

CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY

29



CENTRO DE HISTÓRIA DA UNIVERSIDADE DE LISBOA
2020



CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY



CADMO
REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY

29

Editor Principal | Editor-in-chief
Nuno Simões Rodrigues

CH
CENTRO DE HISTÓRIA

Centro de História da Universidade de Lisboa

2020



CADMO
REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY

Editor Principal | Editor-in-chief
Nuno Simões Rodrigues

Editores Adjuntos | Co-editors

Agnès García-Ventura (Universitat de Barcelona), Amílcar Guerra (Universidade de Lisboa), Breno Batistin Sebastiani (Universidade de São Paulo), Rogério Sousa (Universidade de Lisboa).

Assistentes de Edição | Editorial Assistants

Bruno dos Santos, Catarina Pinto Fernandes, Maria de Fátima Rosa, Martim Aires Horta, Violeta D'Aguiar

Revisão Editorial | Copy-Editing

Bruno dos Santos, Martim Aires Horta, Violeta D'Aguiar

Redacção | Redactorial Committee

Abraham I. Fernández Pichel (Universidade de Lisboa), Agnès García-Ventura (Universitat de Barcelona), Amílcar Guerra (Universidade de Lisboa), Ana Catarina Almeida (Universidade de Lisboa), Armando Norte (Universidade de Coimbra), Breno Batistin Sebastiani (Universidade de São Paulo), Cláudia Teixeira (Universidade de Évora), Elisa de Sousa (Universidade de Lisboa), Francisco Borrego Gallardo (Universidad Autónoma de Madrid), Francisco Gomes (Universidade de Lisboa), José das Candeias Sales (Universidade Aberta), Loïc Borgies (Université Libre de Bruxelles), Maria Ana Valdez (Universidade de Lisboa), Maria de Fátima Rosa (Universidade de Lisboa), Nelson Ferreira (Universidade de Coimbra), Nuno Simões Rodrigues (Universidade de Lisboa), Rogério de Sousa (Universidade de Lisboa), Saana Svárd (University of Helsinki), Susan Deacy (University of Roehampton), Suzana Schwartz (Universidade de São Paulo), Telo Ferreira Canhã (Universidade de Lisboa).

Comissão Científica | Editorial and Scientific Board

Antonio Laprieno (Jacobs University Bremen), Delfim Leão (Universidade de Coimbra), Eva Cantarella (Università degli Studi di Milano), Giulia Sissa (University of California, Los Angeles), John J. Collins (Yale University), Johan Konings (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte), José Augusto Ramos (Universidade de Lisboa), José Manuel Roldán Hervás (Universidad Complutense de Madrid), José Ribeiro Ferreira (Universidade de Coimbra), Juan Pablo Vita (Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Madrid), Judith P. Hallett (University of Maryland), Julio Trebolle (Universidad Complutense de Madrid), Ken Dowden (University of Birmingham), Lloyd Llewellyn-Jones (Cardiff University), Luís Manuel de Araújo (Universidade de Lisboa), Maria Cristina de Sousa Pimentel (Universidade de Lisboa), Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra), Marta González González (Universidad de Málaga), Monica Silveira Cyrino (University of New Mexico).

Conselho de Arbitragem para o presente número | Peer reviewers for the current issue

Agnès García-Ventura (Universitat de Barcelona), Catarina Viegas (Universidade de Lisboa), Juan Luis Montero Fenollós (Universidade da Coruña), Katia Pozzer (Universidade Federal do Rio Grande do Sul), Kyriakos Savvopoulos (Oxford University), José Manuel Alba (Universidad de Jaén), Maria Fernanda Brasete (Universidade de Aveiro), Maria Jose López Grande (Universidad Autónoma de Madrid), Matheus Trevizam (Universidade Federal das Minas Gerais), Miguel Ángel Novillo López (Universidad Complutense de Madrid), Mona Haggag (Alexandria University), Nelson Henrique da Silva Ferreira (Universidade de Coimbra), Núria Castellano i Solé (Universidad de Murcia), Paulo Sérgio Ferreira (Universidade de Coimbra), Pietro Li Causi (Università degli Studi di Palermo), Rui Carlos Fonseca (Universidade de Lisboa), Rui Morais (Universidade do Porto), Susana Marques Pereira (Universidade de Coimbra).

Editora | Publisher

Centro de História da Universidade de Lisboa | 2020

Concepção Gráfica | Graphic Design

Bruno Fernandes

Periodicidade: Anual

ISSN: 0871-9527

eISSN: 2183-7937

Depósito Legal: 54539/92

Tiragem: 150 exemplares

P.V.P.: €15,00

Cadmo - Revista de História Antiga | Journal for Ancient History

Centro de História da Universidade de Lisboa | Centre for History of the University of Lisbon
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa | School of Arts and Humanities of the University of Lisbon
Cidade Universitária - Alameda da Universidade, 1600 - 214 LISBOA / PORTUGAL
Tel.: (+351) 21 792 00 00 (Extension: 11610) | Fax: (+351) 21 796 00 63
cadmo.journal@letras.uilisboa.pt | www.centrodehistoria-flul.com/cadmo



This work is funded by national funds through FCT - Foundation for Science and Technology under project UIDB/04311/2020 and UIDP/04311/2020.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

SUMÁRIO

TABLE OF CONTENTS

09 AUTORES CONVIDADOS

GUEST ESSAYS

11 UNA GENEALOGIA DEL SUJETO DEL DESEO

Foucault y la sexualidad de los Antiguos

A GENEALOGY OF THE SUBJECT OF DESIRE.

