo já que as precipitações no Vale eram escassas e irregulares:

... la parte esencial de la cuenca drenada por el Éufrates y el Tigris, a excepción de los sectores montañosos, está situada en la zona en la que caen de 100 a 200 mm de lluvia como máximo, y que muy cerca de ahí, hacia el oeste y el sur, nos encontramos con menos de 100 mm, en el verdadero desierto.^{14/}

...a parte essencial da bacia drenada pelo Eufrates e pelo Tigre, com exceção dos sectores montanhosos, está situada numa área que caem de 100 a 200 mm de chuva no máximo, e, muito próximo da região, para o oeste e ao sul, nos encontramos com menos de 100 mm, num verdadeiro deserto.

Os povos mesopotâmicos encontraram também outras formas para o aproveitamento da água. Desde o Neolítico, a utilização das águas subterrâneas por meio da construção de poços parece ter sido uma prática bastante útil que, embora não resolvesse problemas hídricos de grande porte, representou um importante recurso complementar no combate imediato da carência cotidiana.

Por certo, os canais construídos na Mesopotâmia desde o VI milênio a.C. objetivavam ampliar as possibilidades de sobrevivência daquelas civilizações por meio do cultivo da terra. A princípio, o uso da água no Oriente Próximo respondia a essa necessidade imediata, ou seja, estimular a fertilidade do solo para a prática da agricultura.

Porém, o papel dessas vias fluviais com o passar do tempo recebeu um valor comercial tão importante quanto a própria produção agrícola. Enquanto alguns canais tinham a finalidade de garantir a fecundidade de um terreno ou abastecer uma cidade com água potável (nesse caso, através da construção de diques), outros possibilitavam o transporte de bens comerciáveis. Portanto, é importante compreender o domínio da água

¹⁴ MARGUERON, op.cit., p. 143.

no Oriente Próximo tendo em vista esses dois aspectos de valor análogo: o desenvolvimento da agricultura e conseqüentemente de melhores condições de vida e o fomento do comércio a longa distância. Nesse sentido, os grandes canais fluviais que serviram essencialmente para o transporte impulsionaram o desenvolvimento econômico da Mesopotâmia, uma vez que o transporte aquático de produtos de primeira necessidade era efetuado com muito mais comodidade e rapidez do que através de qualquer outro meio disponível na época. Um desses artigos fundamentais no comércio mesopotâmico era a madeira, principalmente para as cidades situadas ao sul do Vale, onde a ocorrência de grandes florestas era inexistente. De fato, a Suméria e a Babilônia são caracterizadas por uma vasta planície onde predomina uma espécie de palmeira ornamental, embora frutífera, que não produz um tronco substancial que possibilite seu uso em construções de grande porte: trata-se das tamareiras. A madeira do sul mesopotâmico era, pois, importada das regiões taurinas ou do norte da Síria e o transporte realizado através dos canais fluviais.

A pedra constituía um outro produto escasso na planície aluvial: com exceção do calcário, cuja qualidade inferior não permite mais que uma utilização efêmera, não se constata a presença de matéria pétreia na região. E, por último, a escassez dos metais, em especial, o cobre e o estanho, cuja liga resulta em bronze, muito útil na confecção de objetos domésticos e votivos¹⁵.

Os barcos utilizados no comércio fluvial eram abastecidos com tâmaras e cana-de-açúcar (produtos nativos do sul mesopotâmico), além de outros gêneros alimentícios como trigo, azeite de oliva, vinho, mel, alho, cevada, cerveja, sal. Havia também barcos que ostentavam comitivas reais, sacerdotais ou de particulares, possibilitando aos integrantes desses séquitos a contemplação de seus territórios. No caso específico de comitivas reais, as jornadas pelos canais representavam uma dupla função de igual importância: para o monarca significava conhecer a extensão do seu reinado e, para a comunidade, o acesso à figura real e a decorrente proteção que sua passagem simbolizava. Num universo de forças conflitantes (onde a disputa por hegemonia política e cultural era constante) e de propagação lenta das informações, a exposição pública do rei para uma quantidade significativa de pessoas numa extensão territorial ampla (alguns canais chegaram a ter 120 km¹⁶) traduzia uma força considerável nas

¹⁵ Cf. CONTENEAU, Georges. *A civilização de Assur e Babilônia*. Rio de Janeiro: Otto Pierre, 1975. p. 242-246

¹⁶ *Ibid.*, p. 152.

relações entre o monarca e a população. Daí a extrema importância da existência de uma rede fluvial de comunicação que além de promover o comércio e fortificar o poder dos reinos, impulsionava um intercâmbio constante de costumes, hábitos e idéias entre as comunidades vizinhas. Em grande parte, foi através dos mercadores (muito bem quistos nas cidades por serem os portadores das novidades estrangeiras) que as culturas mesopotâmicas se interpenetraram continuamente. É claro que as invasões exerceram uma influência ainda maior no âmbito das relações culturais entre civilizações diferentes, mas é inegável o valor do comércio e da navegação fluvial para o alastramento de aspectos culturais dos variados povos.

Portanto, a transformação do meio natural, em particular a conquista eficiente e sistemática da água, representou um importante eixo de desenvolvimento econômico, político e cultural no interior daquelas civilizações. Especialmente durante o médio-babilônico, período de conflituosas relações entre a Assíria, o Elam e a Babilônia, o domínio sobre a água desempenhou um papel fundamental no impulso da produção agrícola e no abastecimento das regiões pela comercialização de produtos, assegurando a proeminência econômica e, por consequência, política de alguns reinos frente às invasões externas.

Acosados pelos assírios ao norte e pelos elamitas a leste do Vale, os cassitas babilônicos necessitavam fortalecer sua estrutura social interna (principalmente na reconstrução da Babilônia a partir de 1156 a.C., com a II dinastia de Isin) para então conseguir opor resistência a essas ameaças vizinhas.

O investimento maciço na produção agrícola, na reconstrução das cidades e templos e na habilidade do rei em mobilizar sua população no sentido de conquistar o apoio das comunidades era fundamental para manter a estabilidade interna ao mesmo tempo que garantiria melhores resultados contra os ataques estrangeiros. Ainda que os assírios tenham tomado parte do reino babilônico ao norte durante as incursões do início do século XIII a.C., redefinindo as fronteiras e redirecionando a água do Eufrates em proveito do seu império (ocasionando a escassez hídrica nas regiões mais inferiores do rio), as dinastias de Isin procuraram encorajar cada vez mais o cultivo da terra através de doações reais registradas nos *kudurrû*, documentos característicos da época cassita. “Estes documentos, guardados nos templos, (...) são estelas ovóides, de dimensões médias, cobertas pelos símbolos das divindades (...). O próprio texto, seguindo um formulário estereotipado, começa pela descrição da concessão, assinala as circunstâncias que presidiram à dádiva e faz a lista das isenções concedidas. Cita

finalmente a lista de testemunhas e menciona as maldições em que incorreria quem transgredisse as disposições tomadas”¹⁷. Geralmente, esses documentos traziam a representação de divindades que serviam como testemunhas do beneficiamento: numa das faces encontra-se os títulos de propriedade e na outra as imagens sagradas. Eram guardados no interior dos templos, sob a proteção dos deuses. O kudurru de Melisbipak II (figura 1) mostra o rei apresentando sua filha à deusa Nândi, por motivo de uma concessão de terras, tendo por testemunhas os deuses Shamash, Sin e Ishtar, representados respectivamente pelos astros celestes: sol, lua e o planeta Vênus.

As doações reais estavam estreitamente relacionadas ao desempenho do beneficiário diante de soluções para as investidas inimigas. “Mardu-nadin-ahhé oferece um domínio a um *shakrumash*, em agradecimento pelos eminentes serviços prestados pela sua unidade de carros nas guerras contra a Assíria”.¹⁸ Assim, a resistência babilônica é favorecida amplamente: enquanto



Figura 1 – Kudurru de Melisbipak II, século XII a.C.*

esse benefício real estimulava a captação de recursos para as guerras, a produção agrícola do reino estava assegurada por uma administração fiel, constituída por uma nova aristocracia fundiária. Isso porque a prática de doações em reconhecimento por serviços prestados nos conflitos só seria possível na medida que os antigos proprietários fossem destituídos de seus bens para favorecer aqueles que de alguma forma contribuísssem nos combates – em geral, oficiais e dignitários.

* Figura 1 CHARBONNEAUX, Jean. *Les merveilles du Louvre*. Paris : Hachette, 1959 p 98

¹⁷ LÉVEQUE, op. cit., p.129-130.

¹⁸ Id

A atuação dos cassitas para a construção de uma Babilônia independente (e talvez até preponderante sobre as demais regiões) foi refletida nas grandes obras arquitetônicas: os reis da II dinastia de Isin proporcionaram nos anos de seus reinados a reconstrução de palácios, templos e cidades destruídas nos conflitos anteriores. A cidade de Ur foi toda restaurada, assim como o palácio de Dur-Kurigalzu e o templo de Inanna em Uruk, entre outros imponentes feitos¹⁹. Para estruturar novamente uma Babilônia em ruínas, recuperando-a enquanto instituição representativa do conjunto cultural cassita (com as imagens e símbolos característicos de seu universo), os monarcas de Isin enviaram seus mercadores para comerciar em territórios distantes através dos canais fluviais ou por terra quando não existia uma rota fluvial.

Angariando recursos materiais e humanos para enfrentar os ataques assírios e elamitas associado ao desenvolvimento da agricultura e da fortificação econômica, política e institucional do reino, as dinastias cassitas tentavam resistir enquanto unidade política autônoma, o que perdurou até aproximadamente os séculos XII e XI a.C.

1.2. O PODER E A ESCRITA NA BABILÔNIA PRÉ-CRISTÃ

Nos agitados anos entre os séculos XVI e XI a.C., ainda que com grandes dificuldades, os cassitas conseguiram se impor sobre os demais reinos com certa proeminência. Contudo, a turbulência do período é notória: durante cerca de 500 anos, o Elam, a Assíria e a Babilônia enfrentaram-se em dispendiosas disputas por hegemonia política. Para a civilização cassita, constantemente atormentada pelas incursões estrangeiras, esses séculos foram caracterizados por muita instabilidade interna gerada pelo recorrente avanço das forças inimigas sobre a Babilônia. A fase mais crítica parece ter sido a metade do século XII a.C., quando uma fragorosa derrota destituiu o último rei da dinastia. Temporariamente, os cassitas foram submetidos ao domínio do invasor estrangeiro. Somente a partir de 1158 a.C., a Babilônia conheceria mais uma vez uma linha dinástica cassita, proveniente da cidade de Isin, preocupada em fortificar o reino na tentativa de restabelecer o domínio na região. A reconquista do poderio cassita na Babilônia ficou conhecida como a época da II dinastia de Isin, composta por onze reis que governaram sucessivamente de 1158 a 1027 a.C.²⁰. Nabucodonosor I (1126-1105), o

¹⁹ Ibid., p. 131.

²⁰ KUHRT, Amélie. *The ancient near east: c.3000-330 BC*. New York : Routledge, 1998, v.1, p. 376.

quarto rei da II dinastia²¹, teve o mérito de conseguir um considerável sucesso sobre o Elam e, em menor medida, sobre a Assíria²². De fato, desde o início da II dinastia, os novos líderes cassitas de Isin procuraram impor resistência aos ataques elamitas e assírios, mas a real contenção da ocupação na Babilônia só teve sucesso no reinado de Nabucodonosor I que, após uma série de campanhas, concretizou a vitória com o retorno da estátua de Marduk (o deus maior do panteão babilônico) de Susa, a capital do Elam.

Os efeitos positivos das operações militares empreendidas por Nabucodonosor I renderam a esse monarca o prestígio de ser considerado no seu próprio tempo como aquele que conseguiu livrar a Babilônia do jugo estrangeiro, coroando seu triunfo sobre o Elam com uma série de elogios em textos da época:

There is, first, a poetic text (...) in which Nebuchadnezzar vilifies the Elamites and traces their outrages; second, the 'Marduk prophecy' (...) stylistically a combination of hymn and royal inscription, concerns an Elamite campaign and Marduk's return and is probably to be connected with Nebuchadnezzar's Elamite war; third, there is a later epic about Nebuchadnezzar I, only fragmentarily preserved, which also seems to focus on his defeat of Elam...^{23/}

Há, primeiro, um texto poético em que Nabucodonosor difama os elamitas e expressa seus ultrajes; segundo, a 'profecia de Marduk' (...) uma estilizada combinação de hino e inscrição real, referenciando uma campanha elamita e o retorno de Marduk, estando provavelmente relacionada à guerra elamita de Nabucodonosor; terceiro, há um épico tardio sobre Nabucodonosor I, parcialmente preservado, que também parece focalizar sua vitória sobre o Elam...

É nesse contexto de reconquista, em que Nabucodonosor I assume uma posição central (por ser atribuída a ele a responsabilidade de vencer a guerra contra o Elam) e num momento em que se exercia uma intensa atividade literária na Babilônia (provavelmente como forma de fortalecer uma cultura cassita tão abalada em função dos anos contínuos de invasões estrangeiras), que se tem conhecimento do registro da versão mais completa da Epopéia de Gilgamesh. Com efeito, a recensão do Épico

²¹ Id.

²² Segundo os textos babilônicos do período (conforme KUHRT, p. 376), as vitórias de Nabucodonosor I sobre o Elam foram evidentemente mais expressivas, uma vez que as guerras contra a Assíria não são enfatizadas com a mesma veemência. Porém, levando em consideração que aquele monarca reconquistou a Babilônia enfrentando tanto as forças elamitas quanto os exércitos assírios, podemos supor que a resistência cassita tenha sido efetuada sobre os dois inimigos.

²³ KUHRT, op. cit., p. 377-378.

encontrada na biblioteca do rei Assurbanipal é anterior ao período assírio, tendo sido presumivelmente composta a partir da primeira versão (a páleo-babilônica) durante o reinado cassita de Nabucodonosor I (1124-1103 a.C.)

A versão mais completa da Epopéia de Gilgamesh que hoje se conhece é, certamente, a que foi conservada pelas tábuas cuneiformes encontradas na biblioteca de Assurbanipal. (...) Ela deve ter sido composta (...) no período babilônico médio, no fim da dominação cassita na Babilônia. Em uma época, pois, em que nas diferentes escolas babilônicas se **emprendia uma revisão rigorosa das obras literárias antigas e se tentava a confecção de um cânon das obras que deviam ser conservadas** [sem grifo no original]²⁴.

Encontrar os motivos ou as preocupações que levaram um certo número de autores antigos a fazer uso da escrita para registrar seus documentos literários é ainda uma questão aberta dentro da historiografia na Antigüidade. Ainda mais veemente se apresenta essa lacuna quando se constata que os escribas antigos não costumavam descrever suas motivações pessoais ou mesmo a importância de sua função no registro de determinados documentos (embora seja reconhecido seu prestígio social dentro da comunidade pela notoriedade de seu saber – raro numa população majoritariamente analfabeta – e pelas possibilidades de sua atuação). “Sin que se muestre la causa claramente, los textos acádios no son laudatorios, ni críticos desde luego, respecto a ellos a pesar de su fuerza. (...) Extraña, en efecto, que jamás un escriba del II o del I milenio, deslice en sus escritos la menor alusión a sí mismo o a su pensamiento”²⁵ / “Sem que se mostre claramente a causa, os textos acádios não são laudatórios, nem críticos a seu próprio respeito apesar de sua força. (...) Estranho, de fato, que jamais um escriba do II ou do I milênio, tenha acrescentado em seus escritos a menor alusão a si mesmo ou a seu pensamento.”

Nesse sentido, ao historiador moderno resta apontar algumas relações possíveis entre o texto e o momento em que ele foi produzido na tentativa de pontuar as razões pelas quais a escrita foi utilizada. “O uso que fazemos desses textos, sejam eles literários ou apenas documentais, depende de nosso pressuposto de como foram originalmente produzidos, lidos e entendidos.”²⁶

²⁴ BOUZON, op.cit., p.150-151.

²⁵ MARGUERON, op. cit., p. 421

²⁶ BOWMAN, Alan K.; WOOLF, Greg. *Cultura escrita e poder no mundo antigo*. São Paulo : Ática, 1998. p. 5-6.

Em uma época de crise, em que a sedimentação do poder constituía uma estratégia fundamental para a defesa do reino, os monarcas cassitas (especialmente Nabucodonosor I) procuraram criar situações internas favoráveis para o desenvolvimento econômico (investindo no comércio e na produção agrícola) e para a solidificação de suas instituições. Assim, não parecem desprezíveis os propósitos de Nabucodonosor I em intensificar a produção literária na Babilônia numa fase em que o poder cassita tende a esmorecer.

Significantly, Nebuchadnezzar I victories entered the omen-literature (...): signs associated with him came to signify success, like those of the great Sargon of Agade (...). Nebuchadnezzar himself also deliberately fostered the image of his greatness [!] following the Elamite triumph, by adopting older royal titles in the style of Sargon and Hammurabi. (...) These acts illustrate, strikingly, an awareness of earlier Mesopotamian history, and how it could be used to stress continuity with a more glorious past, which must have found a response among the population at large. Nebuchadnezzar I victory over Elam was the high point in an otherwise politically and militarily undistinguished period, and seems to have become a model of Babylonian resistance for later generations. [sem grifo no original]/²⁷

Significativamente, a vitória de Nabucodonosor I inaugurou as literaturas de presságios: (...) sinais associados a ele trouxeram um significativo sucesso, como aqueles do grande Sargão de Acade (...). O próprio Nabucodonosor também promoveu deliberadamente a imagem de sua grandiosidade resultado do triunfo elamita, adotando antigos títulos reais no estilo de Sargão e Hammurabi (...). Esses atos ilustraram, notavelmente, o conhecimento da história da Mesopotâmia, e isso pôde ser usado para salientar a continuidade do mais glorioso passado, que deve ter sido instituído entre a maioria da população. A vitória de Nabucodonosor I sobre o Elam foi o ponto alto na diferenciação política e militar de um período peculiar, e parece ter se tornado um modelo da resistência babilônica para as gerações futuras.

Nessa conjuntura propícia ao aparecimento de textos destinados ao engrandecimento dos feitos de Nabucodonosor I, surge a mais conhecida versão da Epopeia de Gilgamesh. Embora não se tenha encontrado uma relação direta associando as glórias de Nabucodonosor I com o herói do Épico, a história de Gilgamesh permite reconhecer tais paralelos: primeiro, por ter sido composta numa época em que a exaltação da imagem do monarca era não só esperada como provocada ("Nebuchadnezzar himself also deliberately fostered the image of his greatness..."²⁸ / "O próprio Nabucodonosor também promoveu deliberadamente a imagem de sua

²⁷ KUHRT, op. cit., p. 378.

²⁸ Id.

grandiosidade...”) e, segundo, porque o teor da Epopéia provoca justamente o enaltecimento da glória e do vigor de um grande rei.

Surpassing all kings, for this stature renowned
Heroic offspring of Uruk, a charging wild bull,
He leads the way in the vanguard.
He marches at the rear, defender of his comrades (...)
Towering Gilgamesh is uncannily perfect.
Oppening passes in the mountains,
Digging wells at the highland's verge.
Traversing the ocean, the vast sea, to the sun's rising,
Exploring the furthest reaches of the earth,
Seeking everywhere for eternal life. (...)
Who could be his like for kingly virtue?
And who, like Gilgamesh, can proclaim, "I am king!"²⁹/

Superior sobre todos os reis, de estatura renomada
Heróico descendente de Uruk, um pesado touro selvagem,
Ele seguiu à frente no caminho,
Ele marchou na retaguarda, defensor de seus companheiros (...)
Elevado Gilgamesh é perfeito seu esplendor,
Abrindo passagens nas montanhas,
Cavando poços na beira dos planaltos,
Atravessando o oceano, o vasto mar, até o nascer do sol,
Explorando os distantes confins da terra,
Procurando em toda parte a vida eterna, (...)
Quem poderia ser como ele, de majestosa virtude?
E quem, como Gilgamesh, pode proclamar, "Eu sou rei!"

Talvez a sugestiva indagação do redator (Who could be his like for kingly virtue? And who, like Gilgamesh, can proclaim, "I am king!"³⁰/ Quem poderia ser como ele, de majestosa virtude? E quem, como Gilgamesh, pode proclamar, "Eu sou rei!") pudesse ser respondida implicitamente com a glorificação de Nabucodonosor I, por ter alcançado um proeminente papel político na Babilônia ao efetuar grandiosos feitos militares.

No entanto, não há como comprovar que as narrativas sobre Gilgamesh tenham sido utilizadas como forma de legitimar o poder assírio (embora tais conexões sejam possíveis). Para tanto, seria necessário conhecer os leitores ou os ouvintes da literatura babilônica para então corroborar tal associação. Como a maioria dos textos não indica a natureza e identidade das audiências, todo o trabalho acaba se delineando através de

²⁹ THE EPIC of Gilgamesh : a new translation, analogues, criticism. Translated and edited by Benjamin R. Foster. New York; London : Norton & Company, 2001. p. 4

³⁰ Id.

conjecturas mais ou menos próximas do que poderia ter de fato ocorrido naquele momento.

A Epopéia de Gilgamesh é uma história descrita de forma poética, resultando numa composição sofisticada e, portanto, “não necessariamente de acesso fácil, especialmente quando se leva (sic) em conta os artificios da linguagem e do estilo, os trocadilhos engenhosos e uma repetição elaborada.”³¹ Essas características pressupõem que a maioria da população – iletrada, até mesmo pela complexidade do cuneiforme – não teve acesso à leitura dos textos, supondo-se que o conhecimento de seu conteúdo fosse promovido por alguém que pudesse ler, ou seja, um escriba. Por outro lado, essas repetições amplamente empregadas sugerem que os poemas do ciclo epopéico tenham sido cantados a uma corte ou mesmo para o deleite da comunidade ouvinte.

As repetições também servem para enfatizar a importância de certas passagens descritivas e para encorajar uma audiência não acostumada a imagens visuais a utilizar os olhos da mente para ver o que interessava e exatamente o que estava em jogo para os heróis engajados na ação. (...) É isso o que constitui o âmago da contagem de estórias.³²

Além disso, possibilitava que o cantor decorasse com maior facilidade os textos, muitos deles bem longos, como a própria Epopéia que conta com mais de 3000 linhas no total.

Muitas histórias sobre Gilgamesh encontradas na Mesopotâmia podem ser datadas do início do II milênio a.C. A maioria delas caracteriza esse rei como aquele que construiu as grandes muralhas da cidade de Uruk e tentou driblar seu destino mortal. Um documento do I milênio a.C., encontrado na Assíria, revela a invocação do nome de Gilgamesh em ritos funerários, apresentando-o como uma divindade do mundo inferior que julga e fornece os vereditos finais para as almas recém-chegadas.

O Gilgamesh, perfect king, judge of the netherworld gods.
Deliberative prince, neckstock of the peoples.
Who examines all corners of the earth.
Administrator of the netherworld.
You are the judge and you examine as only a god can!
When you are in session in the netherworld,
You give the final verdict.
Your verdict cannot be altered nor can your sentence be commuted.
The Sun has entrusted to you his powers of judgment and verdict.
Kings, governors, and princes kneel before you.
You examine the omens that pertain to them.

³¹ MCCALL, Henrietta. *Mitos da Mesopotâmia*. São Paulo : Ed. Moraes, 1994. p.37

³² *Ibid.*, p.77

You render their verdicts.^{33/}

O Gilgamesh, rei perfeito, juiz dos deuses do mundo inferior,
Príncipe deliberativo, neckstock³⁴ dos povos,
Quem examina todos os cantos da terra,
Administrador do mundo inferior,
Você é o juiz e você examina como só um deus pode!
Quando você está numa sessão no mundo inferior,
Você dá o veredito final
Seu veredito não pode ser alterado, nem sua sentença pode ser substituída
O Sol confia a você o seu poder de julgamento e veredito,
Reis, governantes, e príncipes ajoelham-se diante de ti,
Você examina os presságios que pertencem a eles.
Você interpreta seus vereditos.

Isso indica que a tradição literária sobre a narrativa epopéica de Gilgamesh conquistou uma grande dimensão temporal e geográfica. É possível que, fazendo parte das invocações nos ritos funerários durante o I milênio a.C., o nome de Gilgamesh (e talvez até mesmo seu épico) tenha se espalhado entre muitos reinos e chegado ao conhecimento de dezenas de pessoas.

Ya que este poema aborda los problemas fundamentales, relaciones conflictivas entre el mundo de los dioses y el de los hombres, lugar del hombre en el universo, su originalidad frente al mundo animal, el Amor, la Muerte, ha ejercido en la antigüedad una influencia considerable que ha sobrepasado ampliamente la Mesopotamia: existieron versiones en hitita y en hurrita y se han encontrado fragmentos en Anatolia y Palestina; es muy verosímil que algunos redactores de los primeros capítulos del Génesis hayan tenido un profundo conocimiento de él.^{35/}

Já que este poema aborda os problemas fundamentais, relações conflitivas entre o mundo dos deuses e dos homens, o lugar do homem no universo, sua originalidade face ao mundo animal, o Amor, a Morte, exerceu na antigüidade uma influência considerável que ultrapassou amplamente a Mesopotâmia: existiram versões em hitita e em hurrita e foram encontrados fragmentos na Anatólia e na Palestina: é provável que alguns redatores dos primeiros capítulos do Gênesis tivessem um profundo conhecimento dele.

De qualquer forma, é pouco provável certificar com absoluta certeza como e quantos tiveram acesso aos poemas de Gilgamesh. A análise do momento histórico em que foi registrada, bem como a estrutura da narrativa, apenas possibilitam algumas suposições sobre como o poder foi exercido através do uso desses textos escritos na Babilônia antiga. Em resumo, as imagens discursivas contidas nesses documentos

³³ THE EPIC.... op. cit., p. xi.

³⁴ Neckstock (ou prendedor de pescoços) era um dispositivo de madeira usado para reprimir prisioneiros. Aqui, o termo é usado para expressar o controle que Gilgamesh exercia sobre toda a raça humana. Id.

³⁵ MARGUERON, op. cit., p. 451

literários poderiam estar cumprindo a função de lidar com uma posição social ao reconhecer a identidade do grupo, através de uma figura heróica. Nesse caso, a Epopéia de Gilgamesh poderia ter sido usada como forma de justificar e enaltecer as conquistas promovidas por Nabucodonosor I em um momento crítico da história assíria na Babilônia, mas não há como (até o presente momento) traçar uma análise conclusiva a esse respeito. As indicações são concretas, porém se limitam a indícios conjunturais, principalmente porque não se tem o acesso necessário de como o leitor antigo se apropriou dos textos e quais novos significados estabeleceu.

Mesmo apontando apenas para suposições, a análise da Epopéia em conjunto com o contexto assírio informam muitas conexões entre a produção literária do período e sua captação simbólica a partir da realidade circundante. Nesse sentido, não apenas são reiteradas as glórias e os feitos grandiosos do monarca na literatura da época, como também são vivenciados outros aspectos do universo assírio nos meandros do texto.

Com efeito, o eixo central sobre o qual se vinculam todas as aventuras periféricas na narrativa diz respeito ao problema da morte. Inconformado com seu destino mortal, Gilgamesh busca encontrar um caminho além das fronteiras da mortalidade e, embora não obtenha êxito, empenha todos os seus esforços no sentido de superar a finitude humana. Após anos sucessivos em guerra, é provável que as devastações causadas pelos exércitos assírios e elamitas tenham propiciado uma atmosfera inquieta (ou mesmo pessimista) no pensamento desses antigos assírios babilônicos. Outro tema recorrente nas antigas histórias sagradas (e constantemente presente na Epopéia de Gilgamesh) é a questão hídrica: em momentos cruciais da narrativa (a criação de Enkidu, a travessia de Gilgamesh pelo mar para encontrar Utnapshitim e a apresentação do dilúvio) a água está sempre presente, demonstrando a importância dos rios e das chuvas (tão escassas na região) para essas populações que desenvolveram suas cidades e instituições a partir da possibilidade de conquistar o meio natural. Inclusive o uso do Eufrates como transporte fluvial de madeira para construções é apresentado no fim da V tabuinha, quando os dois heróis do épico cortaram um imponente cedro para a construção de uma porta e estão retornando a sua cidade: “My friend, we have felled the lofty cedar (...) Let the Euphrates bring it to Nippur...”³⁶ / “Meu amigo, nós derrubamos o grandioso cedro (...) Deixe que o Eufrates leve-o para Nippur.”

³⁶ THE EPIC..., op. cit., p. 45.

Assim, muito mais que um texto folclórico, o Épico expressa um conjunto de valores específicos do contexto bélico em que foi escrito. E desse modo, traduzindo a realidade sensível, tais imagens expressam o pensamento e as experiências da sociedade cassita durante o médio babilônico.

Segundo Emanuel Bouzon, a versão da Epopéia de Gilgamesh encontrada na biblioteca ninivita foi escrita por um sacerdote-exorcista chamado Sînleqiunnini. Bouzon apresenta esse escriba como o verdadeiro autor do poema: "... embora fiel às antigas tradições relativas ao rei de Uruk, [Sînleqiunnini] não é um mero compilador e muito menos um simples copista, mas um verdadeiro autor que, mesmo usando tradições conhecidas, dá à sua obra um acento próprio..."³⁷ Comparando a versão dos hititas e a dos elamitas, a arqueologia concluiu que a própria idéia de dividir o texto em 12 tábuas pode ter sido uma inovação do sacerdote Sînleqiunnini³⁸. Além disso, a inserção da tábua XII que descreve as características mais dantescas do mundo dos mortos³⁹ (uma história paralela, sem ligação aparente com o restante do poema⁴⁰), possivelmente não fazia parte do relato original. O final da tábua XI conclui coerentemente a jornada do grande Gilgamesh.

Mas um redator, provavelmente o próprio Sînleqiunnini, imbuído de toda problemática da morte e da procura desesperada pela vida eterna, acrescenta uma décima segunda tábua à epopéia, em que apresenta a concepção tradicional sobre o mundo dos mortos. Esta tábua XII é a tradução da segunda parte do poema sumério conhecido pelos assiriólogos como "Gilgamesh, Enkidu e os Infernos".⁴¹

Nesse sentido, a Epopéia de Gilgamesh registrada por Sînleqiunnini pode perfeitamente ser entendida a partir do momento histórico em que estavam inseridas as aspirações e inspirações do sacerdote em questão.

Composta de doze tábuas de argila, o texto foi escrito na antiga Mesopotâmia a partir do 3º milênio antes de Cristo numa escrita que só pôde ser decifrada no fim do século XIX da era cristã: o cuneiforme. O Épico narra as aventuras do grande

³⁷ BOUZON, op.cit., p.151.

³⁸ Id.

³⁹ "(G.) Did you see the way things are in the netherworld? (E.) If I tell you, my friend, if I tell you, If I tell you the way things are in the netherworld, You would sit down and weep, I would sit down and weep too..." / (G.) Você viu como são as coisas no mundo inferior? (E.) Se eu contar para você, meu amigo, se eu contar para você, Se eu contar para você como são as coisas no mundo inferior, Você sentaria e choraria. Eu sentaria e choraria também. (THE EPIC.... op. cit., p.138.)

⁴⁰ Enkidu, o amigo do rei Gilgamesh, morre na tábua VII e aparece novamente vivo na XII, descendo ao mundo inferior.

⁴¹ BOUZON, op.cit., p.149.

Gilgamesh, rei da cidade suméria de Uruk, a partir de narrativas oriundas da tradição oral. Os primeiros textos escritos que reconstituem a longa jornada de Gilgamesh sob a forma de um ciclo de poemas isolados datam de aproximadamente 3000 a.C., época em que os sumérios (habitantes mais antigos da Baixa Mesopotâmia) organizaram e sistematizaram um peculiar sistema de escrita, objetivando, a princípio, suprir a necessidade de registros comerciais. O nome Gilgamesh (ou seu correspondente em sumério Bilgamesh) aparece como o quarto rei da primeira dinastia pós-diluviana de Uruk, tendo reinado por 126 anos (aproximadamente em 2700 a.C., período de intensa rivalidade entre as cidades-estados sumérias)⁴². Segundo a lista, após o dilúvio a realeza desceu dos céus e estabeleceu seu poder em Kish, cuja dinastia contou com a liderança de 23 reinados. Em aproximadamente 2720 a.C., Kish foi submetida ao poderio de Uruk, tendo permanecido hegemônico por mais 11 reinados até ser tomada pela realeza de Ur. Pelas datações arqueológicas, a lista suméria de reis contém alguns problemas históricos: várias dinastias que estariam cronologicamente sobrepostas umas às outras aparecem num mesmo contexto ou com datas muito próximas. T. Jacobsen observa essa questão ao explicar que os períodos correspondentes aos anos anteriores ao reinado de Sargão II (cerca de 2334 a.C.) são muito incertos, além de que as listas de nomes não pretendiam uma seqüência ao tratar dos períodos monárquicos. A datação portanto permanece discutível do ponto de vista arqueológico e permite fornecer apenas uma data aproximada. Gilgamesh, por exemplo, teria reinado entre 2632 e 2602 a.C., porém convencionou-se pela maioria dos estudiosos que seu reinado em Uruk tenha ocorrido em 2700 a.C.

Assim como vários textos foram sendo transmitidos e re-significados no decorrer de constantes invasões, também foram estabelecidas diferentes versões para o ciclo de poemas referentes à vida de Gilgamesh. A primeira recensão a partir do original sumério é proveniente do 2º milênio a.C., época que ficou conhecida como período páleo-babilônico, correspondendo aos anos da formação do I Império na Babilônia pelos semitas amorreus. Tal versão encontra-se muito fragmentada e, portanto de difícil decifração⁴³. A recensão mais completa foi encontrada na Assíria, biblioteca de Nínive,

⁴² Cf. **THE SUMERIAN Kinglist**. (Tradução de Thorkild Jacobsen). Disponível em: <www.ancientsites.com/Athens/Olympus/7866/suméria.html>. Acessado em: 25/08/2000

⁴³ Sobre as diferentes recensões da Epopéia de Gilgamesh, ver BOUZON, E. A Epopéia de Gilgamesh e suas fontes. In: BOUZON, E. **Ensaio Babilônicos: sociedade, economia e cultura na Babilônia pré-cristã**. Porto Alegre: Edipucrs, 1998. p. 125-156

construída por Assurbanípal no século VI a.C., para preservar as principais obras conhecidas de culturas anteriores e da sua própria.

Atualmente, muitas traduções estão sendo confeccionadas e as mais confiáveis, obviamente, são aquelas que partem do documento original para uma língua estrangeira moderna (é o caso das traduções propostas por Benjamin Foster – a base histórica deste trabalho – e por Andrew George⁴⁴, ambas na língua inglesa). Em português existe uma tradução relativamente interessante efetuada por Maysa Monção Gabrielli⁴⁵, embora a autora tenha recorrido a outras traduções inglesas. Um trabalho muito mais significativo (do ponto de vista da fidelidade ao texto original) está sendo realizado pelo professor Emanuel Bouzon⁴⁶ que intenciona publicar a tradução para o português do Épico de Gilgamesh partindo do documento acadiano original.

Em relação ao trabalho realizado por Benjamin Foster⁴⁷, é interessante salientar que a mesma edição da obra contém os poemas sumérios relativos ao herói Gilgamesh (traduzido por Douglas Frayne) e a versão hitita da Epopéia (traduzida por Gary Beekman). A obra de Andrew George traduz, além da versão padrão do Épico e dos poemas sumérios, outros textos do segundo milênio a.C. encontrados na Babilônia e em sítios arqueológicos localizados em Hattusa, Emar, Megiddo e Ugarit.

Para um estudo mais aprofundado do tema e que procure analisar o documento original existe uma edição finlandesa da Epopéia, sob a orientação de Simo Parpola⁴⁸, contendo a transcrição do texto cuneiforme e a transliteração silábica dos signos. Essa obra, embora combine alguns trechos de versões da Epopéia que foram registradas em épocas diferentes, tem uma confiabilidade inegável, visto que o próprio professor Emanuel Bouzon utilizou tal transcrição para compor o texto em português⁴⁹.

⁴⁴ **THE EPIC of Gilgamesh** : the Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian. Translated by Andrew George. USA : Penguin books, 2000.

⁴⁵ **GILGAMESH**. Tradução de Maysa Monção Gabrielli. São Paulo : Cone Sul, 1998.

⁴⁶ **A EPOPÉIA de Gilgamesh**. Tradução de Emanuel Bouzon. [2003?]. Em fase de pré-publicação.

⁴⁷ **THE EPIC of Gilgamesh** : a new translation, analogues, criticism. Translated and edited by Benjamin R. Foster. New York: London : Norton & Company, 2001.

⁴⁸ **THE STANDARD Babylonian: Epic of Gilgamesh**. Transcrição e transliteração de Simo Parpola. Helsinki : University of Helsinki, 1997.

⁴⁹ BOUZON, Emanuel. Entrevista concedida em 11 de dezembro de 2002. Rio de Janeiro/RJ.

Os diversos trabalhos que ainda são realizados pelos assiriólogos em relação às histórias de Gilgamesh revelam a importância conferida à narrativa para interpretação e análise das sociedades antigas mesopotâmicas. Sem dúvida, a história desse Épico corresponde a um dos textos mais belos da Antiguidade Oriental, suscitando entre os leitores modernos uma curiosidade constante. Muitas criações do mundo contemporâneo buscaram nessa longínqua história as referências para atrair o homem dos séculos XX e XXI d.C. É o que demonstra, por exemplo, uma coleção de livros didáticos compostos pela artista plástica norte-americana Ludmila Zeman⁵⁰, que



Figura 2 – Ilustração de Ludmila Zeman representando Gilgamesh e Enkidu, século XX d.C.*

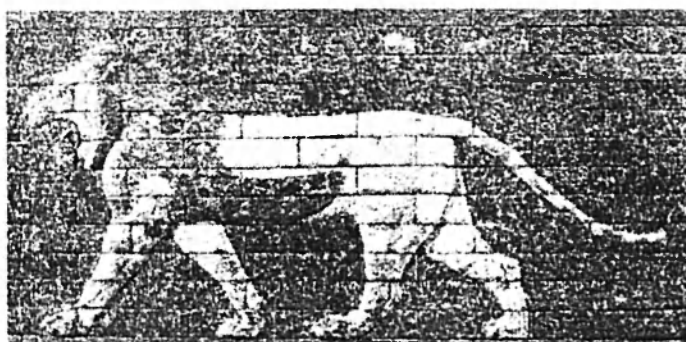


Figura 3 – Detalhe da fachada da sala do trono de um palácio babilônico. Reinado de Nahucodonosor II (604-562 a.C.)**

ilustrou e adaptou a história da saga de Gilgamesh (figura 2) como forma de tornar acessível às crianças uma parte significativa da mitologia mesopotâmica. Além disso, o mito do herói e da busca pela imortalidade são temas recorrentes no imaginário humano. A Epopéia de Gilgamesh⁵¹ tem início na antiga cidade suméria de Uruk, quando o herói da narrativa é apresentado em todo seu esplendor: “Towering Gilgamesh is uncannily perfect...”⁵²/ “Elevado Gilgamesh é perfeito seu esplendor...”. Na tábua I, o narrador descreve Gilgamesh como um rei implacável que domina de forma brutal seus súditos, exaurindo seu povo. Existem poucas representações do grande rei Gilgamesh.

* Figura 2: ZEMAN, Ludmila. **O rei Gilgamesh**. (Recontado e ilustrado por Ludmila Zeman). Tradução de Sérgio Capparelli. 3 ed. Porto Alegre : Editora Projeto. 1999. p. 19.

Figura 3: GARBINI, Giovanni (Org.) **O mundo da arte. o mundo antigo. São Paulo : Britannica. 1978. p. 89.

⁵⁰ ZEMAN, Ludmila. **O rei Gilgamesh; A última busca de Gilgamesh; A vingança de Ishtar** (Recontado e ilustrado por Ludmila Zeman). Tradução de Sérgio Capparelli. 3 ed. Porto Alegre : Editora Projeto. 1999. 3 v.

⁵¹ O resumo da obra que se segue foi composto a partir da tradução do documento original para o inglês. **THE EPIC of Gilgamesh...** (FOSTER), op. cit. p. 3-95.

⁵² Ibid. p. 4.

Uma das maiores e mais notáveis é a estátua de Gilgamesh e o leão, localizada atualmente no Museu do Louvre. Nela, podemos perceber a altivez do monarca, não apenas pela sua fisionomia robusta e pela expressividade com que demonstra poder ao submeter um dos mais ferozes animais da selva, mas principalmente pela grandiosidade do monumento em sua homenagem: tal estátua conta com quase 5 metros de altura. Imagens representando leões são comuns na Mesopotâmia, principalmente ao lado de reis ou nas paredes dos templos (como a famosa porta do palácio de Nabucodonosor II, na Babilônia). Símbolo de poder, soberania e proteção, o leão já serviu de



Figura 4 – vaso de ouro do período aquemênida, século V a.C.*

montaria para divindades, de ornamentos em tronos e em vários objetos, como a taça de ouro aquemênida (figura 4). O leão é associado também à soberba insuportável do tirano que demonstra seu domínio pela força, impondo brutalmente sua autoridade. “Se ele é a própria encarnação do **Poder**, da **Sabedoria**, da **Justiça**, por outro lado, o excesso de orgulho e confiança em si mesmo faz dele o símbolo do **Pai**, Mestre, Soberano que, ofuscado pelo próprio poder, cego pela própria luz, se torna um tirano, crendo-se protetor”. [grifos originais do autor]⁵³

Assim, a representação de Gilgamesh ao lado de um leão (figura 5) sugere tanto uma fortaleza inigualável e luminosa quanto uma soberania condenável: o esplendor do grande rei é exaltado por suas peripécias e feitos grandiosos (a construção da muralha de Uruk, por exemplo), mas é igualmente salientada a brutalidade com que governa. Além disso, ao segurar em uma das mãos uma arma curva (prevavelmente a ancestral da cimitarra oriental) provoca a impressão de domínio, tanto de feras e bestas (como o leão e outros perigos invisíveis) quanto de populações inteiras que estivessem sob seu poder.

* Figura 4: GARBINI, op. cit., p.95.

⁵³ CHEVALIER, Jean. GHEERBRANT, Alain et al. **Dicionário de símbolos**. 17 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002, p. 538.

A população de Uruk, cansada dos martírios e sofrimentos propagados pelo soberano, apela para os deuses na esperança de que eles possam apaziguar seu duro comportamento. A deusa Aruru cria então Enkidu, o homem natural, que viverá entre os animais das estepes.



Figura 5 – Gilgamesh e o leão, século VIII a.C. *

When Aruru heard this,
She conceived within her what Anu commanded.
Aruru wet her hands.
She pinched off clay, she tossed it upon the steppe.
She created valiant Enkidu in the steppe ...⁵⁴/

Quando Aruru ouviu isso,
Ela concebeu em si o que Anu comandou.
Aruru lavou suas mãos.
Ela apanhou argila, ela arremessou-a sobre a estepe.
Ela criou o valente Enkidu na estepe...

Esses são os dois principais personagens da Epopéia: Gilgamesh e Enkidu, apresentados em oposição natural. O primeiro é o civilizado monarca da cidade, ao passo que o segundo é o selvagem e inculto parceiro dos animais. Contendo um caráter providencialista, a história encaminha-se no sentido de unir os dois homens, colocando no caminho de Enkidu uma prostituta (Shamhat) que, proporcionando o início de uma vida sexual ao selvagem, aproxima-o também da civilização. Além das relações entre a experiência sexual e a obtenção do conhecimento, o trecho que narra o episódio da sedução de Enkidu é impregnado por uma estrutura poética de valor inigualável. Tem também uma forte presença ritualística, porque pode ser entendido como a iniciação de Enkidu na vida “civilizada” (que se concretizará ao lado de Gilgamesh em Uruk). Pela beleza com que foi descrita, apresentamos o momento mais importante do relato: o envolvimento sexual entre Shamhat e Enkidu e o seu posterior afastamento da vida selvagem

* Figura 5: CHARBONNEAUX, op. cit., p. 104

⁵⁴ Ibid., p. 6

Shamhat loosened her garments,
She exposed her loins, he took her charms.
She was not bashful, she took his vitality.
She tossed aside her clothing and he lay upon her,
She treated him, a human, to woman's work.
As in his ardor he caressed her.
Six days, seven nights was Enkidu aroused, flowing into Shamhat.
After he had his fill of her delights,
He set off towards his beasts.
When they saw him, Enkidu, the gazelles shied off.
The wild beasts of the steppe shunned his person.
Enkidu has spent himself, his body was limp,
His knees stood still, while his beasts went away.
Enkidu was too slow, he could not run as before,
But he had gained [reason] and expanded understanding...^{55/}

Shamhat desatou suas vestes,
Ela expôs seus quadris, ele accitou seus encantos.
Ela não ficou envergonhada, ela accitou sua virilidade.
Ela jogou para o lado suas roupas e ele deitou sobre ela,
Ela fez com ele, um humano, o trabalho das mulheres,
Em seu ardor ele a acariciou.
Seis dias, sete noites Enkidu foi incitado, fluindo dentro de Shamhat.
Depois que ele se cansou de seus encantamentos,
Ele rumou em direção aos seus animais.
Quando viram Enkidu, as gazelas se afastaram,
Os selvagens animais da estepe evitaram-no.
Enkidu havia se desnudado, seu corpo estava limpo.
Suas pernas silenciaram, enquanto seus animais corriam para longe.
Enkidu também estava lento, ele não podia correr como antes.
Mas ele ganhou [razão] e expandiu seu conhecimento...

Não sendo mais reconhecido pelos animais, Enkidu é levado ao encontro de Gilgamesh em Uruk, conduzido pela hieródula⁵⁶ Shamhat. Após uma batalha entre os dois heróis, dá-se início a uma profunda amizade que repercutirá em muitas aventuras vindouras.

⁵⁵ Ibid., p. 9.

⁵⁶ Em algumas traduções, a sedução de Enkidu é feita por uma "meretriz" ou "cortesã". A opção pelo termo hieródula (cujo sentido pode ser definido como uma sacerdotisa sagrada do templo de Ishtar – deusa da fertilidade e da guerra) evita anacronismos históricos. Segundo KLUGER, Rivkah Shshärf. *O significado arquetípico de Gilgamesh*. São Paulo : Paulus, 1999, p. 47-59.

preparativos para a viagem, com as oferendas de Ninsun ao deus sol Shamash e o pedido de Gilgamesh por proteção divina:

I am going, o Shamash, with my hands [raised in prayer]
Afar off may my life be safe.
Return me [in safety to ramparted Uruk]
Place your protection [upon me]^{59/}

Eu estou indo, o Shamash, com minhas mãos [elevadas em prece]
De longe minha vida pode ser salva.
Devolva-me [em segurança a Uruk, a cidade cercada]
Coloque sua proteção [sobre mim]

A tábuas IV informa as muitas lutas que Gilgamesh e Enkidu, auxiliados pelo deus Sol Shamash, empreenderam para vencer Humbaba. Segundo o texto, Enlil (o deus dos ventos e tempestades) destinou à floresta de cedros o monstro Humbaba a fim de mantê-la em segurança. O Épico apresenta uma rivalidade entre o deus Sol Shamash e Humbaba, o que facilitaria o sucesso da empresa dos heróis. Ninsun, a mãe deusa de Gilgamesh em preces a Shamash, pede proteção ao filho através de algumas oferendas e revela: “And wipes out from the land the evil thing [Humbaba] you [Shamash] hate”^{60/} “E extirpe da terra o coisa ruim [Humbaba] que você [Shamash] odeia.” O ódio de Shamash por Humbaba pode ser estendido a um sentimento antipático pelo próprio Enlil, o que marcaria uma certa rivalidade entre os deuses do panteão, expressado por meio de sua influência sobre os homens. Nesse ponto da narrativa, é possível perceber uma das características mais marcantes do panteão mesopotâmico (e, de um modo geral, da maioria das religiões politeístas): a personalidade dos deuses era muito parecida com a dos homens, uma vez que tanto a aparência física quanto os sentimentos divinos sofriam uma antropomorfização, sendo portanto potencialmente capazes de comer, beber, casar, ter filhos, amar e odiar.