Foucault and Sexuality in Antiquity

María Cecilia Colombani

35 LA IMAGEN DE CAYO JULIO CÉSAR EN EL CINE

CAIUS IULIUS CAESAR'S IMAGE IN THE CINEMA

Miguel Ángel Novillo López

53 ESTUDOS

ARTICLES

55 THE LACHISH RELIEFS

The programmatic representation of the king

at war under Sennacherib

OS RELEVOS DE LACHISH

O programa de representação do rei na guerra sob Senaquerib

Violeta d'Aguilar

87 A PRODUÇÃO DO VIDRO NO EGIPTO DO IMPÉRIO NOVO

À LUZ DOS DADOS ARQUEOLÓGICOS E ANALÍTICOS

GLASS PRODUCTION IN NEW KINGDOM EGYPT IN LIGHT

OF THE ARCHAEOLOGICAL AND ANALYTICAL DATA

Francisco B. Gomes

121 A IDEIA DE HISTÓRIA SEGUNDO OS ARQUIVOS REAIS DE MARI

THE HISTORICAL CONCEPTION OF THE ROYAL ARCHIVES OF MARI

Maria de Fátima Rosa

- 145 THE ANTHROPOID WOODEN COFFIN OF DIDYME
FROM GRECO-ROMAN EGYPT
O ATAÚDE ANTROPOMÓRFICO DE DIDÍME DO EGIPTO GRECO-ROMANO
Ahmed Derbala e Rogério Sousa
- 175 TESEU, O PARADIGMA DO ATENIENSE ÁRISTOS
Testemunhos de Pausânias e Plutarco
THESEUS, THE PARADIGM OF THE ATHENIAN ÁRISTOS
Testimonies from Pausanias and Plutarch
Maria de Fátima Silva
- 203 ECONOMIC ACTIVITIES CREATING ARCHETYPES
FOR TRADITIONAL ABSTRACT LANGUAGE:
The farmer as the good man in the roman 'Agricola Instructions'
A ATIVIDADE ECONÓMICA COMO FONTE IMAGÉTICA DE LINGUAGEM SIMBÓLICA:
O bom agricultor das instruções agrícolas romanas
Nelson Henrique da Silva Ferreira
- 229 A IMPORTÂNCIA RIBEIRINHA DE MIRAGAIA (PORTO)
NO PERÍODO DA ROMANIZAÇÃO
THE RIVERSIDE IMPORTANCE OF MIRAGAIA (OPORTO)
IN THE ROMANIZATION PERIOD
Ana Isabel Lino
- 251 SAKURA NO PAÍS DAS MITOLOGIAS:
Storytelling mitológico e reino encantado
SAKURA IN MYTHLAND:
Mythological storytelling and wonderland
Sílvia Catarina Pereira Diogo

271 NOTAS E COMENTÁRIOS

COMMENTS AND ESSAYS

- 273 THE MORTEXVAR PROJECT
Valuing variability in the ancient Egyptian mortuary texts
Carlos Gracia Zamacona
- 281 MYTH, HISTORY, AND METAPHOR IN THE HEBREW BIBLE
Por Paul K.-K. Cho
José Augusto Ramos

295 UM NOVO OLHAR SOBRE O MEDITERRÂNEO ANTIGO:
A perspectiva de J. G. Manning

Elisa de Sousa

305 ROMA NOSSO LAR:
Tradição (auto)biográfica e consolidação da(s) identidade(s)

Ália Rodrigues

313 RECENSÕES

REVIEWS

419 IN MEMORIAM

425 POLÍTICAS EDITORIAIS E NORMAS DE SUBMISSÃO

JOURNAL POLICIES AND STYLE GUIDELINES



**ESTUDOS
ARTICLES**

A IDEIA DE HISTÓRIA SEGUNDO OS ARQUIVOS REAIS DE MARI¹

THE HISTORICAL CONCEPTION OF THE ROYAL ARCHIVES OF MARI

Maria de Fátima Rosa

CHAM e Departamento de História, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa

frosa@fcsh.unl.pt |  <https://orcid.org/0000-0003-2302-7751>

proposta: 29/12/2019 | aceitação: 02/04/2020
submission acceptance

Resumo: Este artigo pretende analisar as noções históricas presentes nos *Arquivos Reais de Mari*. Através de um estudo detalhado de uma selecção de textos, pretende-se compreender de que modo o mariota entendia as diferentes alterações político-diplomáticas que se processavam e as continuidades e rupturas que podiam ou não pôr em causa a estabilidade da ordem. Do mesmo modo, pretende-se reflectir sobre o papel do deus na história e a sua influência no governo do reino, tal como retratada nestes *corpora* epistolares.

Palavras-chave: Tempo, Arquivos Reais de Mari, Zimrí-Lím, Addu de Alepo, Samsí-Addu.

Abstract: This article intends to analyse the historical conceptions manifested in the *Royal Archives of Mari*. Through a detailed study of a selection of letters, we intend to understand how the mariote understood the different political-diplomatic changes and the continuities and ruptures that could jeopardize the order stability. Likewise, it is our aim to reflect upon the role of the god in history and its influence on the kingdom's government as portrayed in these epistolary *corpora*.

Keywords: Time, Archives Royales de Mari, Zimri-Lim, Addu of Aleppo, Samsi-Addu.

¹ Este artigo teve o apoio do CHAM (FCSH/NOVA-UAc) através do projecto estratégico patrocinado pela FCT (UID/HIS/04666/2013). Abreviaturas: FM – *Florilegium Marianum*.

Notas introdutórias

Quando nos debruçamos sobre os *Arquivos Reais de Mari* (*ARM*) a fim de explorar a noção histórica que aí se denota fica patente a dissemelhança entre um pensamento que podemos considerar de base amorrita e aquele que é transmitido nas fontes sumério-acádicas. Este aspecto, como analisaremos neste artigo, é sobretudo visível no que respeita à interpretação do papel divino e à visão teológica que ambos os *corpora* evidenciam.

Para o amorrita em geral e para o mariota em particular, a continuidade e a permanência revelavam-se de extrema importância para garantir uma certa estabilidade. A ausência de rupturas significativas e a manutenção de uma determinada normalidade constituíam características importantes.² Era aí que residia o seu equilíbrio, isto é, naquilo que lhes era familiar. Não obstante, havia outros factores a considerar. De facto, o mariota não estava imune às mudanças do tempo, às alterações climáticas e à periodicidade com que se lhe apresentava o binómio Ordem-Caos.