Assim, após ser derrotado, o monstro prostra-se diante de Gilgamesh pedindo clemência. Gilgamesh é induzido por Enkidu a matar o monstro. Esse episódio repercutirá no desenrolar posterior da narrativa. A tábuas V da Epopeia termina com o relato dos dois amigos cortando um cedro que deve ser transportado através do Eufrates para Nippur: servirá de matéria-prima para a construção de uma grande porta. Na tábuas VI, o narrador descreve a chegada de Gilgamesh a Uruk. O rei lava-se e troca as roupas

⁵⁹ Ibid., p. 26.

⁶⁰ Ibid., p. 24.

da viagem, apresentando-se ao povo com todas as glórias de um herói. “He washed his matted locks, cleaned his head strap. He shook his hair down over his shoulders. He threw off his filthy clothes, he put on clean ones, Wrapping himself in a cloak, he tied on his sash. Gilgamesh put on his kingly diadem.”⁶¹/ “Ele lavou seus cabelos embaraçados, limpou seus cabelos presos, Ele agitou seus cabelos sobre os ombros. Ele arremessou suas vestes imundas, ele vestiu outras limpas, Envolveu-se numa capa, ele apertou seu cinturão. Gilgamesh colocou sobre si a coroa real.” Ishtar, a grande deusa da guerra e da fertilidade, convida-o a tornar-se seu amante em troca de poder, uma vez que sua posição privilegiada no panteão permitiria que Gilgamesh e Ishtar, enquanto casal, desfrutassem de intensa influência. “The princess Ishtar coveted Gilgamesh’s beauty...”⁶²/ “A princesa Ishtar desejou a beleza de Gilgamesh...” As representações das deusas da fertilidade são abundantes em todas as sociedades antigas. Seus nomes são igualmente variados, pois cada sociedade atribuiu uma denominação diferente para se referir às suas próprias divindades. Ishtar, por exemplo, recebe o nome Inanna em sumério e Astartê em hitita. Variam também as suas caracterizações visuais: a Inanna é uma deusa mais volumosa, com nádegas e seios fartos (no estilo das chamadas Vênus pré-históricas); já a Ishtar semita é, como demonstra a figura 8, uma deusa bem mais magra, com um corpo delgado. Essa diferença nas representações da deusa demonstram uma transformação no estilo e na estética do universo semita. Aparentemente, a deusa da fertilidade perde suas robustas formas para incorporar novos padrões de beleza conferidos pela cultura semita a partir da dominação de ondas migratórias acadianas já no 2º milênio a.C.



Figura 8 – enfeite em marfim da deusa da fertilidade (identificada como a Ishtar semita)*

Gilgamesh recusa a proposta da deusa, lembrando-a do triste destino de outros amantes que ela possuiu. Ishtar, cuja personalidade impassível demonstra uma postura firme e, por vezes, cruel não se conforma com a negativa do rei. Ela exige do panteão de deuses que Gilgamesh seja castigado. “When Ishtar heard this, Ishtar was furious and

* Figura 8: ROAF, Michael. **Mesopotâmia e o antigo Médio Oriente**. Madrid : Del Prado, 1996. p

74

⁶¹ Ibid., p. 46.

⁶² Id.

went up to heaven, Ishtar went sobbing before Anu, her father...”⁶³/ “Quando Ishtar ouviu isto, Ishtar fica furiosa e sobe para o céu, Ishtar vai chorando diante de Anu, seu pai...”. Anu, o grande pai celeste, envia o Touro do Céu para duelar com os heróis. Ambos matam o Touro Celeste. Enquanto os habitantes de Uruk festejam, a deusa Ishtar lamenta-se e amaldiçoa os dois amigos. A tábua finaliza com um sonho de Enkidu.

A tábua VII inicia com o relato do sonho que Enkidu teve no fim da tábua VI. Esse trecho da narrativa está muito fragmentado e só é possível reconstituir os eventos narrados nesse momento da história a partir da versão hitita, o que sugere algumas aproximações consoantes com a versão ninivita, mas que não traduz o texto original em sua totalidade⁶⁴. No texto

hitita, segundo Bouzon, Enkidu sonha com uma reunião de deuses que punirá um dos dois pela morte de Humbaba e do Touro Celeste. Tal assembleia de fato acontece e o sentenciado é Enkidu, que cai enfermo e morre. Segundo a versão hitita: “Anu, Enlil, Ea, and the Sun-god of Heaven

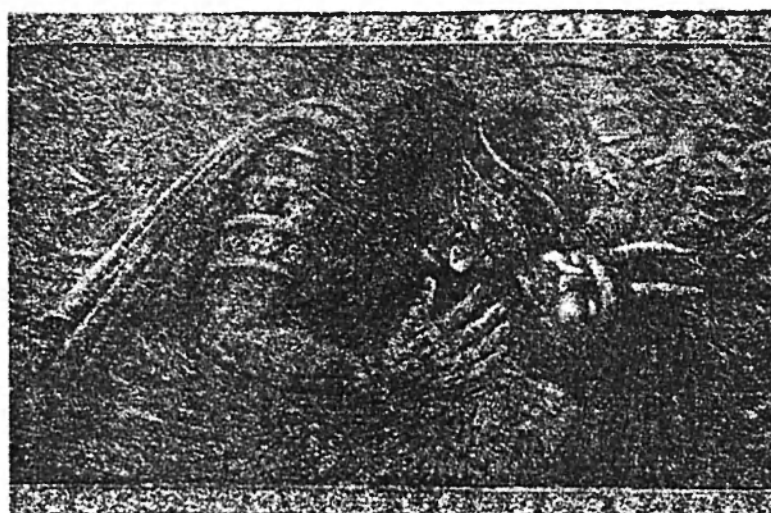


Figura 9 – Ilustração de Ludmila Zelman representando a morte de Enkidu e os lamentos de Gilgamesh, século XX d.C.*

[were seated in council]. And Anu spoke before Enlil, ‘Became they have killed the Bull of Heaven, [and because] they have killed Huwawa (...) between them [one must die]’⁶⁵/ “Anu, Enlil, Ea, e o deus-sol do Céu [estavam sentados numa assembleia]. E Anu falou diante de Enlil, ‘Porque eles mataram o Touro do Céu, [e porque] eles mataram Humbaba (...) entre os dois [um deve morrer]’. Na narrativa, a escolha de Enkidu para o sacrifício é explicada pelo fato de ter sido ele quem convenceu Gilgamesh a matar o monstro na floresta de cedros, mesmo quando o próprio Humbaba já havia se rendido. Uma análise simbólica do texto, contudo, permite compreender que o andamento da

* Figura 9: ZELMAN, A vingança de Ishtar, op. cit., p.20.

⁶³ Ibid., p. 48.

⁶⁴ Cf. BOUZON, op.cit., p. 145.

⁶⁵ Foi usada a versão hitita porque a recensão babilônica está destruída nesse trecho. Essa passagem na versão hitita encontra-se na tábua III. Cf. THE EPIC... (FOSTER), op. cit., p. 163

Epopéia em relação aos eventos posteriores exige a morte de Enkidu, pois tal acontecimento gerará providencialmente toda a estrutura da segunda parte do poema: a busca de Gilgamesh pela imortalidade.

Na tábua VIII, o texto segue narrando os lamentos do rei de Uruk pela morte do amigo e os preparativos para o seu funeral. Após o enterro, Gilgamesh decide vagar pelas estepes, desesperado com o seu destino também mortal. “And, as for me, now that you are dead, I will let my hair grow matted, I will put on a lion skin and roam the steppe...”⁶⁶/ “E, quanto a mim, agora que você está morto, eu deixarei meus cabelos compridos embaraçarem, eu colocarei sobre mim apenas uma pele de leão e vagarei pelas estepes...”. Decide então buscar pela vida eterna e sai pelo mundo numa longa jornada atrás de seu antepassado Utnaphsitim, o homem que venceu o dilúvio (um Noé mesopotâmico). As duas tábuas seguintes narram as aventuras do rei inconformado com a finitude do homem partindo em busca de seu longínquo antepassado para encontrar a vida eterna:

Shall I not die too? Am I not like Enkidu?
Oh woe has entered my vitals!
I have grown afraid of death, so I roam the steppe.
Having come this far, I will go on swiftly
Towards Utanapishitim, son of Ubar-Tutu.
I have reached mountain passes at night.
I saw lions, I felt afraid,
I looked up to pray to the moon.
To the moon, beacon of the gods, my prayers went forth:
“[...] keep me save!”⁶⁷/
Não deveria eu morrer também? Não sou como Enkidu?
Oh dor que entrou no meu âmago!
Eu cresci com medo da morte, então eu vago pelas estepes.
Devo tomar este caminho, eu irei rapidamente
Em direção a Utnapshitim, filho de Ubar-Tutu.
Eu alcancei montanhas para passar a noite.
Eu vi leões, eu tive medo,
Eu olhei para cima para orar para a lua,
A lua, a luz guia dos deuses, minhas preces alcançaram:
“[...] guarda-me a salvo!”

Ele atravessa montanhas e vales até chegar aos terríveis homens-escorpião, os responsáveis por guardar as entradas e saídas do deus Sol Shamash. Os homens-escorpião, contudo, reconhecem Gilgamesh como o rei semidivino (ele era 2/3 deus e

⁶⁶ Ibid., p. 62.

⁶⁷ Ibid., p. 66.

1/3 homem: “Two-thirds of him was divine, one-third of him was human!”⁶⁸ / “Dois terços dele era divino, um terço dele era humano!”) e ensinam o caminho para chegar à morada de Utnapshitim. Porém, a estrada que o conduziria até o herói diluviano era longa e escura: muitos perigos Gilgamesh enfrentou. Depois de atravessar as escuras montanhas, o rei chega a um jardim maravilhoso, o jardim do deus Sol, guardado pela taberneira Siduri. Ela desconfia de Gilgamesh porque o rei encontrava-se em lastimável estado. Gilgamesh apresenta-se como o grande herói que venceu Humbaba, contando-lhe seu terrível destino e pedindo que a taberneira aponte o caminho que o levará a Utnapshitim. “Now then, tavern keeper, what is the way to Utanapishtim? What are its signs? Give them to me, Give, oh give me its signs!”⁶⁹ / “Agora, taberneira, qual é o caminho para Utnapshitim? Quais são as coordenadas? Forneça-as para mim, Forneça, oh forneça-me suas coordenadas!”. Siduri resolve ajudá-lo, revelando-lhe que apenas o barqueiro Urshanabi poderia realizar a travessia pelo mar e levá-lo até Utnapshitim. Ao encontrar o barqueiro, Gilgamesh é novamente questionado por sua aparência maltrapilha e mais uma vez ele rememora sua história. Urshanabi acompanha Gilgamesh na travessia do mar, levando-o até encontrar o herói do dilúvio. O encontro finalmente se realiza. Utnapshitim questiona Gilgamesh sobre seu estado e pela terceira vez o soberano de Uruk narra sua triste e agonizante viagem em busca da vida eterna. A tábua termina com Utnapshitim revelando-lhe a inutilidade de tal empresa, uma vez que a morte representa um destino imutável para todos os homens. A citação que se segue corresponde às duras palavras que Utnapshitim emite para que Gilgamesh compreenda que a morte é o destino final de todo ser vivo. É uma das partes mais belas do poema porque apresenta não apenas um discurso literário, mas a própria idéia de morte da Babilônia cassita (e, de um modo geral, da maior parte das civilizações mesopotâmicas): um acontecimento indubitável e iminente, passível de se concretizar a qualquer momento, dada a instabilidade dos reinos frente às constantes invasões estrangeiras. É notável como o texto destitui o homem da possibilidade de comandar o seu destino, pois aos deuses cabem as decisões sobre a vida e a morte.

Why . O Gilgamesh, did you prolong woe.
 (...)
 No one sees death,
 No one sees the face of death
 No one [hears] the voice of death.

⁶⁸ THE EPIC of Gilgamesh (FOSTER). op. cit., p. 5.

⁶⁹ Ibid., p. 75.

But cruel death cuts off mankind.
 Do we build a house forever?
 Do we make a home forever?
 Do brothers divide an inheritance forever?
 Do disputes prevail [in the land] forever?
 Do rivers rise in flood forever?
 Dragonflies drift downstream on a river,
 Their faces staring at the sun,
 Then, suddenly, there is nothing.
 The sleeper and the dead, how alike they are!
 They limn not death's image,
 No one dead has ever greeted a human in this world.
 The supreme gods, the great gods, being convinced,
 Mammatum, she who creates destinies, ordaining destinies with them.
 They established death and life,
 They did not reveal the time of death.⁷⁰⁾

Por que, O Gilgamesh, você prolonga a dor,
 (...)

Ninguém vê a morte,
 Ninguém vê a face da morte,
 Ninguém [ouve] a voz da morte,
 Mas a morte cruel fez a humanidade.
 Nós construímos uma casa para sempre?
 Nós fazemos um lar para sempre?
 Os irmãos dividem uma herança para sempre?
 As disputas prevalecem [na terra] para sempre?
 Os rios sobem em inundações para sempre?
 As borboletas tendem a correr o rio,
 Suas faces penetram no sol,
 Então, de repente, não há mais nada.
 O adormecido e o morto, como são semelhantes!
 Eles não ilustram a imagem da morte,
 Nenhum morto alguma vez acolheu um humano neste mundo.
 Os deuses supremos, os grandes deuses, reuniram as criaturas,
 Mammatum, ela quem criou os destinos, decretou os destinos com eles [os grandes deuses]
 Eles estabeleceram morte e vida,
 Eles não revelam a hora da morte.

A tábua XI começa com um questionamento de Gilgamesh: ele quer saber como Utnapshitim tornou-se imortal. Segue-se a narração de como os deuses decidiram enviar as grandes chuvas torrenciais para a terra e acabar com todos os homens. A descrição do dilúvio é muito parecida com a exposição contida no Gênesis bíblico. Nele, o deus hebraico expressa arrependimento por ter criado os homens e todos os seres que povoam a Terra, ao vê-los em violência e corrupção. Envia, pois, o dilúvio para destruir toda e qualquer forma de vida, com exceção de único homem: Noé. Este “justo” deveria

⁷⁰ Ibid., p. 82-83.

dar continuidade à criação divina, sendo responsabilizado por Deus para construir uma arca (com dimensões e estruturas pré-estabelecidas), na qual estaria abrigado um casal de cada espécie de ser vivo, além da família de Noé. Esse grupo deveria permanecer no barco durante os 40 dias e 40 noites em que se “arrebentaram as fontes do oceano e se abriram as comportas do céu”⁷¹. No fim deste período, Noé soltou um corvo que, não encontrando lugar para pousar, voltou para a arca. A cada sete dias, o herói diluviano soltou algumas pombas a fim de verificar o nível das águas e, após 21 dias, a terceira pomba não mais retornou, indicando que as águas torrenciais haviam finalmente escoado. A partir de então, Noé reinicia o povoamento do mundo estabelecendo com Deus uma aliança, agora renovada e simbolicamente instituída com a aparição de um arco-íris no céu.

No mito mesopotâmico de Gilgamesh, os deuses, reunidos em assembleia, decidem extirpar toda a vida sobre a Terra porque os homens criados nos tempos primordiais para servir os deuses tornaram-se muito barulhentos, incomodando o sono divino. Essa motivação, contudo, não aparece explícita na versão padrão do épico: é uma informação que pode ser encontrada em uma narrativa anterior (início do século XVII a.C.) que está preservada na história diluviana de Atrahasis. O enredo do mito de Atrahasis tem início num tempo em que os homens não existiam e aos deuses cabiam todos os esforços e trabalhos. Cansados da labuta diária, resolvem criar a humanidade para servi-los, constituindo assim uma nova força de trabalho. A solução acabou gerando um outro problema para as divindades: os homens se proliferaram demais, tomando-se muito barulhentos e incomodando o descanso divino. A princípio, Enlil decide diminuir a quantidade de humanos sobre a Terra, mas por razões não explicitadas no poema, reconsidera sua decisão inicial e logo em seguida envia o dilúvio para aniquilar completamente a vida no planeta. Tal como na Epopéia de Gilgamesh, é o deus Ea quem avisa Atrahasis dos planos devastadores de Enlil, contribuindo para que uma nova vida na Terra (iniciada por Atrahasis após o dilúvio) possa surgir⁷². Pelas semelhanças com o dilúvio epopéico, o mito de Atrahasis pode ter sido utilizado (e é bem provável que tenha sido) como texto base para a recensão páleo-babilônica e então, posteriormente, incorporada à versão ninivita do Épico. É o que revela, por exemplo, a lista suméria de reis ao informar que Atrahasis era filho de Ubar-Tutu, um rei de

⁷¹ **BÍBLIA**, V.T. Gênesis. Português. **Bíblia Sagrada**: edição pastoral. Trad. de: Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. São Paulo : Paulinas, 1990. Cap. 7, vers. 21.

⁷² SCHMIDT, Brian. Flood Narratives of Ancient Western Asia. In: SASSON, Jack M. **Civilizations of the Ancient Near East**. Hendrickson : Peabody, 2000. p. 2339.

Shuruppak. O início da descrição do dilúvio ninivita também apresenta Utnapshitim como um homem de Shuruppak e filho de Ubar-Tutu (“O Man of Shuruppak, son of Ubar-Tutu”⁷³/ O Homem de Shuruppak, filho de Ubar-Tutu”). Além disso, no decorrer da narrativa, Utnapshitim é chamado em várias passagens pelo nome Atrahasis, como exemplifica este trecho em que Ea (o deus da sabedoria) conta para Enlil (o deus dos ventos e tempestades, responsável principal pelo dilúvio) que havia informado sobre os planos divinos de destruição: “I made Atrahasis have a dream and so he heard the secret of the gods”⁷⁴/ Eu fiz Atrahasis ter um sonho e então ele ouviu o segredo dos deuses”. As semelhanças do texto ninivita com outras versões de mitos mesopotâmicos indicam o constante diálogo que provavelmente foi estabelecido entre as culturas que habitaram a região. Ao longo de muitos milênios, as histórias foram se transformando e adquirindo significados novos, mas não perderam seus referenciais mais arcaicos.

A eleição de Utnapshitim para a construção de uma arca com medidas exatas (tal como no texto hebraico) difere da Bíblia: Noé é escolhido por Deus para continuar sua criação, ao passo que no texto mesopotâmico, Utnapshitim é avisado por Ea, deus da sabedoria, dos planos divinos de destruir toda a humanidade.

O Man of Shuruppak, son of Ubar-Tutu,
Wreck house, build boat,
Forsake possessions and seek life,
Belongings reject and life save!
Take aboard the boat seed of all living things.
The boat you shall build,
Let her dimensions be measured out:
Let her width and length be equal,
Roof her over like the watery depths...⁷⁵

O Homem de Shuruppak, filho de Ubar-Tutu,
Desmonte a casa, construa uma arca,
Abandone posses e busque a vida
Recuse as posses e salve a vida!
Leve a bordo da arca a semente de todas as coisas vivas.
A arca você deve construir
Deixe que suas dimensões sejam medidas por fora:
Deixe que sua largura e seu comprimento sejam iguais
Seu telhado como as águas profundas.

⁷³ THE EPIC... (FOSTER), op. cit., p. 85.

⁷⁴ Ibid., p. 91.

⁷⁵ Ibid., p. 85.

O dilúvio mesopotâmico tem uma duração menor do que a apresentada na narrativa bíblica: a barca de Utnapshitim enfrenta seis dias e sete noites de fortes tempestades, ao passo que na Bíblia, Noé e sua arca resistem por 40 dias e 40 noites até que as águas se acalmem. Por outro lado, tanto uma narrativa quanto outra, informam que as arcas atracam em montes: na versão ninivita é o monte Nimush⁷⁶ e no texto bíblico é o monte Ararat. Utnapshitim solta algumas aves: primeiro uma pomba, depois uma andorinha e por último um corvo, que não mais retorna. Noé, de maneira análoga, solta um corvo e, então, mais três pombas até que a última não retorna à arca.

Sobre as imagens simbólicas dessas aves diluvianas, é possível traçar alguns paralelos. O corvo, por exemplo, ganha uma conotação negativa (relacionada à morte, ao mau agouro) muito recentemente e sobretudo na Europa⁷⁷. Na

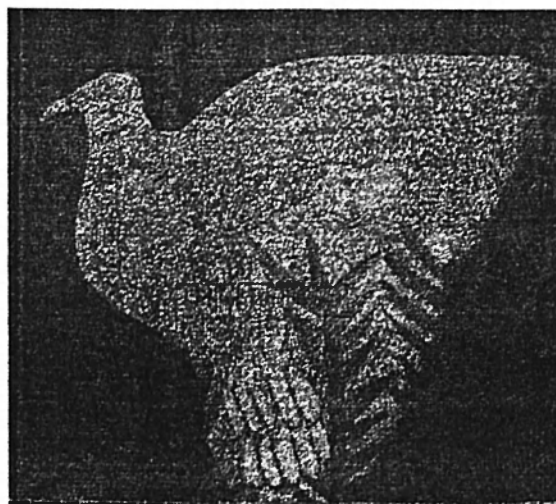


Figura 10 – Detalhe sugestivo da história diluviana extraído de um afresco palaciano de Zimri-Lim de Mari, século XVIII a.C.*

Antigüidade (e em países como Japão e China contemporâneos), ele aparece como símbolo do **mensageiro** e da gratidão filial⁷⁸, o que explica o fato de ser esta ave que indicará para Utnapshitim o término definitivo do dilúvio. A pomba, cujo simbolismo já foi relativamente traduzido pela tradição judaico-cristã, tendo em vista a quantidade e frequência de sua aparição, informa a pureza e é, em certa medida, uma mensageira dos novos tempos⁷⁹ (quando traz o ramo da oliveira para Noé e quando não mais retorna à arca sugerindo que o nível das águas diluvianas havia baixado). Da mesma forma, a andorinha pode ser identificada, pelos seus constantes movimentos migratórios, como uma ave portadora de presságios, anunciadora das novidades. A imagem da andorinha está associada também aos ritos de fertilidade: “Na China antiga fazia-se coincidir a

* Figura 10: McCALL, op. cit., capa.

⁷⁶ Supostamente, o monte Pir Omar Gudrun, de 3000 m de altitude, a 80 km a leste de Kirkuk, no Iraque. Segundo GILGAMESH. Tradução de Maysa Monção Gabrielli. São Paulo : Cone Sul, 1998. p. 125 (nota)

⁷⁷ Cf. CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain et al., op. cit., p.293-295.

⁷⁸ Id.

⁷⁹ Ibid., p. 728.

chegada e partida das andorinhas com a data exata dos equinócios. O dia de sua volta (equinócio da primavera) era ocasião de ritos relacionados à fecundidade. Convém lembrar, nesse contexto, as muitas lendas que atribuem à fecundação miraculosa de donzelas à ingestão de ovos de andorinha...⁸⁰. Por extensão, os símbolos aquáticos, subjacentes à idéia de fertilidade, dão às andorinhas um significado ainda mais complexo. Na narrativa epopéica do dilúvio, esta ave está revestida por conjunto harmonioso de sinais simbólicos: é a mensageira dos novos tempos em um ambiente extremamente úmido (as torrenciais tempestades que originaram o oceano diluviano) e por conseqüência fértil o suficiente para que um novo mundo e uma nova criação sejam instituídos. Os pássaros soltos denotam, portanto, uma correspondência simbólica em se tratando das representações animais num e noutro casos (na Bíblia e em Gilgamesh), uma vez que originalmente tanto os simbolismos do corvo, da pomba e da andorinha giram em torno da idéia de transformação de mundo por meio da revelação de uma mensagem.

Após a certificação de que as águas haviam definitivamente recuado, Utnapshitim e Noé apresentam oferendas ao deus no alto da montanha. Na história mesopotâmica, findado o dilúvio, os deuses percebem que um casal ainda havia restado (juntamente com um casal de cada animal e planta da terra). Dada as circunstâncias e não havendo outra alternativa possível, os deuses decidem elevar Utnapshitim e sua esposa ao plano sobre-humano, permitindo que habitem o mundo eterno das divindades.

Neste momento, aparece com maior nitidez o grande diferencial entre o mito mesopotâmico e a versão hebraica do dilúvio: enquanto Noé está sendo abençoado por Deus e recebendo a promessa de fartura como símbolo da nova aliança, a sobrevivência de Utnapshitim é questionada pelos deuses (principalmente pelo deus mentor da inundação – Enlil), já que o plano inicial era a destruição completa.

Embora seja evidente que ambas histórias contêm um núcleo mítico comum e que o mito mesopotâmico, pela sua antigüidade, precede as narrativas bíblicas, cada povo concedeu um sentido genuíno (porque histórico e cultural) ao contexto diluviano. Longe de pretender questionar a autenticidade da Bíblia ou de conceber suas histórias como cópias da literatura mesopotâmica (ainda que boa parte do Antigo Testamento tenha sido registrada durante o exílio dos hebreus na Babilônia), este trabalho busca comparar tais versões do dilúvio a partir de uma perspectiva histórica, cultural e arqueológica, já

⁸⁰ Ibid., p. 51.

que a maneira como um símbolo é apropriado por civilizações distintas contém implicitamente um universo particular de imagens representativas. Além disso, a recente descoberta da equipe arqueológica chefiada por Robert D. Ballard no Mar Negro considera possível a ocorrência de uma violenta inundação do Mar Mediterrâneo que teria aberto uma passagem pela atual Turquia (formando o estreito de Bósforo) e invadindo o Mar Negro (até então um lago de água doce). Com uma força exorbitante, as águas do Mar Negro,

devem ter subido cerca de 15 cm por dia (...). Os habitantes da margem norte, que faz fronteira com as estepes planas da Eurásia, teriam sido obrigados a recuar mais de 1 quilômetro por dia; os que viviam no litoral da Turquia poderiam ter encontrado refúgio nas montanhas. Mas a rapidez da inundação deixaria pouquíssimo tempo para desmontar as casas e organizar a evacuação. Todos os pertences dessas populações devem ter permanecido no fundo do mar. Seriam verdadeiras “cápsulas do tempo”, semelhantes àquelas enterradas sobre as cinzas de erupções vulcânicas.⁸¹

Os arqueólogos descobriram uma profunda camada marítima salgada, sem oxigênio e sem vida que, justamente pela ausência de microorganismos decompositores, pode ter conservado os vestígios das civilizações inundadas. Essas pesquisas lançam novas luzes às análises das narrativas diluvianas de populações antigas que habitaram todo o Oriente Próximo, a Ásia e o Mediterrâneo. Já é do conhecimento arqueológico que a última glaciação (cerca de até 10 mil anos atrás) tornou periódicas as inundações, provocando hordas humanas migratórias constantemente. Se, de fato, o istmo que separava o Mar Negro do Mediterrâneo tenha sido rompido com a força brutal que presumem os arqueólogos, será possível compreender os mitos diluvianos a partir da existência real (e não mais suposta) de um acontecimento histórico longínquo, transformado em tradição mítica pela ação do tempo.

Ao terminar sua explanação, Utnapshitim expõe Gilgamesh a uma prova (cujo caráter simbólico pode ser associado a um rito iniciatório): o rei deveria resistir a seis dias e sete noites (o tempo do dilúvio) sem dormir. “Come, come, try not to sleep for six days and seven nights...”⁸²/ “Venha, venha, tente não dormir por seis dias e sete noites...”. Posto à prova, Gilgamesh sucumbe ao sono por encontrar-se exaurido da longa jornada que o levou até seu antepassado. Mais uma vez percebe-se o caráter providencialista da história: Gilgamesh deveria perecer. Utnapshitim e sua esposa assam

⁸¹ BALLARD, Robert D. Mar Negro: luz sobre o dilúvio de Noé? In: *Revista National Geographic Brasil*. São Paulo, ano 2, n. 13, maio 2001, p.114.

⁸² THE EPIC of Gilgamesh... (FOSTER), op.cit., p. 91.

pães pelas sete noites e seis dias que o rei de Uruk dormiu, como forma de provar que ele não pôde resistir e que, portanto, não era merecedor da vida eterna. Ao acordar e perceber que não havia suportado tal prova, Gilgamesh lamenta sua sorte. A esposa de Utnapshitim ainda tenta encorajá-lo, convencendo seu marido a revelar um segredo que poderia torná-lo mais jovem: a planta que cresce sob o Apsû (o mar primordial) tomaria aquele que a comesse um guerreiro renovado. Gilgamesh sai em busca da planta que traria novamente virilidade a quem a comesse: amarrôu pesadas pedras nos pés e mergulhou no Apsû, trazendo lá do fundo a esperança para os velhos. Decidiu levá-la para Uruk, onde seus concidadãos anciãos pudessem compartilhar e testar as maravilhas da planta do rejuvenescimento (“His name shall be Old Man Has Become Young-Again-Man”⁸³/ “ Seu nome deveria ser Velho Homem que se torna um Jovem Homem novamente”). Contudo, após percorrer algumas léguas na viagem de retorno, ao parar para descansar perto de um poço, a planta é arrebatada por uma serpente que, ao comê-la, troca imediatamente de pele. Gilgamesh senta e chora. Retorna a Uruk com o barqueiro Urshanabi e a história termina com Gilgamesh mostrando as magníficas muralhas da cidade (a descrição da cidade é a mesma que aparece no início do poema):

Go up, Ur-Shanabi, pace out the walls of Uruk,
 Study the foudation terrace and examine the brickwork.
 Is not its masonry of kiln-fired brick?
 And did not seven masters lay its foudations?
 One square milc of the city, one square mile of gardens,
 One square mile of clay pits, a half squac mile of Ishtar's dwelling,
 Three and a half square miles is the measure of Uruk!⁸⁴

Vai, UrShanabi, entra em Uruk.
 Estude seus alicerces e examine a alvenaria.
 Sua alvenaria não é de tijolos cozidos?
 E não foram os sete sábios que fizeram sua fundação?
 Uma milha quadrada de cidade, uma milha quadrada de jardins,
 Uma milha quadrada de minas de barro, meia milha quadrada da morada de Ishtar,
 Três milhas quadradas e meia são as medidas de Uruk!

A tábuá XII acrescentada pelo redator Sinleqiunnini descreve o mundo dos mortos, ressuscitando Enkidu (que já havia morrido na tábuá VII) para descer ao mundo inferior e resgatar alguns objetos que seu amigo havia derrubado. Ao retornar, narra o panorama que conheceu: um mundo dantesco, onde todos os humanos acabariam depois

⁸³ Ibid., p. 94.

⁸⁴ Ibid., p. 95.

da morte. Essa narração foi provavelmente retirada de um dos poemas sumérios pertencentes ao ciclo de Gilgamesh traduzido pelo sumeriólogo Samuel Noah Kramer⁸⁵.

1.3 A ESCRITA CUNEIFORME E O MUNDO DOS ESCRIBAS



Figura 11 – Dudu, o escriba sumério de Lagash, século XXV a.C.*

Nas sociedades antigas do Oriente Próximo, onde a maior parte da população não dominava os meios disponíveis para ler e escrever, o ofício e a figura do escriba eram dotados de elevado prestígio social. Além de um custo elevado (a maior parte das escolas babilônicas era privada⁸⁶), a complexidade do cuneiforme exigia muitos anos de dedicação contínua e exclusiva, o que tornava o aprendizado duplamente dispendioso. Em geral, o aprendiz era proveniente de famílias abastadas (ricos comerciantes, governadores, sacerdotes) e, com frequência, o ofício era repassado de geração em geração. A importância de um escriba era determinada pela quantidade de funções que dominava: redigir cartas, conhecer práticas contábeis, compor documentos de teor agradável aos deuses e aos reis, glorificando-os. Quanto mais estilos de redação um escriba pudesse colocar à disposição do rei, governador ou particular, maior consideração e trabalho teria. Com efeito, dos seus conhecimentos dependia a boa administração, não apenas no sentido institucional, enquanto unidade burocrática, mas também em uma perspectiva simbólica, cuja documentação sagrada de intenção votiva representava um ponto fundamental no gerenciamento das relações entre a sociedade e os deuses.

...sin su ciencia, no hay buena administración posible. los impuestos corren el peligro de que no se ingresen. los censos no se pueden hacer y, portanto, ni las prestaciones personales ni los enrolamientos en el ejército; las grandes posesiones no se podrían dirigir convenientemente y el abastecimiento de la corte y de los templos no estaria garantizado.

* Figura 11: MARGUERON, op.cit., p. 424

⁸⁵ Cf. BOUZON, op. cit., p.126-127.

⁸⁶ Cf. Ibid. p. 420.

como tampoco la distribución de raciones a los servidores: todo el sistema se agarrotaría e, indudablemente, se hundiría.^{87/}

...sem sua ciência, não há boa administração possível, os impostos correm o risco de não entrarem, os censos não podem ser feitos e, portanto, nem as prestações pessoais nem os alistamentos no exército: as grandes posses não poderiam ser dirigidas convenientemente e o abastecimento da corte e dos templos não estaria garantido, como tampouco a distribuição das rações aos servidores: todo o sistema se esgotaria e, indubitavelmente, afundaria.

Os estudos cuneiformes eram tão complexos (como são até hoje) que os professores antigos chegaram a compor verdadeiros manuais de estudo que organizassem a aprendizagem. Esse material, encontrado nas escavações dos séculos XIX e XX d.C., serviu como base para a decifração da antiga escrita mesopotâmica, bem como para o aprendiz moderno ter acesso a esse peculiar sistema de registro escrito.

O cuneiforme era, com maior frequência, registrado em tábuas de argila, cuidadosamente preparadas após

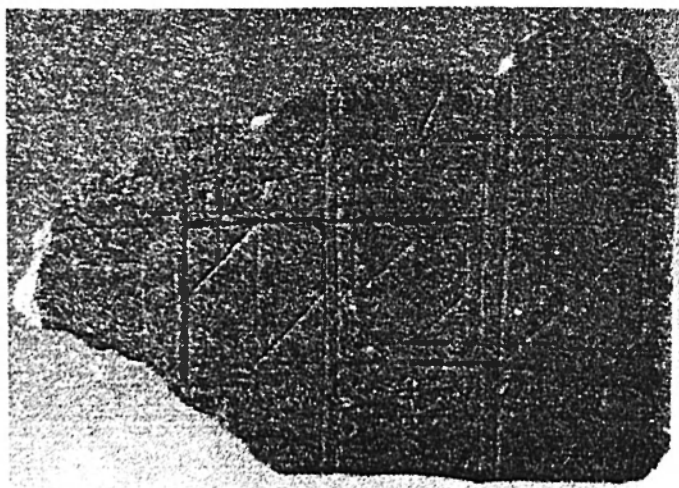


Figura 12 – Tábua cuneiforme em escrita acadiana contendo um exercício de matemática, cerca de 1700 a.C.*

o recolhimento do barro no ambiente ribeirinho mesopotâmico. Outros suportes materiais também foram utilizados para as inscrições, como pedra, madeira e, em época mais recente, o papiro (sobretudo a partir do século V a.C. com o II Império Babilônico). Nas tábuas de argila, a escrita era registrada por meio de um caniço⁸⁸, cuja ponta cortada de maneira

triangular dava às impressões características de cunha.

A escrita na Mesopotâmia passou por uma série de transformações até chegar a se constituir num sistema léxico completo. No início, os sinais eram ideográficos, na maior parte das vezes, representados por desenhos mais ou menos próximos da idéia ou do

* Figura 12. McNEILL, John R. (Org.) *A era dos reis divinos (3000-1500 a.C.)*. Rio de Janeiro : Abril Livros, 1991. p.40. Segundo McNEILL, uma das frases pode ser assim traduzida: "O lado do quadrado equivale a um. Desenhei quatro triângulos nele. Qual é a área da superfície?"

⁸⁷ Ibid., p. 421

⁸⁸ Haste delgada, comprida e flexível.

objeto a ser descrito. Com o passar do tempo, e a partir do uso de caniços cortados para a impressão, a escrita passou por um lento processo de simplificação até chegar ao formato de cunhas (do latim, *cuneus*: cunha). Embora o registro escrito tenha sido facilitado (pela ausência de formas arredondadas), a gramática cuneiforme se revelou como um sistema cada vez mais complicado e de difícil acesso para a maior parte das pessoas.

Diversas populações mesopotâmicas se apropriaram da escrita cuneiforme para o registro de seus documentos. Desde os primeiros sistematizadores (os sumérios), o cuneiforme passou por inúmeras modificações, culminando com um total de quase mil sílabas na época neo-babilônica (a partir de 612 a.C.)⁸⁹. Veja o quadro 1 na página seguinte indicando a evolução dos signos: do período mais recuado (sumério) em ideogramas ao mais recente (neo-assírio) em cuneiforme propriamente dito.

Cada sinal poderia ter múltiplos fonemas e cada um deles, dependendo do contexto, corresponderia a um significado diferente (caberia ao leitor distinguir qual o sentido mais apropriado). Note no quadro 2 que os signos cuneiforme têm várias possibilidades fonéticas (colunas 1 e 2 respectivamente).

A aprendizagem dos escribas dava-se por meio de repetições constantes das lições do professor. De início, o fundamental para um aprendiz era dominar a estrutura da escrita através de um longo e complexo silabário. Sendo um trabalho exaustivo e que exigia dedicação constante (pois além de escrever, ao escriba cabia a tarefa de preparar as tábuas e cozê-las quando necessário), os homens de letras da antiga Mesopotâmia conquistaram uma projeção social muito elevada. Além do mais, deles dependia boa parte da administração do reino e, embora eles mesmos não se enaltecessem nos textos, é provável que tivessem ciência de sua importância social.

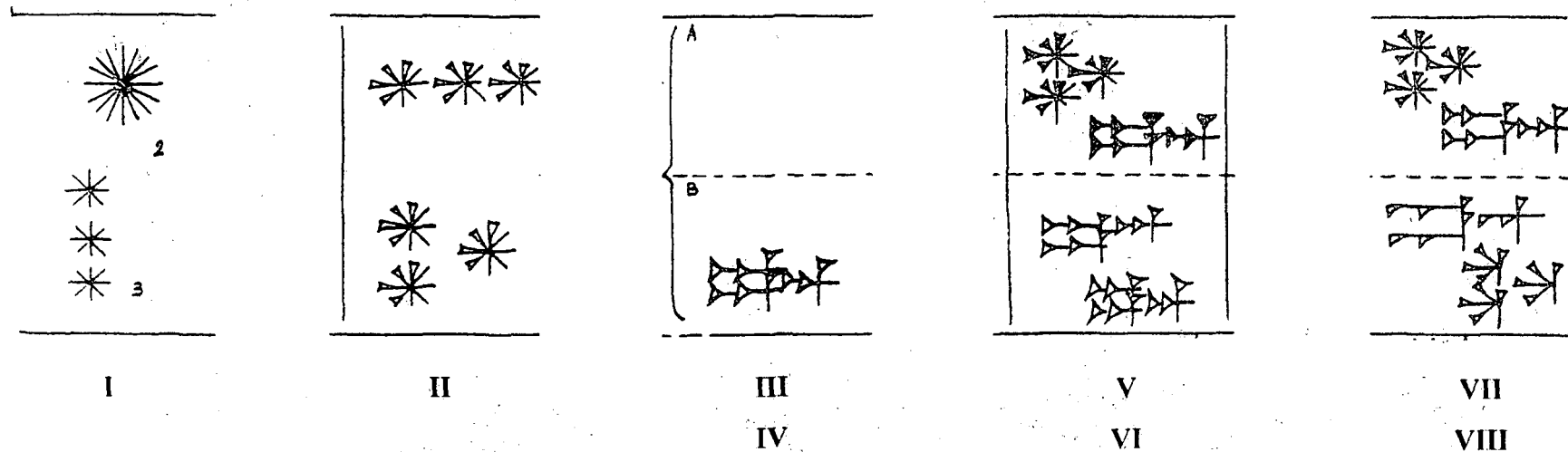
A notabilidade conferida aos escribas na Antigüidade é inegável, no entanto a análise de uma cultura escrita que envolve relações de poder no uso de textos literários para legitimação de um *status quo* não se reduz apenas àqueles que produziam os documentos escritos. “A própria noção de uma ‘classe de escribas’ implica uma visão restritiva da aplicação da escrita e da cultura escrita (...)”⁹⁰. E mais: “devemos tomar cuidado para não vagarmos de maneira errática entre a visão de uma elite de cultura escrita estreitamente definida pela expansão limitada das habilidades da escrita e uma

⁸⁹ Cf. LABAT, René; MALBRAN-LABAT, Florence. *Manuel d'Épigraphie Akkadienne: signes, syllabaire, idéogrammes*. Paris: Geuthner manuels, 1948. p. 29-37.

⁹⁰ BOWMAN, WOOLF, op.cit., p.15.

Quadro 1 – Evolução do signo cuneiforme correspondente ao determinativo precedente dos nomes divinos

Cf. LABAT, Rene; MALBRAN-LABAT, Florence. *Manuel d'Épigraphie Akkadienne*: signes, syllabaire, idéogrammes. Paris : Geuthner manuels, 1948, p. 29-37.




- I – Período sumério arcaico (3000 a.C./Necrópole real de Ur)
- II – Período sumério clássico (2500 a.C./ Ur III)
- III – Período assírio antigo (2000 a.C./Shamshi-Adad)
- IV – Período páleo-babilônico (2000 a.C./Isin-Larsa)

- V – Período assírio médio (1500 a.C./Mitanni)
- VI – Período médio-babilônico (1500 a.C./Cassitas)
- VII – Período neo-assírio (750 a.C./Nínive)
- VIII – Período neo-babilônico (600 a.C./Caldeus)

Quadro 2 – Transliteração e tradução do sinal cuneiforme designativo das divindades

Cf. LABAT, René; MALBRAN-LABAT, Florence. *Manuel d'Épigraphie Akkadienne: signes, syllabaire, idéogrammes*. Paris : Geuthner manuels, 1948. p. 29-37.

	<p><i>mul</i></p> <p><i>náp</i></p> <p>95 83</p>	<p>±</p> <p>Nº</p>	<p>MUL, MULU <u>kakkabu</u> <i>étoile</i> ^v; <u>kakkaltu</u> <i>petite étoile</i> ^t Déterminatif précédant les noms d'étoiles; MUL <u>nabātu</u> ^(11/13) <i>brillier</i> ^b; <u>libbu</u> <i>planète, comète</i> ^(c); ^{ms} <u>šuhub</u>, <u>šuhupatu</u> <i>botte</i> ^v MUL(-MUL) <u>mulmullu</u> <i>trait, emblème de Marduk</i> ^t; MUL-MUL <u>zappu</u> <i>Pleiades; constellation du Taureau</i> ^v; MUL(-GAL) <u>kakkabu</u> (<u>rabû</u>) <i>météore</i> ^v; MUL-GE, "astre noir" (cf. AHW 1078b), MUL BABBAR <u>kakkabu</u> <u>pešû</u> <i>Jupiter</i> (cf. n.º 381); MUL-DA-MUL <u>lummu</u> <i>limace</i> ^v. -129a</p>
I	II	III	IV

- I – Signo cuneiforme na forma tradicional (período neo-assírio).
- II – Valores fonéticos do sinal.
- III – Data e localização.
- IV – Valores ideográficos, indicando o gênero de textos em que se encontrou o ideograma.

noção pouco realista de uma cultura escrita ampla e popular na Antiguidade.⁹¹ Há que se considerar os significados que aqueles cujo acesso ao mundo das letras era restringido ou mesmo impossibilitado atribuíam ao poder da escrita. Assim, muito mais importante que o ofício de escrever e ler era em si o produto de tal atividade, ou seja, a valorização social de um escriba resultava da relevância atribuída ao registro escrito propriamente dito. Isso explicaria porque um beneficiário de terras, sem conhecimento dos sinais gráficos que permitissem a leitura de documentos, guardaria com tanto apreço o registrô da doação real, mesmo sem a possibilidade de decodificar seu conteúdo.

Talvez pelo fato de ter tomado-se tão eminente e indispensável o registro para uma grande quantidade de pessoas (independente do domínio sobre a escrita) é que os monarcas antigos se preocuparam em institucionalizar coleções de textos e documentos por meio da construção de bibliotecas, intencionando formar um “corpus de la tradición, conjunto de textos a los que se podría considerar como el sistema de referencia de la tradición cuneiforme.”⁹² / “corpus da tradição, conjunto de textos que se poderia considerar como o sistema de referência da tradição cuneiforme.” A mais famosa biblioteca da antiguidade mesopotâmica é a que foi construída por Assurbanipal (669-630 a.C.) em Ninive, antiga capital do império assírio. Ele conseguiu reunir um acervo de 1200 a 1500 tábuas das quais apenas pouco mais de 900 resistiram à ação do tempo. A maior parte delas continha textos de presságios e encantamentos que serviram para auxiliar exorcismos e processos adivinatórios encarregados de proteger o rei e, por conseqüência, o reino⁹³. Segundo Jean-Claude Margueron⁹⁴, os textos literários encontrados não tinham mais que uma função secundária, pois, associados aos silabários, eram empregados para o exercício da aprendizagem. Contudo, só o fato de serem copiados diversas vezes como treino para escribas estudantes do cuneiforme já revela a importância que tais textos adquiriram no interior das sociedades antigas. É possível que a Epopéia de Gilgamesh, durante o período neo-assírio de Assurbanipal, não tenha se mostrado mais tão fundamental para o exercício do poder como quando foi registrada no babilônico médio sob o reinado de Nabucodonosor I. Entretanto, mesmo não fazendo parte dos textos preponderantes na biblioteca ninivita, os documentos literários (a Epopéia de Gilgamesh, o relato da Criação e a Epopéia de Etana⁹⁵) foram

⁹¹ Ibid., p.16

⁹² MARGUERON, op. cit., p. 443.

⁹³ Ibid., p.444-445.

⁹⁴ Id.

⁹⁵ Id.

considerados pelos antigos como elementos do *corpus* que compunham a tradição de sua cultura.

CAPÍTULO II

2.1 MITOLOGIA: OS PRIMÓDIOS DE UMA CIÊNCIA

O termo mitologia, concebido a partir da junção de duas raízes gregas (*mythos* e *logos*), conseguiu traduzir de maneira harmoniosa o conjunto das tradições antigas que revelam as crenças e hábitos de diferentes civilizações. “*Mitologia* [grifo do autor] pode, pois ser o conjunto mais ou menos organizado dos mitos de um povo, de uma cultura ou, até, de uma área cultural múltipla”¹. Mas ela pode ser entendida também como o estudo dos mitos, que analisa sua função social, a origem de seu conteúdo, os seus sentidos internos, a forma como se manifesta e modifica uma cultura. Essa segunda possibilidade de definição para a palavra suscitou uma série de caminhos dentro do saber acadêmico com autores que procuraram sistematizar uma ciência dos mitos.

Desde o século XIX, quando são fundadas as primeiras escolas de mitologia comparada, várias interpretações foram sendo construídas para explicar os sistemas míticos de sociedades antigas. A teoria novecentista que mais se destacou (e que continua até nossos dias como uma visão preponderante no entendimento do mito) é a imagem romântica de um homem “primitivo” que, não compreendendo o funcionamento das forças naturais, transformou-as em deuses e registrou a admiração sentida por uma natureza incompreensível sob a forma de narrativas míticas. Essa corrente, conhecida como naturalista, procurou identificar entre os corpos celestes aquele que, pela frequência com que foi invocado e grau de importância atribuído, ocupasse o papel central em diversas mitologias. Assim, vários estudos do fim do século XIX e início do século XX apontaram diferentes astros ou fenômenos da natureza – o Sol, a Lua, a chuva, os ventos, o planeta Vênus, etc. – que pudessem corresponder a esse princípio na construção dos mitos. Uma grande quantidade de autores dedicados a fundamentar suas respectivas posições, lançaram mão de teorias, hipóteses, métodos que pudessem comprovar a primazia de um astro ou força natural na origem das formulações mitológicas antigas.

Outros pensadores optaram por compreender os mitos como o registro fabuloso de acontecimentos históricos. Para eles, portanto, as narrativas da tradição tiveram origem em uma realidade antiga e ganharam dimensões fantásticas com o passar do tempo.