Havia, pois, uma concepção cíclica, estruturada em relações de causalidade falha-castigo, que levavam a que a ordem fosse periodicamente assaltada por transgressões que implicavam a sua regeneração constante e que apelavam a uma presença persistente do deus. Ora, tendo como momento-chave do tempo histórico aquele em que Addu vencera o Têmtum,³ a ameaça do caos, o mariota procurava frequentemente regressar à origem e ater-se às prescrições deste deus, guardião da ordem por excelência. Assim, para além do conceito histórico que podemos inferir a partir dos *ARM*, pretendemos também analisar como se conjugavam as ideias de um tempo mais contínuo, de perseverança dinástica, e de um tempo cíclico que obrigava a este regresso constante às origens.

De entre a documentação de Mari, duas cartas destacam-se como importantes testemunhos da concepção histórica. Ambas constituem fontes imprescindíveis para o conhecimento do pensamento de Mari tal como expresso

2 Efectivamente, as rupturas causavam ansiedade e inquietação e representavam uma quebra no equilíbrio cósmico, como facilmente se depreende ao analisar a missiva A.1968, onde se refere a necessidade de reordenação por parte do deus Addu após as sucessivas mudanças dinásticas no trono de Mari.

3 Veja-se A.1968.

nos *ARM* sobre o tempo e sobre a história. Representam, além do mais, um testemunho indelével das alterações políticas e sociais periódicas a que o reino estava sujeito. Essas epístolas – *ARM* 1.3 e A.1968 – atentam-nos ainda para a forte concepção teocrática do homem das margens do Eufrates. A história era, no fundo, um reflexo do juízo dos deuses. O *microcosmos* político-social de Mari estava dependente das acções humanas e, acima de tudo, da apreciação das mesmas por parte dos agentes divinos.⁴

Uma leitura teológica da história

a) Segundo a dinastia de Samsî-Addu (com base em *ARM* 1.3)

O documento *ARM* 1.3 constitui uma missiva enviada pelo vice-rei de Mari, Yasmah-Addu, ao deus Nergal, a divindade responsável pelo mundo dos mortos. Localmente designado como Âmûm, o deus Nergal era sobejamente adorado na zona de Mari e no Este do Habur, possuindo um importante santuário em Şuprum. As razões que teriam motivado a redacção desta missiva estão porventura patentes no epílogo da mesma, quando Yasmah-Addu inquire: “Porque é que tomaste o filho de mim?”⁵ No seguimento da morte prematura do seu descendente, o soberano da frequentemente designada “dinastia dos epónimos” terá sentido a necessidade de justificar a sua lealdade e o seu temor ao deus, apregoando a injustiça que sobre ele se abatera. Neste contexto, e vincando o seu *desapego pelos bens* materiais, Yasmah-Addu faz contrastar a sua conduta com a dos seus antecessores.⁶ A introdução histórica que preludia as reclamações do vice-rei entende-se neste quadro. Ou seja, Yasmah-Addu pretendia, em primeiro lugar, ressaltar a obediência e a justeza da sua dinastia. Para tal, o vice-rei equipara à

4 O rei, como lugar-tenente do deus, estava dependente da sua vontade, tal como toda a sua população. Assim sendo, tal como o soberano era regularmente “posto à prova” pelos deuses (veja-se, a título de exemplo, *ARM* I 3), também o indivíduo era comumente julgado pela divindade. A carta A.1258⁺ (= *LAP* 16.22) dá-nos o exemplo de um escriba desacreditado que apela aos deuses e ao rei para que estes intervenham no sentido de minimizar a sua dor e de possibilitar o regresso ao seu trabalho. Em certos aspectos, esta missiva relembra-nos o texto *ludlul bel nemeqi*, que podemos igualmente citar como um exemplo de alguém que caiu em desgraça, alguém cujos deuses abandonaram, mas que não reconhece a origem da sua falta.

5 *ARM* 1.3.24⁺-25⁺.

6 Em *ARM* 1.3.25⁺-27⁺, Yasmah-Addu afirma: “Os (reis) anteriores pediram-te um país extenso. Agora, eu só te peço vida e descendência”.

sua boa-vontade o historial de ofensas cometidas pela família rival. Por outro lado, Yasmah-Addu esperava legitimar o seu poder através da recordação da doação que lhe fora concedida pelo deus.⁷

O ponto essencial da recordação do passado é precisamente a constatação da virtude e da honestidade da família de Samsû-Addu e da impiedade da sua arqui-inimiga, a família Lîm. Neste caso, podemos dizer que a leitura histórica é fortemente influenciada por uma visão dinástica. Concentremo-nos neste aspecto.

O registo histórico inicia, como é costume, com o indefinido *panānum*, “anteriormente”. Segue-se um rol de peripécias que colocam o confronto entre as várias gerações dinásticas no centro da disputa pelo favor divino e pela autoridade terrena. Assim segue o texto: “Anteriormente, Ila-Kabkabû e Yagîd-Lîm prestaram entre eles um juramento solene pela divindade. Ila-Kabkabû não cometeu nenhuma falta contra Yagîd-Lîm (*ul ugallîl*), (mas) Yagîd-Lîm cometeu uma falta contra Ila-Kabkabû (*ugallîl*)”.⁸

Como é natural, a rememoração do passado tem início na observância da ordem. Por aqui começa todo o discurso literário ou histórico. E a imposição da ordem parte, segundo transparece no texto, da instauração de um compromisso jurado “pela vida do deus” (*nîš ilim*). Ila-Kabkabû, pai de Samsû-Addu, e Yagîd-Lîm, pai de Yahdun-Lîm, teriam alcançado a harmonia e a estabilidade através da aceitação de uma aliança que tinha por base um compromisso divino. Ora, segundo o texto refere, Ila-Kabkabû ter-se-ia mantido fiel a esse acordo, respeitando a aliança com Yagîd-Lîm. Porém, o governante das margens do Eufrates cometera contra ele uma ofensa, *gullulum*, por muitos autores considerado como uma espécie de “pecado”, é o verbo que traduz a transgressão do pacto. E, tal como a carta indica, esse acto teria sido cometido “contra Ila-Kabkabû” (*ana Ila-Kabkabû*). Ou seja, não se trata de uma acção tomada deliberadamente ou, diríamos antes, *moralmente* contra o deus. Não obstante, o verbo *gullulum* só pode ser compreendido à margem do juramento *ana nîš AN*. Há entre os dois uma relação indissociável. *Gullulum* corresponderá, por conseguinte, à verificação do perjúrio cometido pelo

7 Segundo o próprio indica: “ele tomou-me e instalou-me como *rei/governador* de Mari” (*ARM* 1.3.17-18). O texto encontra-se fragmentado, pelo que não é possível reconstituir o título de Yasmah-Addu. Veja-se *L'APO* 18, 73.