¹ JABOUILLE, Victor. *Do mythos ao mito: uma introdução à problemática da mitologia*. Lisboa: Cosmos, 1993. p. 16

Uma abordagem bastante inovadora nas reflexões sobre o mito foi apresentada por Edward Bunnett Tylor, um antropólogo inglês que, na segunda metade do século XIX, agregou elementos do evolucionismo e da religiosidade para interpretar as narrativas míticas. Essa teoria, conhecida como animismo, procurou posicionar as mitologias como a manifestação de um fenômeno religioso (que será rechaçado no fim do século XIX por razões que serão discutidas adiante). Sendo relacionado com a religiosidade, o estudo da mitologia envolvia também questões concretas como o culto, o símbolo, o ritual, etc. Essa ênfase no mito como parte da religião gerou novas discussões para uma outra linha de pensamento que se engendrou a partir das conexões entre mito e ritual. E, ainda no fim do século XIX, foram estabelecidos mais sistemas explicativos para a mitologia que se propagaram através de interpretações psicológicas, com Freud, em primeiro lugar, e com Jung num momento posterior.

Com efeito, a “ciência dos mitos”, embora não tenha se cristalizado como saber autônomo (“Ninguém é formado em Mitologia”²), engloba e é tema de estudo em várias áreas do conhecimento: na antropologia, na psicologia, na filosofia, na história das religiões ou mesmo na lingüística e na literatura. A maior parte dessas explicações procura estabelecer modelos abrangentes que tentam abarcar o todo; tarefa um tanto penosa e na maioria das vezes ineficiente:

Eles [os sistematizadores] encaram a questão de forma decididamente monística (estão sempre propensos ao sofisma *pars pro toto* [grifo do autor], - a hipóstase que transforma o método num absoluto - e a outros erros de lógica que aparecem em manuais de ensino) e evitam olhar para as exceções e anomalias que chamarão a atenção do próximo pesquisador, ou do seguinte. Contudo, seus discernimentos iniciais são geniais.³

Esse trabalho não se propõe fazer um mapeamento rigoroso das idéias que surgiram para a interpretação e origem dos mitos em sociedades antigas. Mesmo porque, cada uma dessas correntes, com seus autores clássicos, fomentaram o surgimento de outras idéias que, por sua vez, se cristalizaram e fundaram novos sistemas teóricos. Assim, uma discussão profunda sobre o processo histórico em que se organizou o pensamento contemporâneo no estudo dos mitos é uma empreitada que exige um espaço maior, até porque a mitologia é um tema que suscita a curiosidade e o debate desde a Grécia clássica, com Homero, Platão, Heródoto e Tucídides (citando apenas alguns dos mais conhecidos), passando por autores do medievo (marcados pelo

² RUTHVEN, K.K. *O mito*. São Paulo : Perspectiva, 1997. p.15

³ *Ibid.*, p.14.

evemerismo, que buscou revelar as verdades sagradas do Cristianismo em contraposição ao paganismo da Antigüidade), pelos pensadores iluministas e pelas primeiras sistematizações acadêmicas (com cátedras específicas para o estudo do mito) do século XIX.

Embora os discursos sobre a mitologia tenham sido apresentados sob enfoques diferentes no decorrer de um longo processo que proporcionou a paulatina cristalização do conhecimento acerca dos mitos antigos, foi sobretudo o século XIX que deixou suas marcas mais profundas. Primeiro, porque institucionalizou a mitologia enquanto objeto acadêmico de investigação através das escolas européias de estudos comparativos, que encontraram na filologia seus mais importantes argumentos. É, segundo, porque foram os modelos explicativos dessas instituições que solidificaram uma relação muito próxima entre mito e fantasia, gerando a disseminação (e até deturpação) do conceito no uso corriqueiro da palavra. De fato, o termo mito é frequentemente empregado para designar uma falsa idéia sobre determinado assunto ou para supervalorizar a personalidade de ídolos contemporâneos.

De um modo geral, as escolas do século XIX que procuraram conhecer e analisar a gênese dos mitos que povoaram o pensamento do homem antigo contribuíram para a distorção (por vezes, abusiva) das mitologias arcaicas. Em maior ou menor grau, os pesquisadores desse período definiram a “ciência dos mitos” como uma disciplina que explicasse a origem das histórias e aventuras selvagens, infames e absurdas⁴ que povoaram o imaginário e a literatura das pessoas na Antigüidade, onde os deuses eram canibais, adúlteros, assassinos, cruéis e incestuosos.

A mitologia é, assim, revestida por uma atmosfera fantasiosa, vista como o resultado de fatos imaginários sobrepostos à realidade histórica dos antigos. Herança da Razão iluminista, o conhecimento sobre as narrativas mitológicas residia não na interpretação de seu conteúdo, mas numa investigação sobre as origens de seu enredo: “... não há por que interpretar a fábula ou a mitologia. Só o que merece interpretação é a origem que revela a natureza errônea da fábula e sua futilidade, infantil (...) ou perversa...”⁵

As explicações para a origem de tais narrativas aparecem com um forte acento evolucionista:

⁴ DETIENNE, Marcel. *A invenção da mitologia*. 2.ed. Brasília: UnB, 1998. p.17

⁵ Ibid.: p. 24.

São produtos toscos do espírito humano primitivo que podem, atualmente, ser explicados como parte de um estágio da sociedade e da inteligência humanas, no qual fatos que nos parecem irracionais e extraordinários são então aceitos como acontecimentos normais ou evidências imediatas. Nas civilizações mais adiantadas, os mitos acabaram se fossilizando sob a forma de superstição – *resquícios* [grifo do autor] que tanto podem ser rejeitados como absurdas mentiras, quanto aceitos pela história.⁶

Tais pressupostos, ao mesmo tempo em que encontravam a chave para solucionar os problemas referentes ao surgimento das mitologias, esvaziaram a tal ponto o sentido do mito que acabaram pondo em risco a própria religião como um todo. Pois os deuses antigos, apesar de fazerem parte da religiosidade de uma determinada civilização (na qual se reconhecem cultos e sinais característicos de um sistema religioso), são os mesmos deuses que aparecem travestidos pela roupagem “infame” das crueldades mais grotescas.

A saída para esse dilema, já no fim do século XIX e início do XX, foi distinguir mitologia de religião. “Não se pode [mais] confundir a apreensão de Zeus como deus absoluto e as histórias imorais que circulam a seu respeito”⁷. Com efeito, o que propunham esses autores é que o sentimento religioso nunca foi inexistente na Grécia, mas com frequência a mitologia confundiu e obscureceu suas divindades⁸. Entretanto, não foi tão simples estabelecer os campos distintos em que ora dominava a religião, ora a mitologia, até porque os próprios antigos não diferenciaram claramente o sagrado do profano ou o religioso do não religioso. O ajuste, garantido pelo critério moral, ressoa hoje, mais de 50 anos após a fundação de uma antropologia relativista, como um desvio que tende a padronizar atitudes e impor comportamentos. “Quando se fala na existência de um grande ser, justo e bom, que tudo faz e não morre, não há dúvida de que estamos no domínio da religião. Se, ao contrário, a razão é aviltada e o senso de moral se escandaliza, trata-se de mitologia”⁹.

A mitologia continuará durante o século XX a inspirar curiosidade científica, sedimentando cada vez mais seu campo epistemológico.

Esse breve panorama aqui exposto exemplifica como se forjou uma noção reducionista que imperou sobre as primeiras tentativas de análise da mitologia. Noção essa que tem suas raízes nos séculos XVII e XVIII com os primórdios de um saber científico que repudiou o mito (pela sua pseudo-irracionalidade) e sua importância.

⁶ Ibid., p. 35.

⁷ Ibid., p. 37.

⁸ Id.

⁹ Ibid., p. 39.

simbólica. Uma idéia que se solidificou com força suficiente para permanecer até os dias atuais no discurso do senso comum. Academicamente, novas possibilidades interpretativas foram lançadas, incluindo aqueles que, como Gaston Bachelard, aproximaram os dois lados de um mesmo conhecimento: a razão e a imaginação (ou a imagem em ação)¹⁰. Mas a concepção da mitologia enquanto narrativa puramente fantasiosa continua sendo expressada nas entrelinhas de muitos pensadores contemporâneos. Furio Jesi¹¹, por exemplo, defende que por sua origem etimológica, a palavra mitologia é uma contradição, pois foi construída a partir de dois termos antagônicos entre si: o *logos* e o *mythos*. Essa forma de entendimento esvazia as possibilidades de análise dos mitos porque impede ver as narrativas antigas através de suas dimensões internas, de seu conhecimento intrínseco e do saber próprio que lhes caracteriza.

2.2 UMA POSSÍVEL DEFINIÇÃO DO MITO

Quaisquer que sejam as divergências nas variadas abordagens para o estudo do mito, um de seus problemas mais gerais, que pode mais ou menos ser reconhecido nas diferentes linhas interpretativas, diz respeito à sua definição. De fato, poucos autores conseguiram conceituar o mito de forma a contemplar todos os seus aspectos plenamente. Talvez porque ele mesmo não se permita escravizar por regras de análise, talvez porque eles, os mitos, “signifiquem simplesmente o que dizem”¹². O mito “resiste a tudo, fazendo no fundo com que suas interpretações sejam, quase sempre, matéria-prima para novos mitos”¹³. Ele se constitui como um modo complexo de expressão cultural, que pode ser analisado e interpretado sob perspectivas múltiplas e variadas. Desse modo, esse trabalho propõe, dentre as várias possibilidades teóricas, delinear o esboço de um significado para o entendimento do mito, levando em conta os aspectos mais relevantes de algumas teses e hipóteses discutidas por estudiosos e especialistas do mundo antigo.

Com efeito, já a partir da década de 80 do século XX d.C., as ciências humanas passaram pela então chamada “crise dos paradigmas”, determinando o abandono de modelos explicativos rígidos e favorecendo o trânsito entre diferentes formas de análise.

¹⁰ Cf. JABOUILLE, Victor. *Iniciação à ciência dos mitos*. Lisboa : Editorial Inquérito, 1994. p. 28-29.

¹¹ JESI, Furio. *O mito*. Lisboa : Presença, 1977. p. 9 et. seq.

¹² RUTHVEN, op. cit., p.14.

¹³ ROCHA, Everardo P.G. *O que é mito*. São Paulo : Brasiliense, 1981. p.181.

Isso impulsionou uma flexibilidade teórica que muito colaborou para que os novos trabalhos fossem concebidos com interpretações teóricas plurais, gerando conclusões amplificadas. Do mesmo modo, esse estudo procura dialogar com os diferentes campos epistemológicos que, em maior ou menor grau, contribuíram para o surgimento de um discurso (ou discursos) sobre o mito. Embora não se procure recorrer a uma especificidade teórica (justamente para que se diminua o risco de minimizar e tabular as dimensões do sagrado a partir de referenciais que, por sugerir modelos explicativos fechados, acabam restringindo uma abordagem originalmente ampla), os principais autores aqui apresentados (Eliade, Campbell, Bachelard) acabam sugerindo uma tendência de caráter simbolista para o estudo do mito.

São os textos gregos antigos que fornecem as primeiras indicações para uma possibilidade de definição do mito, embora eles mesmos não apresentem homogeneidade no emprego do vocábulo¹⁴ (ora concebido como “um veículo de afirmações falsas”¹⁵, ora como a “encarnação antropomórfica da verdade”¹⁶). Contudo, muito antes de filósofos como Platão e Aristóteles terem procurado compreender a essência dos mitos e traçar considerações sobre eles, é sobretudo nos textos homéricos, a *Iliada* e a *Odisséia*, que a palavra surge com dois sentidos fundamentais: como discurso (coisa dita) e narrativa (história)¹⁷. “O vocábulo surge na *Iliada* como a palavra narrada (na *Odisséia* juntamente com o substantivo *epos*¹⁸) e também, na *Odisséia*, como história/narrativa [grifos do autor]”¹⁹.

Esses dois sentidos iniciais permitem uma primeira caracterização do mito: um discurso público narrado. Uma história que é contada (ou, em muitos casos, cantada) e repassada de geração em geração até que, em determinado momento, se cristaliza através do registro escrito com uma versão mais ou menos definitiva para uma dada civilização. O mito é, portanto, uma narrativa pública, reconhecida, aceita e institucionalizada pela coletividade: “não é assunto pessoal de alguém, mas de um grupo”²⁰. Sua autoria original é anônima (“Não procurem o texto original, *porque ele*

¹⁴ Cf. GINZBURG, Carlo. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo : Companhia das Letras, 2001. p. 42-84.

¹⁵ *Ibid.*, p. 46.

¹⁶ *Ibid.*, p.62.

¹⁷ JABOUILLE, *Iniciação à ciência...*, p. 25.

¹⁸ Na obra *Iniciação à ciência do mito*, Victor Jabouille traduz *epos* como público (discurso público).

¹⁹ JABOUILLE, *Do mythos ao mito...*, p. 17.

²⁰ DABEZIES, André. Mitos primitivos a mitos literários. In: BRUNEL, Pierre (org.). *Dicionário de mitos literários*. Prefácio à edição brasileira Nicolau Sevcenko. 2.ed. Brasília : UnB Editora José Olympio, 1998. p.731.

não existe.”[grifos do autor]²¹), pois encontra sua força criativa não num indivíduo, mas no imaginário coletivo e é também por ele modificada. E, embora tenha um certo acabamento final quando uma de suas versões é escrita, sua maleabilidade permanece. O mito é mutante, dinâmico, porque expressa as metamorfoses que o imaginário humano consegue criar. Ainda que haja uma estagnação momentânea de suas imagens e símbolos com o registro escrito, as criações míticas da humanidade continuam em movimento. E mais, sua linguagem simbólica não representa uma realidade crua; antes, está permeada de valores codificados, cifras, mensagens subentendidas que variam de acordo com o contexto histórico.

... o mito processa experiências e sensações, consolida paradigmas de compreensão do universo e os oferece como modelos de comportamento. Longe de estar desencarnada, como epifenômeno face ao social, a narrativa mitológica constrói representações que são, a um só tempo, produto e vetor das relações entre os homens.²²

O sentido mais interno do mito parece ser o de informar uma situação humana, expressando uma maneira própria de compreender o universo e a inserção do homem no conjunto social em que se encontra. O mito representa, portanto, “tudo aquilo que *dá sentido e valor ao homem existente, tudo aquilo que o expressa* [sem grifos no original]”²³. Assim, por estar relacionado à uma imagem que é compartilhada, o mito fornece certos símbolos paradigmáticos, estruturas comuns de pensamento que fundam ações exemplares. Desse modo, as histórias míticas pressupõem padrões simbólicos que norteiam as atividades humanas, quer se propague nas funções do cotidiano (práticas medicinais, ritos ligados ao casamento, ao nascimento e à morte) quer se relacione às cerimônias especiais da comunidade (ritos de Ano Novo, festas da colheita, homenagens aos deuses)²⁴. É, portanto, pela experiência com o sagrado, pelo encontro com o mundo transcendente através da rememoração de histórias que tiveram seu lugar numa época remota, que surgem as realidades do presente. Isso vale para qualquer manifestação humana que tenha sido representada sob a forma de narrativas míticas: o surgimento de uma instituição, de uma certa ordem social, de um hábito ou

²¹ DETIENNE, op. cit., p.77.

²² REDE, Marcclo. *Gilgamesh – religião e mito entre os mesopotâmicos*. In: ANTUNES FILHO. *Gilgamesh (Adaptação teatral)*. São Paulo : Veredas. 1999. p. 97.

²³ *Ib.*, p.734

²⁴ É necessário salientar que essa divisão entre o cotidiano e o excepcional não deve ser compreendida de forma tão simples, pois constituem aspectos muito embaralhados na vida do homem antigo. Ele mesmo não parece ter imposto tais linhas divisórias. Aqui, essa fronteira é apresentada apenas para possibilitar uma análise didática.

comportamento. Nesse sentido, é possível dizer que as mitologias informam a **fundação** de um mundo, porque explicam ou justificam uma situação existente²⁵.

A seguinte definição, proposta por Victor Jabouille, comporta alguns dos princípios discutidos até agora:

O mito é uma narrativa (com ação e personagens memoráveis), cujo autor não é identificável, (porque pertence ao patrimônio cultural coletivo), que tem como tema o fundo lendário, étnico e imaginário, (com base na tradição) e, que, ao ser geralmente aceite (sic), se integra num sistema, na maior parte dos casos, religioso, e, muitas vezes sob forma literária (oral ou escrita), agrupa-se e constitui-se em *mitologia* [grifo do autor]. (...) Parece-nos – e queremos desde já afirma-lo (sic) – que precisamente por utilizar material imaginário coletivo e tradicional, o MITO tem, também, na sua origem, um sentido profundo – de explicação, de justificação, de transmissão do saber ...²⁶

Cabe, nesse momento, apontar algumas questões referentes ao uso político do mito, naquilo que se refere às relações de poder. Ora, se o mito é um discurso sujeito a modificações constantes segundo as exigências do momento histórico em que é rememorado, é possível dizer que suas variações dependem dos interesses conjunturais que estão se propagando no interior da sociedade.

Todo mito literário é suscetível de variar em função das conjunturas políticas, sociais e econômicas e até mesmo dos problemas espirituais de uma coletividade, que não são necessariamente idênticos nas diferentes etapas de sua história.²⁷

E assim, ele é retomado e vivificado sob novas roupagens. Pode, por um lado, ter sido registrado em diversas versões com omissões e acréscimos (é o caso das diferentes cópias encontradas que versam sobre um núcleo mítico comum em épocas variadas com as peculiaridades que caracterizam cada uma das histórias) e, por outro lado, pode ter recebido essas múltiplas variações já muito antes de se ter cristalizado sob a forma escrita. No entanto, essas duas proposições não parecem ser excludentes entre si: na verdade, é muito provável que tenham ocorrido modificações (deliberadas ou não) no texto mítico em ambas as circunstâncias acima apontadas, ou seja, no momento em que seu enredo era transmitido oralmente e quando suas histórias se solidificaram através da escrita. O mito é portanto entendido como uma história viva que interage no mundo humano por meio de cifras, cuja tradução e leitura de seus símbolos revelam as

²⁵ A idéia de que o mito é um sistema, na maior parte dos casos, cosmogônico, isto é, informam a origem, revelam uma criação, foi muito desenvolvida por Mircea Eliade nos seus estudos de história das religiões.

²⁶ JABOUILLE, Iniciação à ciência..., p. 36-37.

²⁷ FERRIER-CAVENIÈRE, Nicole. Figuras históricas e figuras míticas. In: BRUNEL, op. cit., p. 387.

linguagens mágico-religiosas das imagens que fundam as mais significativas atividades do homem. Destarte, mito pode ser compreendido como uma representação de mundo, um símbolo impregnado de valores histórico-culturais.

Aqui, o conceito de representação assume pelo menos duas dimensões entrelaçadas. Segundo Carlo Ginzburg²⁸, as imagens representativas contêm tanto a ausência, porque substituem uma realidade distante, quanto a presença, pois ao evocá-las, afirmam sua existência. “Por um lado, a ‘representação’ faz as vezes da realidade representada e, portanto, evoca a ausência; por outro, torna visível a realidade representada e, portanto, sugere a presença”²⁹. Embora possam parecer duas formas de expressão distintas, as imagens contidas no campo simbólico dos mitos acionam ambos os mecanismos: são códigos porque dão forma a um conteúdo ausente e são mensagens na medida em que aproximam e ratificam a mesma realidade. Essas duas facetas que envolvem o sentido do termo representação (ausência/presença) são obviamente complementares e estão, em certa medida, associadas à forma como as diferentes sociedades em seus mais variados desenvolvimentos históricos produziram e encarnaram seus simbolismos.

Meu computador me proporcionou uma revelação sobre a mitologia. Você compra um determinado programa e ali está todo um conjunto de sinais que conduzem à realização do seu objetivo. Se você começa tateando com sinais que pertencem a outro sistema de programas, a coisa simplesmente não funciona. É o que acontece na mitologia: ao se defrontar com uma mitologia em que a metáfora para o mistério é o pai, você terá um conjunto de sinais diferentes do que teria se a metáfora para a sabedoria e o mistério do mundo fosse a mãe. E ambas são metáforas perfeitamente adequadas. (...) É preciso entender que cada religião é uma espécie de programa com seu conjunto próprio de sinais, que funcionam”³⁰

Sendo históricos, isto é, situados no tempo, os sinais que caracterizam a forma como as civilizações representaram seu *modus vivendi*, muitas vezes através de seus mitos, são também objetos de análises conjunturais. O que se propõe nesse trabalho é analisar a manifestação de um simbolismo (a água) que se expressa por meio da narrativa ninivita do Épico de Gilgamesh. Para isso, é necessário compreender que ao simbolismo aquático, assim como a outros elementos da natureza, somam-se todas as referências que a sociedade do período construiu em torno de si nas expressões simbólicas de seu próprio universo. Desse modo, decorre que, embora esse estudo se

²⁸ GINZBURG, op. cit., p. 85-103.

²⁹ Ibid., p. 85.

³⁰ CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990. p. 21

proponha traçar algumas considerações sobre as representações mágicas da sacralidade da água, não se pode perder de vista que para cada civilização os simbolismos tendem a ser um conjunto próprio de metáforas, de representações:

Os temas imaginários (...) podem ser universais, intemporais, enraizados nas estruturas da imaginação humana; mas o sentido de cada um deles também pode ser muito diferente, conforme os homens e as sociedades e conforme sua situação em um dado momento. Por essa razão é que a interpretação do símbolo, (...) deve inspirar-se não apenas na figura, mas em seu movimento, em seu meio cultural e em seu papel particular *hic et nunc*. [grifo original do autor]³¹

Apesar das variações com que os símbolos se manifestaram a partir da cultura e das condições históricas que envolveram as sociedades antigas, é viável caracterizar seus pontos em comum na busca por uma universalidade simbólica do mito.

Os símbolos são especificamente as portas que permitem o acesso ao mundo da cultura humana, não por apenas reproduzirem uma imagem; mas no sentido de que “cada uma delas gera e parteja seu próprio mundo significativo”³². A função simbólica pode ser definida como uma

mediação que informa as diferentes modalidades de apreensão do real, quer opere por meio dos signos lingüísticos, das figuras mitológicas e da religião, ou dos conceitos do conhecimento científico. (...) [Cassirer] designa assim por “forma simbólica” todas as categorias e todos os processos que constroem (*sic*) o mundo como representação.³³

Desse modo, as formas simbólicas traduzem a realidade, na medida em que possibilitam a captação e visibilidade do real. São também universais, na medida que “tudo tem um nome” (uma representação), e flexíveis, pois expressam inúmeros significados, representam diversos valores.

³¹ CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain et al., op. cit., p. xv.

³² Ibid., p. 22.

³³ CHARTIER, Roger. **A história cultural; entre práticas e representações**. Rio de Janeiro : Bertrand do Brasil, 1990.

2.3 HIEROFANIAS E AS ÁGUAS SIMBÓLICAS

Uma das questões fundamentais para a compreensão dos valores que permeiam o pensamento antigo diz respeito às relações entre o homem e a natureza. Enquanto as modernas sociedades ocidentais encontraram as mais diversas explicações para interpretar os fenômenos da natureza com base na lógica cientificista, as civilizações arcaicas buscaram uma experimentação mágico-religiosa para elaborar suas concepções acerca das forças naturais.

De fato, um dos primeiros pressupostos que permitem compreender o modo como o homem antigo se comunicou com a natureza e expressou os múltiplos aspectos envolvidos nessa relação é que para ele as forças naturais manifestavam e carregavam um profundo valor religioso: “a Natureza nunca é exclusivamente natural”³⁴. Os elementos do universo (o sol, a lua, a Terra, as chuvas, os rios, os ventos, as flores, as plantas e o próprio homem) tiveram uma origem divina, foram concebidos pelos deuses, portanto foram dotados primordialmente de um poder supranatural. É desse modo que o homem antigo percebeu a natureza a partir das epifanias que a sua condição histórica e cultural permitiu: uma árvore ou um rio não fazia parte de um conjunto de conceitos físicos, mas demonstrava a força de uma revelação sagrada. Precisamente por ter sido criada pelos deuses, a natureza continha em si uma potência divina capaz de manifestações a todo instante.

Se, por um lado, o sobrenatural agia através dos fenômenos da Natureza concedendo um ambiente propício ao aparecimento e à manutenção da vida (a água dos rios, as colheitas, o sol, etc.), por outro, essas mesmas forças nem sempre se mostraram em uma relação amistosa com os homens (as cheias irregulares dos rios, inundações, pestes, conjunções astrais de maus agouros, etc.). Em muitos momentos dessa relação, as sociedades adotaram uma postura terminantemente defensiva que exigiria daqueles homens um constante esforço para apaziguar os designios de deuses “temperamentais”. A interferência humana sobre as forças naturais, processada por meio de preces, hinos, oferendas, festividades, rituais, etc., era uma constante necessidade preventiva, pois estabelecia uma convivência mais tranqüila com o divino. A ira dos deuses deveria ser sempre arrefecida e nisso identifica-se uma religiosidade baseada na submissão do

³⁴ ELIADE. *O sagrado e o profano...* p. 99.

homem para com os deuses. É o que Rudolf Otto³⁵ chama de *mysterium tremendum* ou o mistério que faz tremer.

[Dos deuses] evita-se a proximidade íntima, guarda-se a distância que exige sua elevada posição, como a da estrela que, na escrita cuneiforme, acompanha seus nomes, fazendo as vezes de um determinativo gramatical. Uma das características salientes das deidades é, justamente, o brilhante esplendor que delas emana, intenso a ponto de oprimir, constranger. (...) As idéias acerca do caráter dos deuses operam um divórcio profundo entre eles e os homens, culminando na mortalidade destes, como traço distintivo por excelência.³⁶

Nesse contexto, a religião cumpria com a função de estabelecer uma certa organização cósmica (uma forma de conceder ordem à possibilidade de uma situação caótica), sobretudo através de narrativas míticas que reatualizavam periodicamente o presente ao repetir os gestos cosmogônicos primordiais na perfeição em que o mundo fora criado pelas divindades primevas³⁷. Segundo Mircea Eliade³⁸, esse aspecto do mito que traduz uma religiosidade por excelência, representa a forma como as sociedades arcaicas puderam evitar (ou, pelo menos, postergar) a degeneração do mundo e das relações entre o homem e seu universo.

Outro ponto de fundamental importância é fato de que a religião na Antigüidade constituía o princípio de toda organização social. No sagrado repousava a maioria das funções da sociedade “em dimensões que, na atualidade, aparecem separadas entre si e institucionalizadas individualmente: filosofia, política, economia, ética, direito etc.”³⁹. Nesse sentido, as sociedades tradicionais não apresentaram uma distinção clara entre o mundo do sagrado (entendendo este como o espaço transcendente, onde a natureza ocupa papel central) e o mundo profano (aquele que expressa as atividades concretas da vida prática). Essa integração de valores divinos e humanos constituía uma visão de mundo global na forma como construíam no imaginário a realidade em que lhes cabia viver e agir. Assim, os valores sociais são traduzidos conforme um sistema unívoco de imagens e símbolos que tecem os “estilos culturais” daquelas civilizações. Em sociedades arcaicas a

³⁵ OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Lisboa : Edições 70, 1992. p.21-34.

³⁶ REDE, op. cit., p.98-99.

³⁷ Cf. ELIADE, *Aspectos do mito*. p.12-24.

³⁸ Id.

³⁹ CARDOSO, Ciro Flamarion. *Deuses, múmias e ziggurats: uma comparação das religiões do Egito e da Mesopotâmia*. Porto Alegre : Edipucrs, 1999. p. 13.

antropomorfização da natureza e a naturalização da convivência humana (na magia) criam uma totalidade de semelhanças e correspondências: nada é tão diferente que não possa estar numa relação universal recíproca; tudo está ligado a tudo de modo evidente. Pesquisando sistematicamente todas as possibilidades do confronto analógico de cultura e natureza, o pensamento (mítico) constrói um gigantesco jogo de espelhos, no qual a imagem recíproca do homem e do mundo se refletem até o infinito, cindindo-se e recompondo-se continuamente no prisma das relações entre natureza e cultura.⁴⁰

Em função dessa integração entre o divino e o humano, da presença constante de forças sobrenaturais nas atividades do homem, o mundo antigo permaneceu rodeado por todos os tipos de perigos visíveis e invisíveis. Assim como o sagrado se manifestava por meio de sinais misteriosos e interferia (beneficamente ou não) nas ações humanas, a convocação periódica das forças da natureza constituiu uma possibilidade de defesa e comunhão com o *mysterium tremendum*. Assim, em suas origens, os sistemas religiosos sustentavam a visão de um mundo integrado, onde a distinção entre o sagrado e o profano não aparecia com a ênfase que a modernidade solidificou. Nos dias atuais, a religião é encarada como uma esfera adjacente em relação ao todo da ordem social: é um entre os outros elementos da sociedade.

Não cabe aqui, no entanto, insistir sobre as notáveis disparidades existentes no funcionamento de sociedades antigas e modernas. Essas comparações apenas elucidam o fato de que uma análise histórica da Antiguidade muitas vezes depende (e, na maioria dos casos, exige) que os conceitos modernos sobre o mundo sejam considerados no seu próprio universo significativo e não transferidos para o entendimento da história antiga. Desse modo, um trabalho que se proponha analisar a história de uma religiosidade não poderia colocar em evidência apenas os processos históricos no meio dos quais se desenvolveu a religião. É preciso antes, compreender em que medida uma certa cultura manifestou suas concepções religiosas.

Com efeito, os sistemas religiosos antigos consubstanciaram as sociedades, consolidaram as associações humanas partindo de seus núcleos mais primários (as famílias) até as complexas instituições sociais. Nas formas concretas da vida prática ou nas abstrações do pensamento se delineava um tipo de experiência transcendente. Submersas numa atmosfera eminentemente religiosa, as realidades do homem antigo eram reveladas por meio do sagrado. A essa constante manifestação da sacralidade,

⁴⁰ HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo : Brasiliense, 1983. p. 82.

Mircea Eliade⁴¹ desenvolve o conceito de hierofania, que pode tanto se referir às formas materiais que sustentavam a vida física e visível do homem, quanto estar relacionada às estruturas mentais que organizavam e circunscreviam as relações humanas.

A sacralização dos elementos naturais pode ter tido origem sob várias circunstâncias: é provável que, dependente do meio geográfico e observador de uma natureza expressiva (o nascer e o pôr do sol, os ciclos da lua, as tempestades, a fluidez dos rios, o caminho dos ventos, o nascer das plantas, etc.), o homem arcaico tenha atribuído poderes mágicos e extraterrenos ao Cosmos. E é possível também que diante da falta de uma compreensão formal do mundo, a humanidade antiga tenha elaborado suas primeiras interpretações religiosas. Contudo, o objetivo desse estudo não é responder à incansável questão sobre a origem da religiosidade humana, mas apenas informar que existiu, no interior das sociedades arcaicas, uma sacralização da natureza e que as hierofanias dos fenômenos cósmicos tiveram expressões simbólicas, muitas das quais traduzidas sob a forma de narrativas míticas. Esse trabalho propõe particularmente a análise de algumas imagens referentes à sacralização da natureza e, em especial, à manifestação da sacralidade da água, nos simbolismos intrínsecos que os constitui. Outros símbolos estão associados às representações míticas da água, como aqueles concernentes à terra e à fertilidade, mesmo porque a experiência mágico-religiosa da Antiguidade não “recortou” o sagrado; ao contrário, concebeu o Cosmos numa totalidade de relações. Na medida do possível, as outras hierofanias cósmicas são apontadas e inseridas como parte da investigação histórica, mas não constituem o eixo central da análise.

Antes de tudo, é necessário reconhecer que o pensamento simbólico é polivalente, ou seja, se expressa por meio de um grande conjunto de significações. “Traduzir uma Imagem na sua terminologia concreta, reduzindo-a a um único dos seus planos referenciais, é pior que mutilá-la, é aniquilá-la, anulá-la como instrumento de conhecimento”⁴². Assim, muitas representações podem ser avistadas no simbolismo aquático e a abordagem sob esse ou aquele aspecto dependerá da forma como as sociedades absorveram e re-significaram a imaginação de tal matéria. As águas podem ter uma simbologia que referencie o amor ou a morte, a pureza ou a violência, a maternidade ou a sexualidade feminina, etc.⁴³. Aqui nos interessa especialmente a

⁴¹ ELIADE. *O sagrado e o profano...*, p. 17 et seq.

⁴² ELIADE. *Mircea. Imagens e símbolos*, São Paulo : Martins Fontes, 1996. p.12.

⁴³ Cf. BACHELARD. *op. cit.*, *passim*.

hierofania da água que teve expressão na versão ninivita do Épico de Gilgamesh, documento mesopotâmico da época cassita (entre os séculos XVI e XI a.C.). Não significa, contudo, que as significações da água nesse texto e período não encontrem correspondências simbólicas em outras narrativas, quer sejam da própria história cultural mesopotâmica ou de civilizações distintas.

A valorização religiosa que a água recebeu na narrativa epopéica de Gilgamesh⁴⁴ apresenta dois significados fundamentais: é a marca da morte, do esgotamento último da existência e o surgimento da vida, um renascer profundo (porque simbólico) para outras dimensões vitais. A hierofania da água supõe, assim, duas manifestações que, ao mesmo tempo em que parecem antagônicas, são complementares do ponto de vista simbólico: carregam num só momento as imagens da dissolução e da recomposição. Nas águas desaparecem as formas originais enquanto criam outras figuras, fertilizadas, renovadas e purificadas. A própria imagem física da água, com sua fluidez incapaz de adquirir um aspecto formal (no seu estado líquido), preconiza a dissolução do mundo. Possibilita, por outro lado, a reconstituição das formas, por meio da irrupção de uma nova existência.

... a imersão na água simboliza a regressão ao pré-formal, a reintegração no modo indiferenciado da preexistência. A emersão repete o gesto cosmogônico da manifestação formal; a imersão equivale a uma dissolução das formas. É por isso que o simbolismo das Águas implica tanto a Morte como o Renascimento. O contato com a água supõe sempre uma regeneração: de um lado, porque a dissolução é seguida de um "novo nascimento"; de outro, porque a imersão fertiliza e multiplica o potencial da vida. (...) a imersão nas Águas equivale não a uma extinção definitiva, mas a uma reintegração passageira no indistinto, seguida de uma nova criação, de uma nova vida ou de um homem novo, segundo se trate de um momento cósmico, biológico ou soteriológico.⁴⁵

Essas características associam-se ao simbolismo da purificação, onde o rito sacramental do batismo encontra o melhor e mais evidente exemplo. Quando um homem aceita cumprir os desígnios de uma certa religião, sua iniciação é promovida pela imersão nas águas, ocorrendo uma ruptura na sua vida. Esse homem torna-se outro: um ser regenerado, liberto dos pecados que a vida anterior ao batismo havia lhe proporcionado. As águas possibilitam que os pecados sejam lavados e extirpados do

⁴⁴ Objetivando alcançar uma estrutura textual de melhor compreensão, optamos por apresentar a análise da simbologia aquática dentro do Épico de Gilgamesh no capítulo seguinte, onde a ênfase central situa-se em discutir como se manifestou a sacralidade da água em alguns trechos da narrativa mítica.

⁴⁵ ELIADE, *Imagens e Símbolos*, p. 151-152.

interior humano para que esse homem novo possa compartilhar do sagrado ao recuperar sua semelhança com Deus.

É evidente que a liturgia do batismo nas águas diz respeito principalmente às religiões calcadas no Cristianismo. Contudo, levando em consideração os ritos funerários indianos que preconizam a imersão do cadáver no rio Ganges, percebemos que a dualidade morte/renascimento permanece presente no simbolismo aquático mesmo em crenças não cristãs. O morto tem sua alma purificada para o encontro com o sagrado: uma nova existência para ele é garantida pela libertação e purificação através das águas.

Do ponto de vista sapiencial, as histórias diluvianas também clarificam o simbolismo aquático. As chuvas torrenciais são enviadas por Deus (ou pelos deuses, no caso dos dilúvios das religiões politeístas) para extirpar uma humanidade corrompida e fazer surgir uma nova. Aqui, a morte iniciatória também cumpre com a função simbólica da destruição de um *status quo* nefasto para o surgimento de uma condição humana recuperada.

As imagens míticas da água não estão mergulhadas exclusivamente em uma atmosfera simbólica, mas as expressões do sagrado (dentro do conjunto de representações que o imaginário humano criou) são dotadas de uma materialidade.

Para que um devancio tenha prosseguimento com bastante constância para resultar em uma obra escrita, para que não seja simplesmente a disponibilidade de uma hora fugaz, é preciso que ele encontre sua *matéria* [grifo do autor], é preciso que um elemento material lhe dê sua própria substância, sua própria regra, sua poética específica.⁴⁶

Signo e significado são elementos comuns na interpretação do mundo que o homem propôs a si mesmo. Não há, portanto, imagens subjetivas que não tenham um correspondente material no universo dos objetos visuais. E a relação é recíproca: os objetos materiais do mundo suscitam a formação de significados simbólicos. Uma porta, por exemplo, não contém em si a idéia de porta (poderia ter uma infinidade de outros nomes inclusive), mas contém a representação daquilo que o imaginário humano concretizou, tanto para designar uma função simples do cotidiano (abrir e fechar o acesso aos cômodos de uma casa) como para ampliar seu sentido mais profundo (a entrada ritual a um espaço transcendente do numinoso). “Não há imagens como representações visuais que não tenham surgido de imagens na mente daqueles que as

⁴⁶ BACHELARD: op. cit., p. 4.

Algumas hipóteses acerca da viabilidade de compreender a narrativa mesopotâmica sobre Gilgamesh do ponto de vista mítico foram levantadas por Mircea Eliade na sua história das idéias e crenças religiosas¹⁵. A base do pensamento de Eliade apresenta o mito como uma narrativa de fundação, isto é,

... conta como, graças aos feitos dos Seres Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, quer seja a realidade total, o Cosmos, quer apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É, portanto, a narração de uma 'criação': descreve-se como uma coisa foi produzida, como começou a *existir* [grifo do autor]¹⁶

Assim, segundo Eliade, o mito transmite mensagens exemplares que funcionam como modelos trans-humanos para as atividades do homem no mundo. Da mesma maneira, é possível reconhecer, no Gilgamesh épico, uma gênese, a fundação de uma realidade ao proclamar a “precariedade da condição humana, a impossibilidade – até mesmo para um herói – de adquirir a imortalidade”¹⁷. É um texto mítico porque sugere um ensinamento, transmite um saber, ao explicar ou justificar uma situação humana¹⁸. Além disso, apresenta os princípios fundamentais que, segundo Victor Jabouille¹⁹, conceitualiza um discurso mítico: a Epopéia de Gilgamesh caracteriza-se como uma narrativa que teve lugar em uma época remota e de autoria anônima porque forjada no interior de uma coletividade (embora o registro da versão padrão do épico tenha tido uma “autoria”, as histórias narradas têm origem indubitável na tradição: não apenas das outras recensões escritas como também durante o período anterior ao cuneiforme, em que as lendas sobre o grande rei Gilgamesh circulavam oralmente).

¹⁵ ELIADE, *História das crenças...*, p. 104-108.

¹⁶ ELIADE, *Aspectos do mito*, p. 12.

¹⁷ ELIADE, *História das crenças...*, p. 105.

¹⁸ Cf. JABOUILLE, *Iniciação à ciência...*, p. 36-37.

¹⁹ Id.

3.2 AS ÁGUAS DE GILGAMESH: O SIMBOLISMO NO ÉPICO



Figura 12 – deusa do vaso encontrada na sala oficial do palácio de Mari. Utilizada como fonte d'água*

A Epopéia de Gilgamesh se tornou parte de um sistema religioso comum ao expor, por meio da linguagem simbólica, um conjunto de hierofanias cósmicas (a água, a terra, a árvore da vida, o problema da morte, o guardião das florestas, o tema da amizade, a relação com os deuses, etc.) que informam sobre as concepções de mundo que os cassitas (quando se trata especificamente da versão padrão do épico) e as outras populações mesopotâmicas (se compararmos as diferentes recensões da narrativa) expressaram através de sua literatura.

Com efeito, a Epopéia é uma fonte de grande valor para o estudo da história da Antigüidade Oriental. Um texto poético permeado de sentidos implícitos que permitem várias interpretações. Neste trabalho, optamos tratar do simbolismo aquático em três momentos da narrativa: a travessia de Gilgamesh pelas águas da morte, o dilúvio e o retorno do herói para Uruk (embora a água apareça constantemente na Epopéia em muitos outros trechos do poema).

* Figura 12 MARGUERON, op. cit., p. 151.

Após a morte de Enkidu, na tábuas VII, Gilgamesh parte em busca de Utnapishtim, aquele que sobreviveu ao dilúvio, objetivando tornar-se imortal, tal como aquele “Noé mesopotâmico”. Muitos perigos ele enfrenta até que enfim chega à taverna de Siduri, “the tavern keeper, who dwells at the edge of the sea”²¹ / “a taverneira, que habita a beira do mar”. E é justamente esse mar de águas letais (“waters of death”²² / “águas da morte”) que Gilgamesh irá atravessar ao lado de Ur-Shanabi, o barqueiro de Utnapishtim para encontrar o Longinquo²³. Mesmo após muitos avisos sobre os perigos da travessia, Gilgamesh insiste em encontrar Utnapishtim (“If need be, I’ll cross the sea, If not, I’ll roam the steppe.”²⁴ / “Se necessário for, eu atravessarei o mar, se não, eu vagarei as estepes”). A travessia pelas águas da morte presume uma iniciação: há que se ultrapassar os obstáculos para a obtenção do conhecimento. O próprio termo “águas letais” sugere uma morte simbólica que, em essência, é o sentido último de um rito iniciatório ou de passagem: a destruição de uma forma de consciência anterior para a obtenção de uma nova vida, numa dimensão reconstruída. Gilgamesh sai vitorioso não apenas da travessia, mas também de todo seu empreendimento anterior pelas florestas, pelas estepes, pelos oceanos. Simbolicamente, o rei de Uruk está pronto para a metamorfose de tornar-se outro homem, renascido para a imortalidade. Ao se afastar de uma das margens do grande mar letal em direção à morada de Utnapishtim, Gilgamesh parece despir-se não apenas das roupas exteriores (“Gilgamesh tore off his clothes from his body”²⁵ / “Gilgamesh rasgou suas vestes do corpo”), mas também de sua vida anterior. Inicia uma nova etapa para Gilgamesh: a possibilidade de driblar sua finitude como homem, de se tornar um deus. “I have grown afraid of death, so I roam the steppe, (...) Enkidu, my friend whom I loved, is turned clay! Shall I too not lie down like him, And never get up, forever and ever?”²⁶ / Eu cresci com medo da morte, por isso rondo as estepes, (...) Enkidu, meu amigo que eu amava, tornou-se barro! Não deveria eu também residir no mundo inferior como ele, E nunca subir, para sempre e sempre?”. Esse questionamento de Gilgamesh expressa sua ansiedade em não se transformar em barro e habitar o mundo dos mortos. Ele está disposto a tornar-se um conhecedor dos segredos divinos ao se juntar àqueles que não são mortais.

²¹ THE EPIC of Gilgamesh... (FOSTER), p. 72.

²² Ibid., p. 76.

²³ Longinquo é o epíteto de Utnapishtim na Epopéia.

²⁴ THE EPIC... (FOSTER), op. cit., p. 76.

²⁵ Ibid., p. 79.

²⁶ Ibid., p. 81.

Ao encontrar Utnapishtim, Gilgamesh narra sua triste jornada e indaga sobre o mistério da vida eterna: “You then, how did you join the ranks of the gods and find eternal life?”²⁷/ “Como então você juntou-se aos deuses e encontrou a vida eterna?”. Mesmo com as reprovações que Utnapishtim lança sobre as expectativas de imortalidade de Gilgamesh, o herói permanece resolutos em sua busca. Assim, o Longínquo começa a relatar a história do dilúvio que, segundo o texto, havia garantido a Utnapishtim e sua esposa a vida eterna.

I will reveal to you, O Gilgamesh, a secret matter,
 And a mystery of the gods I will tell you
 The city Shuruppak, a city you yourself have knowledge of.
 Which once was set on the [bank] of the Euphrates,
 That aforesaid city was ancient and gods once were within it
 The great gods resolved to send the deluge,
 Their father Anu was sworn,
 The counselor the valiant Enlil,
 Their throne-bearer Ninurta,
 Their canal-officer Ennugi,
 Their leader Ea was sworn with them (...)
 O Man of Shuruppak, son of Ubar-Tutu,
 Wreck house, build boat,
 Forsake possessions and seek life,
 Belongings reject and life save!
 Take aboard the boat seed of all living things.
 The boat you shall build,
 Let her dimensions be measured out:
 Let her width and length be equal,
 Roof her over like the watery depths...²⁸/

Eu revelarei a você, O Gilgamesh, um assunto secreto,
 E um mistério dos deuses eu contarei a você.
 A cidade de Shuruppak, uma cidade que você mesmo conhece.
 Que outrora foi colocada sobre a [margem] do Eufrates,
 Essa referida cidade era antiga e os deuses certa vez estiveram dentro dela.
 Os grandes deuses resolveram enviar o dilúvio,
 Seu pai Anu jurou,
 O valente e conselheiro Enlil, seu mensageiro Ninurta,
 Seu irrigador [trabalhador do canal] Ennugi,
 Seu líder Ea, jurou com eles. (...)
 O Homem de Shuruppak, filho de Ubar-Tutu,
 Desmonte a casa, construa uma arca.
 Abandone posses e busque a vida
 Recuse as posses e salve a vida!
 Leve a bordo da arca a semente de todas as coisas vivas.
 A arca você deve construir
 Deixe que suas dimensões sejam medidas por fora:

²⁷ Ibid., p. 84.

²⁸ Ibid., p. 85.

Deixe que sua largura e seu comprimento sejam iguais
Seu telhado como as águas profundas.

Uma história diluviana muito semelhante à narrativa bíblica, com algumas peculiaridades: os grandes deuses do panteão resolvem enviar chuvas torrenciais para acabar com toda a vida na terra. Toda a humanidade deveria ser destruída (“... No man was to survive destruction!”²⁹/ “Nenhum homem era para sobreviver à destruição!”). Ao contrário da história bíblica em que Deus destrói a humanidade, mas salva uma de suas criaturas (Noé) com a semente de todas as outras formas de existência, no dilúvio mesopotâmico, os deuses parecem arrependidos de suas obras e não esperam que existam sobreviventes. Por uma decisão de Ea (o deus da sabedoria), discordando da atitude de Enlil (o deus dos ventos e das tempestades), a terra poderá ser novamente povoada, pois ao revelar em sonho para Utnapishitim o segredo dos grandes deuses, permite que um novo começo seja estabelecido. É muito simbólico que o aviso para Utnapishitim das intenções destruidoras das grandes divindades, seja dirigido por Ea, o deus da sabedoria. Esse conhecimento repassado para o Longínquo, sob a forma de segredo divino, é o que permitiu sua imortalidade. Em certa medida, o aviso de Ea pode ser entendido como a revelação de um saber especificamente divino, que, quando apropriado por um homem, torna-o semelhante ao sagrado.

As palavras de Ea são conciliadoras e traduzem sua discordância em relação ao dilúvio:

Let the Lion rise up to diminish the human race!
Instead of your bringing on a flood,
Let the wolf rise up to diminish the human race!
Instead of your bringing on a flood,
Let famine rise up to wreak havoc in the land!
Instead of your bringing on a flood,
Let pestilence rise up to wreak havoc in the land!³⁰

Deixe o Leão subir para diminuir a raça humana!
Em vez de levar a inundação,
Deixe o lobo subir para diminuir a raça humana!
Em vez de levar a inundação,
Deixe a fome subir para descarregar a destruição na terra!
Em vez de levar a inundação,
Deixe as pestes subir para descarregar a destruição na terra.

²⁹ Ibid., p. 90.

³⁰ Ibid., p. 90-91.