8 *ARM* 1.3.8-14.

contraente do pacto. Ao atentar contra o seu parceiro, Yagîd-Lîm comprometera não só a aliança que a ele o unia, como também a aliança terreno-divina que havia sido firmada por intermédio do juramento “pela vida” do deus. Na prática, os seus actos traduziam-se num forte desrespeito pela ordem cósmica, da qual Nergal era um patrono.

É neste âmbito que compreendemos a intervenção de Nergal. O deus age como defensor da ordem cósmica, que tenta a todo o custo reverter a sua dissolução e punir o seu perversor: “Tu (Nergal) puseste-o à prova e marchaste ao lado de Ila-Kabkabû”.⁹ Após o descurar da sua vontade, o deus decide colocar-se ao lado de Ila-Kabkabû. É esta atitude que despoleta a queda de Yagîd-Lîm: “Ila-Kabkabû destruiu a sua fortaleza e apoderou-se do seu filho Yahdun-Lîm”.¹⁰ Os alvos da justiça divina são o seu domínio terreno (a sua fortaleza) e o seu herdeiro, a sua semente: Yahdun-Lîm. Ao privá-lo da possibilidade de se eternizar mediante a sua descendência, e ao despojá-lo de todas as suas possessões, Nergal certificava-se do poder meramente temporal de Yagîd-Lîm, confinando-o a um segmento efémero e tenebroso da história do médio Eufrates.

Ora, a intervenção de Nergal e a derrota definitiva de Yagîd-Lîm teriam posto termo a um ciclo caracterizado pela seguinte relação: ordem – transgressão – reposição. Ila-Kabkabû teria vingado; Yagîd-Lîm teria sucumbido. À ruptura da ordem, à ameaça do caos, sucedera a reordenação, a renovação da harmonia cósmica e a reparação da relação homem-deus.¹¹ O texto não refere, mas é possível que o fiel Ila-Kabkabû, beneficiando do favoritismo divino, tivesse alcançado uma longa vida, repleta de poder e de autoridade.¹² Ter-lhe-ia sucedido Samsî-Addu, e, com ele, iniciara-se uma nova geração de governantes.

Samsî-Addu, à imagem do seu pai, “não cometeu nenhuma falta contra Yagîd-Lîm”.¹³ Uma lacuna no documento impossibilita-nos de compreender em que contexto se processa a posterior subida ao trono de Yahdun-Lîm. Quando o texto retoma, já o monarca está em cena: “Devido à falta que ele cometeu

9 ARM 1.3.14-15.

10 ARM 1.3.16-17.

11 Expressa pela fórmula “pôr à prova; perguntar” (*šalum*).

12 As designadas “Crônicas dos epônimos” evidenciam algumas das importantes conquistas levadas a cabo pelo antecessor de Samsî-Addu.

13 ARM 1.3.21-22.

contra Samsî-Addu e porque ele deteve . . .-inaša,¹⁴ que era do deus, o seu filho, Sûmû-Yamam, removeu¹⁵ Yahdun-Lîm de Mari”.¹⁶ Parece evidente haver aqui uma repetição da história. Possivelmente, Samsî-Addu e Yahdun-Lîm haviam estabelecido entre eles algum tipo de compromisso. Samsî-Addu, tal como o seu antecessor dinástico, agira com justiça e honestidade. Todavia, o soberano rival, Yahdun-Lîm, atentara contra ele. Os actos deste monarca teriam, no entanto, transcendido a mera ofensa cometida contra o seu semelhante. Yahdun-Lîm tomara uma mulher consagrada ao deus, apropriando-se assim do “património” divino. Há, pois, dois níveis diferentes de ofensa que fazem de Yahdun-Lîm um rei especialmente profano aos olhos da dinastia de Samsî-Addu.

O castigo de Yahdun-Lîm não se fizera esperar: o seu filho tê-lo-ia expulsado da sua própria capital. Podemos ver neste desfecho a conclusão lógica de um segundo ciclo histórico. À semelhança do anterior, este período pautara-se por diferentes fases: a imposição da ordem (alcançada através da boa-vontade de Samsî-Addu), a sua transgressão (perpetrada pela ofensa de Yahdun-Lîm e pela diluição da paz no país), e a sua reposição (conseguida através da derrota do malfeitor). Ora, como se de uma falha ontológica se tratasse, também Sûmû-Yamam, o descendente de Yahdun-Lîm, não fora capaz de manter a sua submissão e a sua obediência para com o deus: “Sûmû-Yamam agiu tal como o seu pai Yahdun-Lîm e fez com as suas mãos coisas inconvenientes. A tua morada, que os reis anteriores construíram, ele destruiu e transformou-a na casa da sua esposa”.¹⁷

Este trecho reforça a identificação de Sûmû-Yamam com a sua família. De facto, ele agira tal e qual como o seu pai. É como se, de certa forma, Sûmû-Yamam mais não fizesse do que perpetuar os actos indignos da sua dinastia. A entidade dinástica parece partilhar uma mesma conduta, que a define como eminentemente infiel e negligente para com deus. Sûmû-Yamam pervertera a ordem, transformando uma moradia divina, a morada do deus Nergal, numa casa secular, mundana. Para além do mais, Sûmû-Yamam atacara o favorito de Nergal, Samsî-Addu, aquele que era a semente do protótipo por excelência da

14 Possivelmente uma sacerdotisa. Trata-se de uma reconstituição.

15 Sobre o verbo, ver Sasson (1987, 63).

16 ARM 1.3.1³-5⁷.

17 ARM 1.3.6⁷-9⁷.

devoção, Ila-Kabkabû. Ora, as ofensas de Sûmû-Yamam teriam igualado as do seu pai e levado à conclusão de um novo ciclo temporal. Também a ele Nergal “interrogara”,¹⁸ pondo fim à confusão que no reino se instalara. Assim, “devido à falta de Sûmû-Yamam contra Samsî-Addu, tu deste a Samsî-Addu o poder sobre a cidade de Mari e as margens do Eufrates”.¹⁹

Terá sido Samsî-Addu a designar Yasmah-Addu como o vice-rei da província do médio Eufrates. Toda esta introdução histórica permite anunciar as razões que teriam levado, em ultima instância, Yasmah-Addu a ocupar o trono de Mari. A presente ordem política fora instaurada pelos deuses, nomeadamente por Nergal, e nela, o vice-rei era o seu legítimo guardião. Todavia, esta harmonia social não impedia que a sua própria individualidade fosse pautada pela desventura. A perda do seu filho levava Yasmah-Addu a questionar-se sobre o seu comportamento. Há dois patamares de ordem que se misturam neste texto e que justificam a análise aprofundada sobre o passado. Por um lado, há uma perspectiva mais social e política, onde as relações diplomáticas imperam e onde a ofensa (*gullulum*) perpetrada contra o rei aliado dita a derrota política de um dado soberano; por outro lado, há uma perspectiva mais individual, que se centra nas relações pessoais com o deus. Neste âmbito, também a dinastia Lîm se destacava pela sua conduta desonrosa, tomando e corrompendo os bens do deus. Ao invés, Yasmah-Addu e os seus antepassados sobressaíam como piedosos, aqueles que pretendiam alcançar renome através da vida (*napištum*), através da descendência (reforçando o papel familiar e tribal) e, sobretudo, do temor ao deus.

Em suma, esta carta tem uma intenção clara de desacreditar a dinastia Lîm e de elevar a família de Samsî-Addu. Podemos dizer que a história se apresenta como um conflito familiar. Deve também ser destacada a periodicidade com que o passado se desenrola e a analogia patente entre os diferentes períodos referidos. Geração após geração, o tempo flui, eternizando o poder da família do grande rei da Alta Mesopotâmia, estabelecendo uma certa continuidade. A esta continuidade não é, todavia, alheia a existência de uma rotatividade, assinalada pela repetição sucessiva e infinita de ciclos de bem-aventurança e de ruína, de ordem e de caos.

18 ARM 1.3.10': *ta-ša-al-šu*.

19 ARM 1.3.14'-15'.

Estes ciclos eram imprescindíveis à renovação do mundo, à sustentabilidade do *cosmos*, e funcionavam como sistema de regeneração que anulava as tensões acumuladas pelo desfasamento entre as esferas terrena e celeste.²⁰

b) Segundo a família Lîm (com base em A.1968)

Esta ideia é também visível em A.1968.²¹ Nesta missiva, encontramos uma situação oposta, ou seja, neste caso não é o rei que se dirige ao deus, mas o deus que se dirige ao rei. É Addu de Alepo quem fala e assim comunica a Zimrî-Lîm: “Dei todo o país a Yahdun-Lîm e com as minhas armas ele não teve inimigo”.²² Esta afirmação, que inicia o discurso do deus, marca o tom do resto da missiva. O intuito da grande divindade de Alepo era o de explicar o que levava um rei (aquele que era o detentor do *ilūtum*)²³ a prosperar e a alcançar sucesso sob a sua guarda. O passado é recordado como forma de assinalar o historial de relações entre os monarcas de Mari e o deus. Era nesta relação que assentava toda a política mariota.

Após Addu conceder o território mariota a Yahdun-Lîm, e a ele consentir a vitória sobre todos os adversários, verificara-se uma mudança abrupta na atitude do monarca: “Ele abandonou-me e o país que eu lhe dei, dei-o a Samsî-Addu”.²⁴ O abandono por parte do rei sugere que a autoridade política se alicerçava na relação de proximidade com a divindade. Ao que tudo indica, Yahdun-Lîm teria decidido, de um momento para o outro, e sem que nada o fizesse prever, deixar a divindade, negligenciar a aliança que a ela o unia. Há um nível quicá mais afectivo que podemos entrever no discurso de Addu. Como o próprio sublinha,

20 Podemos referir que na Mesopotâmia, em geral, o poder real assentava numa transitoriedade que era essencial à renovação da ordem e ao impedimento da instalação do caos. É o que se depreende da leitura de *Lamentação por Sumer e Ur*, “The reign of its kingship had been long indeed but had to exhaust itself” (ETCSL 2.2.3). A rotatividade no poder monárquico era a norma que permitia a revitalização da realeza e a renovação da *aliança* entre os planos humano e divino.

21 Carta editada em Durand 1993. Trata-se de uma carta de teor profético, que relata um discurso do deus Addu de Alepo dirigido ao último rei de Mari, Zimrî-Lîm. Na mesma, a divindade reitera o seu apoio ao rei mediante a sua consulta. O início do texto é marcado pela rememoração de um combate mítico entre o deus e a divindade que personificava o caos, de seu nome Têmtum, pensada como uma imensa massa de água. É possível que esta carta date dos momentos finais do reinado de Zimrî-Lîm.

22 Caramelo 2002, 117.

23 A título de exemplo, veja-se ARM 27.163 onde altos funcionários do rei o instam a “que o meu senhor reflecta conforme a sua ‘divindade’ (*ilūtū*)”.

24 Caramelo 2002, 117.

“ele abandonou o *meu (i-ia-tam)* partido”. Ora, devido a uma decisão consciente por parte de Yahdun-Lîm – a de descurar a atenção que lhe fora conferida, em exclusividade, pela divindade – Addu vira-se forçado a escolher um novo favorito, um novo guardião.²⁵ Assim, o país anteriormente concedido a Yahdun-Lîm foralhe retirado e outorgado a Samsî-Addu.

Tal como em *ARM* 1.3, apresenta-se-nos em A.1968 um passado marcado por uma certa ciclicidade, pelo regresso ao equilíbrio. A nomeação de um novo protegido encerra o período de tempo em que Yahdun-Lîm reinara sobre Mari. Durante este período, o país atravessara diversas fases: em primeiro lugar, teria imperado a ordem, estabelecida pelo deus mediante a outorga do país a um escolhido; em segundo lugar, verificara-se a sua subversão, patente no abandono do deus por parte desse mesmo escolhido; por fim, procedera-se à sua reposição, através da escolha de um novo preferido e da anulação do primeiro. Neste aspecto, a carta é semelhante a *ARM* 1.3. Todavia, salta à vista uma diferença importante. É que, agora, o deus não atribui a sua preferência exclusivamente a uma determinada família. Quando Yahdun-Lîm sucumbe, Samsî-Addu toma o seu lugar. Não há aqui a mesma visão dinástica que se verificou em *ARM* 1.3. Esta característica prende-se com a própria natureza da carta,²⁶ e sobretudo, com o carácter do deus Addu, que mais à frente analisaremos.