Contudo, não havendo mais como reparar a atitude de Ea, Enlil resolve tornar Utnapishtim e sua esposa seres imortais como os deuses: “Hitherto Utnapishtim has been a human being, Now Utnapishtim and his wife shall become like us gods”³¹/ “Até agora Utnapishtim tem sido um ser humano, Agora Utnapishtim e sua esposa deverão tornar-se deuses como nós”. Utnapishtim, ao sobreviver a um designio divino, vence uma prova iniciatória: ele conquistou a imortalidade porque sobreviveu ao dilúvio, tornou-se semelhante aos deuses e ocupará, a partir de então, o lugar privilegiado do sagrado (isto é, não habitará o mundo inferior, cujas descrições são sombrias e negativas).

Narrativas diluvianas aparecem com frequência em inúmeras civilizações antigas³². Sem dúvida, foi a tradição judaico-cristã que expandiu e tornou conhecida por todo o ocidente a história de Noé. Em geral, tais narrativas apresentam sempre um denominador comum, ou seja, os dilúvios acontecem como forma de punição divina pelas faltas cometidas pelos homens. “... so evocative humanity’s response that in widely divergent cultures, there arose the belief in (...) the flood as an act of the gods”³³/ “...então a responsabilidade dos homens é evocada, já que em inúmeras culturas, acreditou-se (...) no dilúvio como um ato dos deuses”.

Atrahasis (período acadiano), Ziusudra (Suméria), Utnapshitim (versão páleo-babilônica e ninivita), Noé (hebraica) e Xisouthros (helenística)³⁴ são os heróis que sobreviveram de forma muito semelhante ao castigo torrencial enviado pelos deuses para extirpar a vida na Terra. No período helenístico (terceiro século a.C.), por exemplo, a história do dilúvio foi transmitida para os gregos pelo sacerdote babilônico Berossus. Escrevendo a *Babyloniaca*, Berossus procurou informar aos novos conquistadores da Mesopotâmia (os gregos) a origem da realeza babilônica. Esse legado teria sido fundado num período pré-diluviano, no tempo primordial dos começos, quando deuses e homens mantinham relações mais próximas. A história começa, segundo Schmidt³⁵, com o herói Xisouthros (uma versão helenística do sumério Ziusudra) sendo alertado com um sonho

³¹ Ibid., p. 91.

³² Fragmentos de histórias diluvianas foram descobertas na Anatólia, Síria e Palestina, além do Egito, Grécia e Roma, para citar apenas as populações mediterrânicas e asiáticas. Cf. SCHMIDT, Brian B. *Flood narratives of ancient western Asia*. In: SASSON, Jack (Org.) *Civilizations of the ancient near east*. Peabody: Hendrickson, 2000., p. 2338.

³³ Ibid., p. 2337.

³⁴ Vide quadro ilustrativo na página seguinte.

³⁵ SCHMIDT, op. cit., p. 2342.

QUADRO COMPARATIVO DE ALGUMAS NARRATIVAS DILUVIANAS DO MUNDO ANTIGO*

	Atrahasis (período acadiano)	Gilgamesh (período páleo- babilônico/ninivita)	Gênesis (tradição hebraica)	Babyloniaca (período helenístico)	Eridu (Suméria)
Causa do dilúvio	barulho dos homens	omissão no texto	violência entre os homens	-	omissão no texto
Revelação	aviso	sonho	aviso divino	sonho	texto danificado
Herói	Atrahasis	Utnapshitim	Noé	Xisouthros	Ziusudra (rei)
Família sobrevivente	sim	sim	sim	sim	-
Forma do dilúvio	tempestades	tempestades	tempestades	-	-
Duração do dilúvio	7 dias e 7 noites	6 dias e 7 noites	40 dias e 40 noites	3 dias	7 dias e 7 noites
Arca	sim	sim	sim	sim	sim
Pássaros soltos	omissão no texto	pomba/andorinha/corvo	corvo/pomba/pomba	3 grupos de pássaros não nomeados	-
Monte da arca	omissão no texto	Monte Nimush	Monte Ararat	Monte Gordyene ou Gordion	-
Sacrifício ao deus	sim	sim	sim	sim	sim
Recompensa do herói	longevidade (o texto contém omissões)	vida eterna	renovação da humanidade	vida eterna	vida eterna
Outros sobreviventes	animais (o texto contém omissões)	animais	animais e agricultura renovada	animais, amigos e renovação da realeza	renovação da realeza

* Traduzido e adaptado de SCHMIDT, Brian B. Flood narratives of ancient western Asia. In: SASSON, Jack (Org.) **Civilizations of the ancient near east**. Peabody : Hendrickson, 2000. p. 2346-2347.

pelo deus Kronos para impedir um dilúvio catastrófico. O motivo das inundações torrenciais é omitido no texto. Kronos sugere que Xisouthros construa um barco e acomode sua família, seus amigos, comida, bebida, pássaros e quatro casais de cada espécie animal. Ele deveria também enterrar todos os registros escritos da cidade de Sippar, sua terra de origem. Passado um curto período de três dias até que as tempestades cessassem, Xisouthros solta os pássaros (talvez pombas) que retornam ao barco não encontrando um lugar para pousar. No quarto dia, os pássaros são soltos novamente e retornam para o barco com vestígios de lama nas penas do corpo. É o sinal de que as águas haviam baixado. A arca de Xisouthros atraca então sobre uma montanha da Armênia (chamada Gordyene ou Gordion). Depois disso, o herói da Babilônica afasta-se do barco com sua mulher e filhos, realizando em seguida uma oferenda aos deuses. Sendo recompensado, habitará a morada eterna ao lado das divindades. Passado algum tempo, Xisouthros recebe um chamado divino proveniente do paraíso, indicando-lhe seu retorno à Babilônia para restabelecer a realeza e reconstruir Sippar a partir dos documentos que foram enterrados³⁶. Podemos notar como as histórias do dilúvio de civilizações distintas convergem para pontos muito parecidos.

Segundo Hooke³⁷, dois caminhos podem esclarecer o fato de que sociedades tão díspares tenham formulado mitos semelhantes: o homem antigo, observador da natureza circundante, transformou em linguagem simbólica uma situação histórica similar (essa hipótese torna-se bastante plausível considerando as recentes descobertas arqueológicas na Turquia sobre a grande inundação do Mar Negro, conforme já comentado). Outra possibilidade destacada por Hooke é processo de difusão cultural, o que explicaria o fato de civilizações que possivelmente não sofreram os desastrosos efeitos de imensas inundações possuírem também mitos diluvianos. Joseph Campbell, autor reconhecidamente voltado a uma análise psicológica do mito, entende que as imagens mitológicas comuns em diferentes populações comungam de “idéias étnicas e elementares (...) psicologicamente fundadas e comuns à raça humana”³⁸. Embora a teoria das imagens hereditárias permita fundamentar a questão não respondida pela hipótese da difusão cultural, já que muitas civilizações desenvolveram mitos parecidos (por conter um eixo temático comum) e não tiveram contato entre si justamente porque se desenvolveram em regiões longínquas umas das outras, a união da historiografia com

³⁶ Id.

³⁷ HOOKE, Samuel Henry. *Middle Eastern Mythology*. New York : Penguin books, 1991. p.16.

³⁸ CAMPBELL, Joseph. *As máscaras de deus*. São Paulo : Palas Athena, 1994. p.41.

a psicologia junguiana ainda não se consolidou a ponto de permitir uma análise histórica a partir de uma perspectiva psicológica. Desse modo, esta pesquisa não procura de imediato responder aos mistérios da Antigüidade, naquilo que se refira ao imaginário do homem em comunhão, por entender que tal abordagem necessita de um aparato teórico-metodológico diverso daquele empregado neste trabalho.

De qualquer forma, por um motivo ou outro, variadas civilizações desenvolveram tradições míticas parecidas (e isso pode ser comprovado pela análise dos textos antigos). Além do dilúvio, as cosmogonias e o mito do herói (que parte em muitas aventuras e retorna fatigado para o lugar de origem – Odisseu, Gilgamesh, Teseu, Enéias, Hércules, etc.) ilustram claramente as correspondências mitológicas de civilizações distintas. Assim, ainda que considerando as especificidades culturais e historicamente condicionadas, é possível recorrer a uma universalidade analítica dos simbolismos inerentes aos mitos antigos. No caso do dilúvio, por exemplo, o símbolo primordial que se revela é a conjunção morte/vida. Ele destrói uma humanidade pecaminosa, desobediente, muitas vezes imoral, para limpar o mundo e permitir que um outro estado de consciência assuma o gerenciamento do Cosmos, isto é, o dilúvio “evoca a idéia de reabsorção da humanidade na água e de instituição de uma nova humanidade e de uma nova história”³⁹

As águas diluvianas purificariam o mundo ao extirpar a vida (que havia sido amaldiçoada) na Terra. O valor simbólico do dilúvio é o da morte. Mas um sobrevivente representa a continuidade, pois através dele (que já não é mais o mesmo homem, porque habita o lugar privilegiado da imortalidade) um novo mundo nasceu, pois, tal como a história de Noé, Atrahasis e Xisouthros, Utnapshitim também coloca na barca a semente de tudo o que vive (“O Man of Shuruppak, son of Ubar-Tutu, (...) Belongings reject and life save! Take aboard the boat seed of all living things.”⁴⁰/ “O Homem de Shuruppak, filho de Ubar-Tutu, recuse as posses e salve a vida! Leve a bordo da arca a semente de todas as coisas vivas.”). Desse modo, após o dilúvio, o mundo é outro, assim como o herói central também é. Houve uma transformação no Cosmos, de maneira que toda a vida maculada e corrompida cedeu lugar a um novo universo que recomeça.

³⁹ CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain et al., op. cit., p. 339

⁴⁰ Ibid., p. 85.

*O dilúvio revela como a vida pode ser valorizada por uma outra consciência que não a consciência humana... a vida humana aparece como uma coisa frágil, que cumpre reabsorver periodicamente, pois que o destino de todas as formas é dissolver-se a fim de poder ressurgir*⁴¹. [grifos originais do autor]

Após contar a história do dilúvio, Utnapishtim propõe a Gilgamesh um pesado teste que provaria o seu merecimento em conquistar a imortalidade (deveria resistir ao sono, ficando acordado por sete dias e seis noites). Mas o rei de Uruk não resiste, sendo vencido pelo cansaço. Utnapishtim ordena que o rei volte para sua cidade, depois de lavar as mãos e os cabelos e substituir as peles de animais por vestimentas que permanecessem novas até o fim de sua jornada. Ao lavar-se, Gilgamesh permite que as águas do mar levem para longe os sinais de sua aventura infeliz: “He threw away his hides, the sea carried them off...”⁴²/ “Ele arremessou para longe suas vestimentas, o mar carregou-as para fora...”. E, apesar do insucesso de sua campanha, Gilgamesh volta para Uruk renovado, não apenas porque aparece no fim da narrativa com todo o esplendor de um grande construtor (por ter erigido as muralhas da cidade de Uruk), mas principalmente porque no final de sua longa caminhada em busca de um destino diferente ele conquistou plena sabedoria, ele que “was wise in all things (...) Full understanding of it all he gained...”⁴³/ “foi sábio em todas as coisas (...) O conhecimento de tudo ele ganhou...”. As águas que lavam suas mãos, seus cabelos e que levam embora as vestes sujas de um rei derrotado pela própria sorte, informam simbolicamente o nascer de uma nova consciência no homem: a sabedoria sobre a morte, a aceitação da finitude humana.

Nessas três passagens do épico, as águas apresentam uma dualidade simbólica: elas são morte, ao mesmo tempo em que apontam para uma nova possibilidade de existência. A passagem pelas águas da morte indica um desafio que Gilgamesh enfrenta para vencer uma condição humana, na tentativa de se destituir como mortal e se recompor como deus (infinito, absoluto) ao lado de Utnapishtim, aquele que conquistou um destino trans-humano. As águas diluvianas sugerem que um novo início é possível: destruir um mundo (caótico) e fundar uma nova existência. Da mesma maneira, Gilgamesh lava seu corpo e troca suas roupas informando simbolicamente que uma nova vida (com a sabedoria de quem passou por uma longa jornada) foi gerada.

⁴¹ Ibid., p. 339

⁴² Ibid., p. 93.

⁴³ Ibid., p. 3.

Os temas míticos que envolvem a manifestação simbólica da água nessas passagens do épico contêm um percurso que pode ser delineado a partir dos elementos segregação/morte e metamorfose/renascimento. A transformação de um modo de agir ou de ser, em detrimento da destruição de um hábito, atitude ou costume anterior, revela o simbolismo da água. Tal como sua fluidez, enquanto manifestação da natureza, que sempre renova a vida porque tem uma correnteza ou uma maré, as águas simbólicas propiciam o ressurgimento de uma outra forma de existência, quer se apresente como um novo Cosmos, quer se mostre a partir de uma outra consciência humana diferente da anterior.

O texto apresenta também uma distinção simbólica (ainda que sutil e provavelmente não deliberada) entre as águas rasas e as águas profundas. O mar letal (correspondente à travessia de Gilgamesh para o encontro com Utnapshitim) e a tormenta diluviana são águas profundas. Isso pode indicar que a passagem por tais provas conduz o iniciado pelos caminhos abissais do conhecimento: aprender significa um mergulho no desconhecido, nas direções mais incertas rumo ao âmago do ser. “Oh woe has entered my vitals!”⁴⁴ / “Oh dor que entrou no meu âmago⁴⁵!”. Por outro lado, as águas rasas limpam a essência corrompida do homem, levando para longe os hábitos antigos e construindo outros mais próximos do sagrado. É o que parece informar os trechos do poema que narram os banhos tomados por Gilgamesh quando uma nova etapa de sua vida inicia: na sua entrada triunfante em Uruk após ter vencido o guardião da floresta de cedros e em sua viagem de retorno à cidade natal depois de ter encontrado Utnapshitim. Em muitas tradições, o ato de lavar-se é simbolizado como um gesto de purificação ritual⁴⁶. As abluções limpam as máculas e preparam o iniciado para um novo estado de consciência, renovado e purificado pela sacralidade aquática. “(...) as diversas propriedades das águas comunicam-se àquele que delas se impregna; elas purificam, estimulam, curam, fecundam. A ablução é um meio de apropriar-se da força invisível das águas.”⁴⁷

Analisadas em conjunto, as águas rasas e profundas podem significar as transformações pelas quais passam todos os seres vivos, num ciclo vital harmonioso que contempla o nascimento, a morte e a ressurreição – aspectos de uma existência que não

⁴⁴ THE EPIC... (FOSTER), op. cit., p.66

⁴⁵ Também pode ser traduzido como órgãos vitais.

⁴⁶ Cf. CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain et al., op. cit., p. 5.

⁴⁷ Ibid., p. 6.

se limitam ao corpo físico, mas dão conta principalmente das relações entre os homens e as forças mágicas do sagrado.

Outros simbolismos aquáticos podem ser identificados no texto, embora apareçam como pano de fundo para diversas histórias. Assim, permeada de imagens e representações, a Epopéia apresenta muitas passagens onde a água adquire a dimensão de morte e renascimento, ainda que sob um aspecto secundário. É o que se passa, por exemplo, quando Gilgamesh, induzido por Utnapshitim, mergulha no grande mar de águas profundas para colher a planta da juventude (“His name shall be Old Man Has Become Young-Again-Mán”⁴⁸/ “Seu nome deveria ser Velho Homem Torna-se Jovem-Homem-Novamente”): Dela, espera obter o rejuvenescimento não conquistado com sua jornada até o herói diluviano. A planta representa muito mais um consolo do que a conquista de sua busca inicial, pois não promoveria a imortalidade almejada (somente a possibilidade de rejuvenescimento). A submersão de Gilgamesh nas profundezas revela o sentido de uma busca: não apenas da planta em sua materialidade, mas principalmente pelo significado implícito que contém. Essa imersão nas águas é também um mergulho em busca de sabedoria, talvez mais uma prova iniciática que indica a conquista de um novo conhecimento. Por um lado, corrobora o fato de ser mortal, mas por outro viabiliza o início de um outro tempo, renovado para aqueles que consumirem a planta.

There is a certain plant, its stem is like a thornbush,
Its thorns, like the wild rose, will prick [your hand]
If you can secure this plant, [...]
[...]
No sooner had Gilgamesh heard this,
He opened a shaft, [flung away his tools].
He tied heavy stones [to his feet],
They pulled him down into the watery depths [...]
He took the plant though it pricked [his hand].
He cut the heavy Stones [from his feet],
The sea cast him up on his home shore.⁴⁹

Há uma certa planta, sua haste é como um espinheiro,
Seus espinhos, como a rosa selvagem, furarão [suas mãos].
Se você puder pegar essa planta, [...]
[...]
Tão logo Gilgamesh ouviu isso,
Ele seguiu como flecha, [lançou-se para longe de seus instrumentos].
Ele amarrou pesadas pedras [nos seus pés].
Elas puxaram-no para baixo até as profundezas do mar [...]

⁴⁸ THE EPIC... (FOSTER). op.cit., p. 94.

⁴⁹ Id.

Ele pegou a planta através dos espinhos [em suas mãos].
Ele cortou as pesadas pedras [dos seus pés],
O mar espalhou-se sobre sua própria praia.

A narrativa informa uma determinada pressa de Gilgamesh em obter a planta, já que, logo ao ouvir de sua existência, atira-se como uma flecha para as profundezas do mar. Seria óbvio que ele, imediatamente, consumisse a planta, tornando-se jovem outra vez. Ao contrário, decide levá-la para Uruk e testar seus benefícios com os anciãos de sua cidade (“I will take it to ramparted Uruk, I will have an old man eat some and so test the plant”⁵⁰/ Eu a pegarei para a Uruk cercada, Eu a entregarei para que um velho homem coma um pouco e então testarei a planta”). É possível que tal medida fosse preventiva, pois os efeitos da planta eram desconhecidos. É possível também que seu ato informasse uma posição de subordinação com os mais velhos, atitude típica das sociedades mesopotâmicas em que as decisões mais importantes da comunidade eram provenientes do conselho de Anciãos⁵¹. Contudo, simbolicamente, podemos sugerir o caráter providencialista no texto: Gilgamesh deveria voltar para Uruk antes de consumir a planta, porque não ficaria com ela por muito mais tempo. A conquista de Gilgamesh não seria portanto o rejuvenescimento fornecido pela planta milagrosa, mas sim o conhecimento de que não ultrapassaria as fronteiras de sua própria condição humana, independente de suas ações, aventuras e procuras.

Essa parte da narrativa pode ser considerada o anticlímax da história, porque a conquista de Gilgamesh, provisória e efêmera, será logo em seguida arrebatada por uma serpente que, saindo de um poço, come sua planta.

At twenty double leagues they took a bite to eat,
At thirty double leagues they made their camp.
Gilgamesh saw a pond whose water was cool,
He went down into it to bathe in the water.
A snake caught the scent of the plant,
[Stealthily] it came up and carried the plant away,
On its way back it shed its skin.⁵²

Em vinte léguas duplas eles morderam para comer
Em trinta léguas duplas eles fizeram seu acampamento.
Gilgamesh viu um poço cuja água era fresca

⁵⁰ Id.

⁵¹ Percebe-se essa hierarquia na própria Epopéia de Gilgamesh, quando o herói do Épico consulta o Conselho de Anciãos sobre sua expedição na floresta de Cedros: “The elders of ramparted Uruk arose. They responded to Gilgamesh with their advice (...) / Os anciãos da Uruk cercada surgiram. Eles responderam para Gilgamesh com seus conselhos (...). THE EPIC... (FOSTER), op. cit., p. 21.

⁵² Ibid., p. 94-95.

Ele mergulhou para se banhar na água
Uma serpente sentiu o cheiro da planta,
[Furtivamente] ela veio e carregou a planta para longe.
Ao voltar pelo caminho, ela perdeu sua pele.

O simbolismo do poço (muito associado à idéia de fonte) liga-se a um tipo de ensinamento⁵³. Sendo de águas frescas, sugere uma purificação sapiencial, mais da alma, do espírito ou da consciência do que do corpo propriamente dito. Transmite um saber: a impossibilidade derradeira, até mesmo para um herói, de se tornar longevo. Essa mensagem é proferida de forma simbólica, mas igualmente direta, através da serpente, um animal que proclama, por oposição, rivalidade com o homem e, por complemento, aquilo que o torna fecundo ao incitar conhecimento⁵⁴. A tradição judaico-cristã ilustra muito bem este simbolismo: Adão e Eva, os primeiros humanos, são encorajados pela serpente para comer o fruto proibido. Ao fazê-lo, adquirem o conhecimento do bem e do mal (logo, graças à serpente os primeiros homens conquistaram um saber). Justapõe-se na narrativa a idéia de traição ao deus que havia proibido o consumo dos frutos de tal árvore.

Na narrativa epopéica, a serpente, ao sair de dentro de um poço, simboliza ambas as imagens: a traição (por tomar a preciosa planta de Gilgamesh) e a sabedoria sobre a imutabilidade das coisas (finalmente o rei de Uruk se conforma com seu destino e retorna para seu lugar de origem). As águas do mar e do poço representam os instrumentos dos quais emergirá uma nova vida renovada, tanto pela possibilidade primeira de transformação (o rejuvenescer proporcionado pela planta) quanto através de seu oposto, isto é, pela aquisição de um novo estado de consciência, indicando ao herói a inutilidade de suas buscas por um destino imortal e seu posterior reconhecimento como humano e limitado.

For whom, Ur-Shanabi, have my hands been toiling?
For whom has my heart's blood poured out?
For myself I have obtained no benefit,
I have done a good deed for a reptile!
Now, floodwaters rise against me for twenty double leagues,
When I opened the shaft, I flung away the tools.
How shall I find my bearings?
I have come much too far to go back, and I abandoned the boat on the shore.⁵⁵

⁵³ Cf. CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain et al., op. cit., p. 444.

⁵⁴ Ibid., p. 814-825.

⁵⁵ THE EPIC... (FOSTER), op. cit., p. 95

Para que, Ur-Shanabi, tive minhas mãos fatigadas?
Para que tive meu coração derramando sangue?
Para mim mesmo não obtive benefício,
Eu fiz uma boa ação para um réptil!
Agora, a correnteza me levará novamente para vinte léguas duplas,
Quando eu segui como flecha, lancei-me para longe dos instrumentos.
De que maneira eu encontrarei meus rumos?
Eu cheguei muitíssimo longe para retornar, e eu abandonei o barco na praia.

Outro exemplo referente ao simbolismo aquático é o caso da criação de Enkidu, a partir da associação do barro com a água, demonstrando a “aptidão da água para compor-se com outros elementos, em especial a composição da água com a terra”⁵⁶ (o que em muito se assemelha à criação de Adão, o primeiro homem da tradição judaico-cristã): a conexão com a argila (material de extrema abundância no Oriente Próximo) sugere um simbolismo associado à fertilidade, já que a terra se torna fecunda através das chuvas e das cheias fluviais.

Enkidu é o homem natural criado para apaziguar os rompantes de Gilgamesh; na figura de Enkidu estão arraigados sentimentos de esperança do sofrido povo de Uruk. Ele também representa uma forma de renascimento à população de Uruk, pois um novo tempo é iniciado com a criação de Enkidu. Pela água, que dá forma ao barro, os martírios antigos podem ser dissolvidos e uma nova história iniciada.

Enkidu é concebido a partir de dois elementos, cuja sacralidade é incontestável para o homem mesopotâmico – a água e a terra. Deles, as sociedades antigas tiraram suas maiores fontes para a sobrevivência e é presumível que a sacralização desses elementos naturais tenha sido forjada a partir da importância que lhes foi conferida. Tal afirmação pode ser corroborada pelo fato de que a grande-deusa mãe (a terra) e o grande mar primordial (o Apsû) constituíram as divindades maiores na hierarquia do panteão mesopotâmico (ao lado do grande pai-celeste – Anu – que, em certa medida, também está relacionado às “águas que caem”).