O estado fragmentário do texto não permite conhecer ao pormenor o teor da relação entre Samsî-Addu e o deus Addu. Não obstante, uma vez que adiante a divindade refere que colocou Zimrî-Lîm no trono, é possível que também ele o tivesse abandonado ou de alguma forma descurado a sua relação. A um novo ciclo, corresponde um novo rei: Zimrî-Lîm. Da sua nomeação já aqui muito se falou. Foquemo-nos, pois, no que ela implicou em termos temporais. Podemos dizer que há uma recorrência implícita em ambas as análises históricas. O tempo é caracterizado por uma sucessão ininterrupta de ciclos. A ruptura era necessária à renovação. E a renovação era uma premissa imprescindível para a manutenção da harmonia cósmica.²⁷ Neste sentido, a continuidade, a transição do passado para

25 Guardiã da ordem. Sobre este título, veja-se a carta *ARM* 26.1.208.

26 O foco fundamental desta epístola é o governo dos destinos de Mari. Já em *ARM* 1.3, Yasmah-Addu pretende acima de tudo exaltar as qualidades da sua dinastia.

27 O mesmo está patente, por exemplo, na renovação que se levava a cabo a partir da celebração do *akitu*, o festival de ano novo, ou seja, de uma nova fase política e social. Mais tarde, na Babilónia do Iº milénio a.C.,

o futuro, só seria possível mediante a constatação da renovação da aliança entre humano e divino.

O papel do deus na história

A carta A.1968, que temos vindo a analisar, apresenta-nos uma visão muito singular da história. A leitura política apresentada nesta missiva poderá ser considerada como genuinamente amorrita. Há, de facto, uma diferença considerável entre esta visão e o pensamento sumério-acádico. Em primeiro lugar, o papel de Addu de Alepo, tal como é retratado no texto, é notavelmente divergente daquele que conhecemos das divindades sumérias ou mesmo de outras divindades paleo-babilónicas. Efectivamente, já anteriormente tínhamos visto a tónica que Addu de Alepo coloca no exercício da justiça. É esta a única condição que o deus exige a Zimrí-Lím de modo a lhe outorgar a realeza. Ao invés de outros deuses, Addu de Alepo preocupa-se apenas com o facto de o seu rei ser justo e piedoso. Este contraste é evidente em A.1121⁺.²⁸ Às modestas exigências de Addu de Alepo, o deus que proclamava “Mas eu não te reivindico nada. Quando um injustiçado ou uma injustiçada te apela, recebe-os em audiência e julga o seu caso”,²⁹ opõem-se as reclamações de Addu de Kallassu,³⁰ que em tom ameaçador afirmava: “Agora, como o fiz retornar ao trono da casa de seu pai, apropriar-me-ei do domínio na sua casa. Se ele não o der, o senhor dos tronos dos territórios e da cidade sou eu e o que dei eu tirarei”.³¹

Addu de Alepo não parece ser movido por ambições territoriais, ao contrário do seu homólogo. As suas reivindicações não se prendem com questões políticas ou com o desejo de estender o seu património.³² Na verdade, Addu de

a celebração previa inclusivamente um rito que consistia na destituição do rei, para que este, ao renovar-se, fosse novamente investido pelas divindades de modo a libertar possíveis focos de tensão acumulados ao longo do ano.

28 Texto editado em Lafont 1984.

29 Caramelo 2002, 116.

30 Addu de Kallassu era uma divindade local do Yamhad. A intervenção do deus compreende-se no contexto da disputa territorial entre o soberano de Mari e a família real do Yamhad, no final do governo de Zimrí-Lím. Estava em causa, nomeadamente, a posse da cidade de Alahatum.

31 Caramelo 2002, 116.

32 Segundo Jean-Marie Durand, esta carta, bem como todo o dossier relativo a este tema (o assunto de Alahatum), denota uma disputa entre duas figuras de Addu: o de Kallassu (o que reivindica) e o de Alepo (o que não

Alepo é um deus preocupado exclusivamente com a moral. É esta sua qualidade que faz dele um deus único, isto é, sem equivalente nos *ARM*. Na sua génese, Addu é a encarnação da própria justiça, ou não fosse ele o campeão do Têmtum, o que lhe confere um papel inigualável na história. A ordem emanava do deus Addu, o deus justo e imparcial, facto que explica que dele dependesse, em última instância, a concessão da realeza. É a Addu, que representa a justiça, a equidade, a moral, que cabe a tarefa de escolher um humano e nele delegar a missão de o representar no mundo terreno (de ser o guardião dessa ordem por ele instaurada). Como se depreende do texto A.1968, a harmonia cósmica derivava das relações que o monarca, o favorito de Addu, entretinha com o seu patrono. Em suma, a história era moldada consoante o comportamento do rei de Mari para com o deus de Alepo.³³

Assim sendo, após Yahdun-Lîm o ter negligenciado, Addu retirara-lhe a realeza e entregara-a a outro. Esta deliberação tem um impacto decisivo na história. Todo o cenário político se altera. O reino de Mari sofre mutações significativas que traçam um novo rumo social e político para os seus habitantes. Estas alterações estão na base do sincretismo religioso e cultural a que se assiste nesta altura e que dita a singularidade amorrita de Mari no mundo próximo-oriental. Tudo isto deriva de uma sentença divina. A divindade altera o curso da história. Devemos, ainda, sublinhar que o poder é concedido independentemente das aspirações políticas dos soberanos. Tudo se baseava na cumplicidade entre o monarca e o deus de Alepo.³⁴

O próprio rei do Yamhad, Yarîm-Lîm, terá, de certa forma, reconhecido a autoridade suprema de Addu quando explicou a que se devera a queda do seu pai:

reivindica). O autor coloca a questão da possibilidade de Addu de Alepo querer propor a Zimrî-Lîm que seja o seu novo favorito. Este cenário justificar-se-ia talvez melhor no âmbito de uma competição pelo poder no mundo Próximo-Oriental, entre o rei de Mari e Hammu-rabi da Babilónia (2002, 97). Addu de Alepo expressava assim a sua predilecção pelo monarca mariota e o seu apoio no contexto de uma eventual realeza amorrita. Neste sentido, tendo em conta a ideia *imperialista* que subjaz a esta hipótese, compreender-se-iam melhor as pretensões universais da divindade. Relembramos que estas cartas datam todas dos momentos finais do governo do último soberano de Mari.