De outra forma, podemos analisar ainda a relação entre os povos mesopotâmicos e a sua natureza circundante. Com efeito, os rios Tigre e Eufrates, desde épocas bem recuadas, tiveram que ser constantemente domesticados pelas populações ribeirinhas. Suas cheias irregulares comprometiam a vida dos povos que dependiam de uma certa estabilidade das águas fluviais para a sobrevivência. Ora vistos como aliados (por proporcionar a fertilidade suficiente para a prática agrícola e fornecer uma “hidrovia”

⁵⁶ BACHELARD. *op. cit.*, p. 25.

ideal para transporte e comércio), ora concebidos como forças devastadoras (pelo aumento exagerado da quantidade fluvial, muitas vezes arrasando as colheitas), os rios mesopotâmicos denotam essa dupla significação: morte e renascimento. É presumível que a manifestação da sacralidade da água na literatura mesopotâmica tenha encarnado as características geográficas dos rios que percorrem a região. Assim, as águas simbólicas dos textos sobre Gilgamesh acompanham a instabilidade dos fenômenos naturais relativos ao Tigre e ao Eufrates. Pode-se mesmo afirmar que os poderes mágicos e simbólicos das águas na Epopéia de Gilgamesh, enquanto significado da dissolução do mundo e do ressurgimento de uma nova ordem, estão intimamente associados à contemplação das forças da Natureza, em especial à manifestação do Tigre e do Eufrates.

As águas pluviais também eram caracterizadas geograficamente por uma certa instabilidade: de fato, a região mesopotâmica não contou com grandes índices pluviométricos. Isso também pode ter gerado um certo desconforto para as populações locais, visto que a disponibilidade de água potável era bem menor em comparação com a necessidade cotidiana. As chuvas podem ter sido recebidas com certa euforia, principalmente nos períodos longos de seca. Mais uma vez, a água assume o símbolo duplo nas representações do mundo mesopotâmico: é a morte, quando escassa; é a transformação e renovação da vida quando desce dos céus.

Há que se considerar ainda que a história de Gilgamesh informa quase sempre a condição trágica da vida: é um homem que parte em muitas aventuras para vencer a morte e não obtém êxito. Em momentos cruciais da narrativa (a expedição pela floresta de cedros, o encontro de Gilgamesh com a taverneira Siduri, a travessia pelas águas letais e o encontro com Utnapshitim), Gilgamesh é constantemente instruído a desistir. Ele, resignado, não se convence e persiste, mesmo que no fim tenha conquistado apenas uma nova forma de conhecimento: a inutilidade de seus esforços em conquistar a vida eterna. Essa sabedoria impregnada no texto pode ser entendida a partir das concepções de mundo que orientavam a vida dos cassitas nos séculos correspondentes à dominação que exerceram sobre a Babilônia. É presumível que a versão cassita do poema tenha suas bases nas condições históricas de conflito que esse grupo conheceu durante os anos de invasões assírias e elamitas. Rodeados pelas constantes ameaças dos invasores estrangeiros, os cassitas conseguiram expressar através de Gilgamesh os seus próprios temores diante da morte (tal como Gilgamesh, é provável que a grande maioria da

população cassita tenha crescido com medo de morrer⁵⁷) e, ao mesmo tempo, confortar o homem para a impossibilidade de obter um destino diferente (a morte na Babilônia cassita era uma realidade premente, dada as invasões dos povos vizinhos). Nesse sentido, é possível que as águas apareçam como a morte de uma vida permeada por conflitos e o renascimento de um homem novo, conhecedor de seus limites. É possível que a narrativa epopéica procurasse informar simbolicamente a precariedade do universo cassita, face às muitas derrotas que sofreu ao longo de 500 anos de instabilidade interna.

⁵⁷ Referência à fala de Gilgamesh na tábuca X: "I have grown afraid of death, so I roam the steppe..." / "Eu cresci com medo da morte, por isso eu vago pelas estepes..." (THE EPIC... (FOSTER), op. cit., p. 81).

CONCLUSÕES

A chave-mestra que abre as portas para a interpretação do simbolismo aquático baseia-se na dualidade morte/vida, dissolução/renascimento. Na narrativa épica de Gilgamesh é, pois, desta forma que as águas podem ser compreendidas. Em momentos decisivos da história, as águas aparecem simbolicamente informando que uma vida morreu, mas que uma outra foi gerada. Originalmente apresentando um caráter ameaçador à agricultura e às comunidades ribeirinhas, a imagem simbólica das águas fluviais poderia ter sido a devastação: inundações destruidoras, morte das plantações e, por consequência, fome dos povos que delas dependiam. Por outro lado, a conquista sistemática da água dos rios (através de diques e canais de irrigação), contribuiu para que florescesse o ambiente fecundo ideal, além de impedir que o nível do rio subisse abruptamente. Nesses termos, as águas do Tigre e Eufrates perderam sua atmosfera maléfica e se transformaram nos meios pelos quais a vida brota.

Em outros aspectos, a instabilidade constante que permeou a história das civilizações mesopotâmicas, marcada fundamentalmente pelas periódicas invasões de reinos conflitantes entre si, colaborou para que o imaginário daqueles homens de então estivesse abarrotado de concepções pouco otimistas em relação ao futuro. A morte significava um fato muito próximo da realidade imediata, já que as guerras e suas consequências tinham uma frequência incessante. Assim, a cada incursão inimiga corresponderia também uma nova possibilidade, um outro tempo surgiria: ou a renovação pela vitória ou a destruição pela derrota. Num e noutro casos, um novo ciclo de vida começa a partir da dissolução primeira iniciada pelos conflitos. Com efeito, as guerras desempenharam um papel fundamental para que o embate de diferentes culturas promovesse o surgimento de uma nova estrutura social, marcada pela assimilação e adaptação dos povos a um meio cultural renovado pela constante difusão e intercâmbio.

Para o estudo dos símbolos intrínsecos nos mitos antigos uma opção teórica bem delimitada foi eleita: a da escola simbolista que se contrapõe ao estruturalismo antropológico de Levy-Strauss e seus seguidores. Numa perspectiva simbolista, a análise perpassa questões referentes à universalidade dos mitos, pois procura pelos padrões simbólicos que diferentes culturas tenham expressado. A universalidade simbólica foi abordada por meio de algumas comparações entre narrativas distintas que tivessem um núcleo temático semelhante (sobretudo as narrativas diluvianas de algumas civilizações), resultando daí as conexões possíveis entre os diferentes mitos. Nas

histórias diluvianas abordadas, o elemento aquático aparece como o meio no qual se dissolve um mundo e de onde surge a vida renovada.

Obviamente, esta pesquisa não esgotou o assunto, tendo em vista que a fonte usada, a Epopéia de Gilgamesh, permite que muitas outras comparações sejam feitas, a fim de caracterizar a universalidade de seus símbolos. É o caso dos simbolismos animais, o mito do herói, a árvore da vida, o guardião das florestas, a criação do homem, as libações rituais, a travessia pelos mares, o símbolo do barqueiro, a fonte da eterna juventude e outros temas recorrentes em várias tradições mitológicas. Uma pesquisa certamente bastante complexa, por exigir um conhecimento muito amplo de inúmeras culturas e o devido acesso aos documentos originais (não apenas em termos materiais como também nas questões de transcrição e tradução das fontes). Embora difícil, tal metodologia possibilita uma vasta compreensão dos símbolos em sociedades arcaicas e é indubitavelmente um problema digno de novos estudos.

Os autores simbolistas¹, de um modo geral, utilizam algumas expressões e conceitos tomados de empréstimo da psicologia junguiana. Joseph Campbell², por exemplo, propõe a análise da universalidade simbólica dos mitos a partir das imagens arquetípicas que todo o inconsciente humano guarda desde períodos ancestrais da história. Os arquétipos constituem, por assim dizer, o *inconsciente coletivo* da humanidade que se expressa pela possibilidade de produzir imagens comuns em todos os seres humanos em qualquer época histórica. São, portanto, representações elementares que se revelam de maneira semelhante nos sonhos, nas construções e criações humanas em geral.

A utilização do termo arquétipo para explicar os símbolos comuns de diferentes culturas, embora seja muito atraente do ponto de vista conceitual, não foi aqui empregada, já que exige uma abordagem teórico-metodológica diferenciada do encaminhamento proposto pela perspectiva historiográfica. Se tal metodologia fosse trabalhada sob a ótica da psicologia, poderia se chegar a diferentes resultados daqueles aqui expostos.

Além disso, é possível que o casamento entre simbolistas modernos e junguianos ainda tenha algumas dificuldades de definição. Mircea Eliade, autor romeno do século

¹ Por exemplo, Gaston Bachelard, Mircea Eliade, Joseph Campbell, Georges Dumézil, etc. Todos referenciados na bibliografia final.

² CAMPBELL, *As máscaras...*, op. cit., 31-44.

XX d.C., explica em seu Mito do Eterno Retorno³ que, embora simpático às teorias de Carl Jung para o estudo dos mitos, não utilizou em suas obras a designação *arquétipo* nas dimensões propostas pela psicologia. Seu intuito em falar de imagens arquetípicas se apresenta num nível muito mais modesto, pois entende tais termos como imagens paradigmáticas, exemplos ou modelos divinos a serem seguidos e repetidos pelos homens na terra. Esse esclarecimento tem um peso muito grande para a compreensão de seu pensamento, já que a maior parte de seus escritos faz referência ao arquétipo como cerne do entendimento dos mitos. Evitou-se aqui a palavra arquétipo, substituindo-a quando necessário pelo sinônimo equivalente (segundo Eliade) modelo ou paradigma. Esse procedimento adotado procurou poupar o leitor de possíveis confusões conceituais.

Ao delimitar geográfica e historicamente o contexto material e as relações de poder que as civilizações antigas desenvolveram no vale mesopotâmico, a partir das conexões entre o homem, a necessidade e utilização das águas e as construções simbólicas que estabeleceu, o conhecimento arqueológico apresentou o aspecto essencial no processo analítico da Antigüidade. Apesar disso, este estudo não teve uma preocupação especificamente arqueológica, mas sim historiográfica.

Diante das questões analisadas através do mito, chega-se a conclusão que muitas frentes de pesquisa foram abertas e que poderão ser melhor aprofundadas ao longo de inúmeros estudos futuros. Alguns aspectos referentes ao simbolismo das águas mesopotâmicas poderão ser problematizados em trabalhos vindouros, tais como a efetivação de ritos ligados às fontes, o uso da água como forma de higiene e purificação, a preparação de remédios com as misturas aquáticas especiais para o efeito desejado, etc. A presença da água como fonte primordial de vida tem acompanhado as possibilidades de desenvolvimento da maior parte das culturas humanas desde épocas mais recuadas da história das civilizações até os dias de hoje. Assim, aspectos estruturais da relação homem/Natureza também permitem abordagens mais específicas, como o estudo da utilização dos canais fluviais para o transporte, o comércio e como meio de unificação cultural dos povos, já que o domínio sobre as águas promoveu, em alguns momentos da história mesopotâmica, o poder hegemônico de diversos reinados.

Quanto à Epopéia de Gilgamesh propriamente dita, o texto tem o incomparável privilégio de se apresentar como uma fonte inesgotável para a análise de símbolos míticos e dos modos de vida do homem antigo. Dada a quase ausência de trabalhos que

³ ELIADE, Mircea. *Mito do eterno retorno*. São Paulo : Mercuryo. 1992. p. 12.

se proponham examinar tal documento a partir de suas informações internas, constitui uma obra sobre a qual o estudioso poderá lançar infinitos questionamentos.

FONTES HISTÓRICAS

A EPOPÉIA de Gilgamesh. Tradução de EMANUEL BOUZON. [2003?]. Em fase de pré-publicação.

GILGAMESH. Tradução de MAYSIA MONÇÃO GABRIELLI. São Paulo : Cone Sul, 1998.

THE EPIC of Gilgamesh: a new translation, analogues, criticism. Translated and edited by BENJAMIN R. FOSTER. New York; London : Norton & Company, 2001.

THE EPIC of Gilgamesh; the Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian. Translated by ANDREW GEORGE. USA : Penguin books, 2000.

THE STANDARD Babylonian: Epic of Gilgamesh. Transcrição e transliteração de SIMO PARPOLA. Helsinki : University of Helsinki, 1997.

MANUAIS DE EPIGRAFIA ACADIANA

CAPLICE, Richard. **Introduction to Akkadian.** 3.ed. Rome : Biblical Institute, 1988.

CHARPIN, Dominique; DURAND, Jean-Marie. **Initiation à la langue akkadienne et à l'écriture cunéiforme (I).** Université de Paris I, s.d. (apostila - não publicado)

LABAT, Rene; MALBRAN-LABAT, Florence. **Manuel d'Épigraphie Akkadienne: signes, syllabaire, idéogrammes.** Paris : Geuthner manuels, 1948.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADRIANI, Maurílio. **História das religiões.** Lisboa : Edições 70, 1990 (?).

BACHELARD, Gaston. **A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria.** São Paulo : Martins Fontes, 1998.

BAKOS, Margaret Marchiori; POZZER, Kátia Paim (org.). **III Jornada de estudos do Oriente Antigo: línguas, escritas e imaginários.** Porto Alegre : Edipucrs, 1998.

BALLARD, Robert D. Mar Negro; luz sobre o dilúvio de Noé? In: **Revista National Geographic Brasil.** São Paulo, ano 2, n. 13, p.104-120, maio 2001.

BÍBLIA, V.T. Gênesis. Português. **Bíblia Sagrada: edição pastoral.** Trad. de: Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. São Paulo : Paulinas, 1990. Cap. 5-10.

- BOTTERO, Jean. Akkadian Literature: an overview. In: SASSON, Jack (Org.) **Civilizations of the ancient near east**. Peabody : Hendrickson, 2000. p. 2293-2303.
- BOTTERO, Jean; HERRENSCHMIDT, Clarisse; VERNANT, Jean-Pierre. **L'Orient Ancient et nous** ; l'écriture, la raison, les dieux. Paris: Hachette Littératures, 1998.
- BOUZON, Emanuel. **Ensaio Babilônicos**: sociedade, economia e cultura na Babilônia pré-cristã. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.
- BOWMAN, Alan K.; WOOLF, Greg. **Cultura escrita e poder no mundo antigo**. São Paulo: Ática, 1998.
- BURKERT, Walter. **Mito e mitologia**. Lisboa: Edições 70, 1991.
- CASSIRER, Ernst. **Linguagem e Mito**. São Paulo : Perspectiva, 1992.
- CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem**; introdução a uma filosofia da cultura. São Paulo : Martins Fontes, 1994.
- CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. São Paulo : Cultrix, 1998.
- CAMPBELL, Joseph. **O vôo do pássaro selvagem**: ensaios sobre a universalidade dos mitos. Rio de Janeiro : Rosa dos Tempos, 1997.
- CAMPBELL, Joseph. **As transformações do mito através do tempo**. São Paulo : Cultrix, 1997.
- CAMPBELL, Joseph.. **As máscaras de Deus**. São Paulo : Palas Athena, 1994. 2v.
- CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. São Paulo : Palas Athena, 1990.
- CARDOSO, Ciro Flamarion, **Deuses, múmias e ziggurats**: uma comparação das religiões do Egito e da Mesopotâmia. Porto Alegre : Edipucrs, 1999.
- CHARBONNEAUX, Jean. **Les merveilles du Louvre**. Paris : Hachette, 1959.
- CHARTIER, Roger. **Textos, Impressão, Leituras**. In: HUNT, Lynn. A nova história cultural. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- CHARTIER, Roger. **A história cultural**; entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1990.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain et al. **Dicionário de símbolos**. 17.ed. Rio de Janeiro : José Olympio, 2002.
- COULANGES, Fustel. **A cidade antiga**: estudos sobre o culto, o direito, as instituições da Grécia e de Roma. 8.ed. Rio de Janeiro : Ediouro, 1999.
- CONTENEAU, Georges. **A civilização de Assur e Babilônia**. Rio de Janeiro : Otto Pierre, 1975.
- CONTENAU, D.G. **Le déluge babylonien**; Ishtar aux enfers et la Tour de Babel. Paris: Payot, 1952.

- CORRÊA, Maria Isabelle Palma Gomes. **A morte em Gilgamesh**. [2000]. Não publicado (monografia)
- CORRÊA, Maria Isabelle Palma Gomes. **Mitos cosmogônicos; Suméria e Babilônia**. Disponível em: <<http://www.geocities.com/chronos.pjn>> Acesso em: 04 jul. 2003.
- DABEZIES, André. Mitos primitivos a mitos literários. In: BRUNEL, Pierre (Org.). **Dicionário de mitos literários**. Prefácio à edição brasileira Nicolau Sevcenko. 2.ed. Brasília : UnB Editora José Olympio, 1998.
- DECCA, Edgar Salvadori de. Literatura, Modernidade e História. In: **RUA – Revista do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade da UNICAMP**. 1:7-35, 1995.
- DETIENNE, Marcel. **A invenção da mitologia**. Brasília : UnB, 1998.
- DICK, Michael B. Worshipping idols: what Isaiah didn't know. In: **Bible Review**, vol. 18, n.2, abril de 2002. p.30-37.
- ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. Prefácio de Georges Dumézil. São Paulo : Martins Fontes, 1998.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo : Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso**. São Paulo : Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, Mircea. **Mito do eterno retorno**. São Paulo : Mercuryo, 1992.
- ELIADE, Mircea. **Ferreiros e alquimistas**. Rio de Janeiro : Zahar, 1979.
- ELIADE, Mircea. **História das crenças e das idéias religiosas**. Rio de Janeiro : Zahar, 1978. v. 1.
- ELIADE, Mircea. **Aspectos do mito**. Rio de Janeiro : Edições 70, 1963.
- EZQUERRA, Jaime Alvar. **Saber ver a arte mesopotâmica e persa**. São Paulo : Martins Fontes, 1991.
- FERRIER-CAVENIÈRE, Nicole. Figuras históricas e figuras míticas. In: BRUNEL, Pierre (Org.). **Dicionário de mitos literários**. Prefácio à edição brasileira Nicolau Sevcenko. 2.ed. Brasília : UnB Editora José Olympio, 1998.
- FRANKFORT, Henri. **Reyes y Dioses**. Madrid : Alianza Editorial, 1983.
- GARBINI, Giovanni (Org.). **O mundo da arte; o mundo antigo**. São Paulo : Britannica, 1978.
- GARELLI, Paul. **El Próximo Oriente asiático: desde los orígenes hasta las invasiones de los pueblos del mar**. Barcelona : Labor, 1970.

- GINZBURG, Carlo. **Olhos de madeira**: nove reflexões sobre a distância. São Paulo : Companhia das Letras, 2001.
- HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. São Paulo : Brasiliense, 1983.
- HERÓDOTO. **História**. Brasília : Universidade de Brasília, 1985.
- HEYERDAHL, Thor. Tigris sails into the past. In: **Revista National Geographic**. Vol. 154, n.6, dezembro de 1978, p.806-827.
- HOOKE, Samuel Henry. **Middle Eastern Mythology**. New York : Penguin books, 1991.
- JABOUILLE, Victor. **Iniciação à ciência dos mitos**. Lisboa : Editorial Inquérito, 1994.
- JABOUILLE, Victor. **Do mythos ao mito**; uma introdução à problemática da mitologia. Lisboa: Cosmos, 1993.
- JESI, Furio. **O mito**. Lisboa : Presença, 1977.
- KLUGER, Rivkah Shschärf. **O significado arquetípico de Gilgamesh**. São Paulo : Paulus, 1999.
- KRAMER, Samuel. **A história começa na Suméria**. Lisboa : Europa-América, 1995.
- KRAMER, Samuel. **Os sumérios**. 5.ed. Lisboa : Livraria Bertrand, 1977.
- KUHRT, Amélie. **The ancient near east**; c.3000-330 BC. New York : Routledge, 1998. 2 v.
- LAMBERT, W.G. Myth and mythmaking in Sumer and Akkad. In: SASSON, Jack (Org.) **Civilizations of the ancient near east**. Peabody : Hendrickson, 2000. p. 1825-1835.
- LÉVÊQUE, Pierre. **As primeiras civilizações**: mesopotâmia e hititas. Rio de Janeiro: Edições 70, 1987.
- MARGUERON, Jean-Claude. **Los mesopotámicos**. Madrid: Cátedra, 1996.
- McCALL, Henrietta. **Mitos da Mesopotâmia**. São Paulo : Ed. Moraes, 1994.
- McNEILL, John R. (Org.) **A era dos reis divinos (3000-1500 a.C.)**. Rio de Janeiro : Abril Livros, 1991.
- MICHALOWSKI, Piotr. Sumerian literature: na overview. In: SASSON, Jack (Org.) **Civilizations of the ancient near east**. Peabody : Hendrickson, 2000. p. 2279-2291.
- MORAN, William. The Gilgamesh Epic: a masterpiece from Ancient Mesopotamia. In: SASSON, Jack (Org.) **Civilizations of the ancient near east**. Peabody : Hendrickson, 2000. p. 2327-2336.
- OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Lisboa : Edições 70, 1992.

- PEARCE, Laurie E. The scribes and scholars of ancient mesopotamia. In: SASSON, Jack (Org.) **Civilizations of the ancient near east**. Peabody : Hendrickson, 2000. p. 2265-2278.
- POTTS, D. T. **Mesopotamian civilization: the material foundations**. New York : Ithaca, 1997.
- REDE, Marcelo. *Gilgamesh: religião e mito entre os mesopotâmicos*. In: ANTUNES FILHO, **Gilgamesh** (adaptação teatral), São Paulo : Veredas, 1999. p. 94-106.
- ROAF, Michael. **Mesopotâmia e o antigo Médio Oriente**. Madrid : Del Prado, 1996.
- ROCHA, Everardo P.G. **O que é mito**. São Paulo : Brasiliense, 1981.
- ROCHEDIEU, Edmond. **Antigos cultos**. Lisboa : Verbo, 1983.
- RUTHVEN, K.K. **O mito**. São Paulo : Perspectiva, 1997.
- SANTAELLA, Lúcia e NÖTH, Winfried. **Imagem; cognição, semiótica, mídia**. São Paulo: Iluminuras, 1997.
- SAID, Edward W. **Orientalismo; o oriente como invenção do ocidente**. São Paulo : Cia. das Letras, 1990.
- SCHMIDT, Brian B. Flood narratives of ancient western Asia. In: SASSON, Jack (Org.) **Civilizations of the ancient near east**. Peabody : Hendrickson, 2000. p. 2337-2351.
- SOUZA, Eudoro de. **História e mito**. Brasília: editora da UnB, 1981.
- VESILIND, Priit J. Water; the middle east's critical resource. In: **National Geographic**. vol. 183, n. 5, maio de 1993. p. 38-71.
- ZEMAN, Ludmila. **O rei Gilgamesh**. (Recontado e ilustrado por Ludmila Zeman). Tradução de Sérgio Capparelli. 3.ed. Porto Alegre : Editora Projeto, 1999.
- ZEMAN, Ludmila. **A última busca de Gilgamesh**. (Recontado e ilustrado por Ludmila Zeman). Tradução de Sérgio Capparelli. 3.ed. Porto Alegre : Editora Projeto, 1999.
- ZEMAN, Ludmila. **A vingança de Ishtar**. (Recontado e ilustrado por Ludmila Zeman). Tradução de Sérgio Capparelli. 3.ed. Porto Alegre : Editora Projeto, 1999.
- ZILBERMAN, Regina. Nos princípios da Epopéia: *Gilgamesh*. In: BAKOS, Margaret Marchiori; POZZER, Katia Maria Paim. (org.). **III Jornada de estudos do Oriente antigo: línguas, escritas e imaginários**. Porto Alegre : Edipucrs, 1998.

ENDEREÇOS ELETRÔNICOS

<http://www.ff.ul.pt/~jpsdias/histfarm/cursos02.html>

<http://www.smm.org/research/Anthropology/cuneiform/smm07.php>

http://www.geocities.com/Athens/Olympus/7866/index_html.html#

<http://www.nationalgeographicbr.com.br>

<http://www.biblereview.org>

http://www.museum.upenn.edu_new_research_iraq_research_urshtml

<http://www.nb.no/baser/schoyen/4/4.3/432.html#2366>

<http://www.upenn.museum.com/cuneiform.cgi>

<http://www-etcs1.orient.ox.ac.uk/index.htm>

<http://early-cuneiform.humnet.ucla.edu/>

<http://cdli.ucla.edu:591/CDLI/UCB/index.html>