33 Durand 1993.

34 É o que se depreende a partir da leitura de textos como A.1968 ou A.4251⁺ (Cf. *Ibidem*). Neste último, é referido que Sûmû-epuh, o antecessor de Yarîm-Lîm no trono de Alepo, morrera devido ao seu afastamento de Addu, ou seja, devido ao ataque que perpetrara contra o seu país. Como a missiva indica: “Devido ao facto de ele ter agredido o país que Addu doou a Samsî-Addu, Addu fê-lo morrer”.

Sûmû-êpuh, o meu pai, respeitou³⁵ a divindade e atingiu o seu objectivo. Nenhum outro rei o defrontou. (Como) ele se apoderou do que ele (Addu) deu a Samsî-Addu, Sûmû-êpuh, o meu pai, não atingiu a velhice. Devido ao facto de ele ter maltratado o país de . . . , que ele (Addu) deu a Samsî-Addu, Addu fê-lo morrer. Até agora, o coração de Addu não se irritou contra mim!³⁶

Como facilmente se depreende, para os amorritas, o curso da história derivava da decisão do deus, na sequência de um atentado à sua vontade.³⁷ Esta visão coincide claramente com a de A.1968.

Jean-Marie Durand considerou que esta leitura mais amorrita do poder real diverge da ideia dominante na ideologia sumério-acádica, baseada na transitoriedade.³⁸ De facto, os mitos sumério-acádicos apresentam uma visão da história segundo a qual uma dinastia estava condenada a soçobrar e a ser substituída por outra simplesmente porque nada no mundo era eterno. A natureza efémera do poder real explicava a sucessão inevitável de dinastias. Tal é a leitura que podemos fazer da *Lista Real Suméria*. Tal é também a lógica subjacente à *Lamentação por Sumer e Ur*.³⁹ As palavras do deus supremo Enlil são claras neste sentido:

Urim was indeed given kingship but it was not given an eternal (da-ri₂) reign. From time immemorial, since the Land was founded, until people multiplied, who has ever seen a reign of kingship that would take precedence for ever? The reign of its kingship had been long indeed but had to exhaust itself.⁴⁰

Ora, nos textos amorritas, em A.1968 e também em ARM 1.3, a substituição dinástica é resultado de uma decisão divina. Não se coloca a questão da transitoriedade, da efemeridade humana ou de um destino inelutável. O poder é retirado à dinastia porque ela *peca* (*gullulum*), porque ela abandona o deus. A prova disso está expressa no texto FM 7.8: “Sûmû-êpuh não atingiu a velhice”. Há uma intervenção divina que desaprova a sua atitude, que o afasta do poder e que

35 Do verbo *palabum*, que já anteriormente encontramos: “temer”, “reverenciar”.

36 FM 7.8.14-21.

37 Evidentemente, a atitude de Samsî-Addu contrastava com a de Yarîm-Lîm, contra o qual o coração do deus até então não se irritara. Esta declaração do monarca do Yamhad condiz com a visão histórica que pretendemos expor. Com efeito, Yarîm-Lîm permanecia no trono porque a vontade de Addu lhe era favorável, porque ele cumprira a missão que lhe fora confiada e respeitara-o (*palabum*).

38 Durand 2008, 484.

39 Durand 2008, 484.

40 ETCSL, 2.2.3.366-369.

o castiga, impedindo-o de atingir idade avançada. A justiça divina anula a noção de transitoriedade do poder. Na óptica amorrita, o curso dos eventos e o desenrolar da história é o resultado da intervenção dos deuses. A história derivava das relações entre o humano e o divino e, acima de tudo, da aliança estabelecida entre o deus que personificava a Ordem, aquele que havia confinado o caos, e o ser por ele escolhido para o representar na terra.

Por outro lado, A.1968 apresenta Addu de Alepo como um deus exclusivo,⁴¹ que reclama que o rei tome “o seu partido”. É essa exclusividade e o favoritismo que concede àquele que o segue, que lhe conferem traços de uma divindade universal, que não se coíbe de fazer reclamações fora do seu domínio de origem. O deus do Yahmad havia alcançado o seu lugar cimeiro após derrotar o Mar,⁴² o que lhe proporcionava uma determinada preponderância no mundo Próximo-oriental. Contudo, segundo Dominique Charpin, as ambições universais são comuns a outras divindades da época,⁴³ como Dagan, uma divindade que nos aparece como uma espécie de deus “nacional” defendendo a “causa” do Médio Eufrates.⁴⁴

O que podemos dizer é que a história se desenrolava sob a mira das divindades. As relações entre o rei de Mari e o deus de Alepo, a divindade suprema no ocidente, ditavam o sucesso ou o insucesso do poder real. A história obedecia a critérios divinos e era fruto da sua vontade. O futuro dependia da postura apresentada pelo soberano perante os seus patronos. Como tal, podemos dizer que, em certo sentido, a visão amorrita da história era uma visão da conduta religiosa da realeza.

41 Durand 1993.

42 Uma espécie de Marduk paleo-babilónico.

43 Dominique Charpin cita os exemplos de Dagan de Terqa em *ARM* 26.1.196 e de Šamaš do Andarig em *ARM* 26.1.194 (2002, 28 e ss).

44 Temos algumas reservas no que respeita a esta questão. Há uma diferença considerável entre um deus como Dagan e um deus como Addu de Alepo. O primeiro assume-se fundamentalmente como um juiz, não se imiscuindo na política de um governo estrangeiro. A sua ambição é de raiz nacional. Já Addu sobrepõem-se à esfera estritamente Yamhadiana para ditar os destinos de um reino onde não é políade. Há uma intenção mais “imperialista” no tom de Addu.

O devir histórico e os testemunhos escatológicos

A relação de intimidade entre o rei e os deuses é transversal a toda a documentação de Mari. No tema que aqui nos respeita, ou seja, a visão amorrita da história, podemos dizer que este aspecto é também patente no devir histórico. Ou seja, o futuro dependia da ligação de cumplicidade e proximidade entre o soberano e os deuses do seu país. As visões de contornos apocalípticos a que temos acesso testemunham este aspecto. Por exemplo, a ausência do deus era causa de angústia e de preocupação porque prenunciava um futuro nefasto para o rei e para o seu povo. Sozinho, o monarca não poderia vencer. Nem contando somente com o apoio dos seus mais próximos partidários. Na concepção siro-mesopotâmica, o rei não era rei sem a divindade. O poder real assentava numa relação de reciprocidade, na qual cada um dos lados equilibrava e fundamentava a existência do outro.

A documentação de cariz profético deixa transparecer um outro aspecto incontornável do pensamento religioso mariota: o soberano era visto, fundamentalmente, como o guardião máximo do país, que fora eleito para comunicar de forma privilegiada com os agentes celestes. No fundo, o que interessava ter em conta era a interdependência entre essas duas metades indissociáveis: a divina e a terrena. As mensagens que tinham o rei como destinatário pretendiam, acima de tudo, zelar pelo destino do reino do médio Eufrates e não tanto pela sua saúde; ou, dito de outra forma, o seu bem-estar só era alvo de atenção na medida em que dele dependia a subsistência do reino. Assim sendo, o rei era um veículo privilegiado, através do qual os deuses podiam sentenciar o futuro do país (e, naturalmente, do seu povo).

Jack M. Sasson considerou alguns textos deste dossier como mensagens apocalípticas.⁴⁵ Há, efectivamente, alguns exemplos onde se entrevê algumas matizes escatológicas ou apocalípticas, precisamente por denunciarem a existência de um destino invencível; tratam-se, por outro lado, de documentos que evocam imagens de uma grandeza tal que transcendem o domínio geográfico e temporal em que se inserem. Um deles é a carta *ARM 26.1.196*. Dagan pronuncia o fim de

45 Sasson 1982, 151-167; 2006, 36-37.

Tišpak. A “morte” de Ešnunna é incontornável. A sentença do deus do médio Eufrates prevê a anulação histórica da sua rival tigrina. A formulação “o teu dia passou” sublinha essa vertente escatológica, acentuando a impossibilidade de, no devir, Ešnunna poder vir a reverter a situação catastrófica em que se achava. A conjuntura política então vivenciada conduziu a que o passado histórico entre os reinos de Mari e de Ešnunna, assinalado pelas tensões e rivalidades, tivesse um desfecho mítico, vaticinado em tribunal divino.

Todavia, a carta que melhor testemunha os contornos apocalípticos presentes na documentação de Mari é *ARM 26.1.208*. A carta fora enviada pela rainha Šibtu ao rei de Mari. No obverso da missiva, a esposa do monarca transmite uma mensagem do respondente de Dîrîtum. Ficamos, pois, a conhecer o contexto em que se insere, isto é, a guerra contra o Elam. Tanto esta missiva como a anterior resultam de períodos de grande tensão e dramatismo para o reino. No caso presente, a ameaça do Elam estendia-se a diversas zonas do mapa siro-mesopotâmico. Mari via a sua autoridade ameaçada sobretudo a norte, na região do país alto. O cataclismo que se abatera no Próximo-Oriente justifica a visão mítica e apocalíptica patente no reverso da missiva. Só um cenário tão dramático e conturbado podia dar azo a um juramento como aquele que vemos reproduzido no texto.

Algumas lacunas no texto impedem-nos de compreender como surge e quem transmite o sonho ou a visão reportada. Quando o documento retoma, Ea toma a palavra para se dirigir à família (claramente a família divina), apelando a que se preste um juramento. A par de *ARM 26.1.196*, este é o único texto em que testemunhamos a presença da assembleia dos deuses, outro aspecto a ressaltar como indicador do estado calamitoso em que o reino se achava. A presença conjunta das divindades do país só seria justificável pelo temor e receio de que o país não pudesse fazer frente às ameaças. A perspectiva da ruína clamava um auxílio extraterreno mais forte. Só a união do panteão divino poderia prevenir o desastre iminente.

A função de Ea nesta reunião é sobretudo a de mediador. As suas características mágico-sagradas poderão justificar o seu papel de anfitrião da cerimónia. Com o auxílio do seu vizir, Asumûm, a divindade pede “que se vá buscar

à verga e ao umbral da Porta de Mari para que prestemos juramento”.⁴⁶ Como já tivemos oportunidade de ver, estas substâncias são posteriormente dissolvidas na água para que os deuses e as deusas⁴⁷ possam beber. Após absorvido o líquido mágico, em unísono, as divindades declaram: “Não agiremos com maldade contra o tijolo de Mari nem contra o guardião de Mari”.⁴⁸

Devemos ter em conta vários aspectos. Em primeiro lugar, destacam-se as substâncias sobre as quais os deuses se ajuramentam. Tratar-se-iam de partes da Porta de Mari, uma possível referência à cidade enquanto construção divina. A argila destes dois lugares distintos, uma vez amolecida na água, permitiria a sua absorção e conseqüente assimilação. Já sabemos qual era o peso que a ingestão de ervas ou de líquidos tinha nos juramentos. Em contexto diplomático ou jurídico, os elementos ingeridos simbolizavam a ameaça latente em caso de perjúrio. Aqui, a argila deve ter um valor simbólico idêntico. Ou seja, absorvendo partes da Porta de Mari, os deuses tomavam como seu o destino da cidade. Em caso de transgressão do juramento prestado, em caso de violação da cidade, os dois deveriam sofrer o mesmo fim. De facto, o que sobressai neste juramento é precisamente a simetria criada entre os destinos da urbe (a cidade terrena), do seu guardião (o elo de ligação entre as esferas terrena e divina) e da assembleia (o mundo dos deuses). Em suma, afirmava-se a estreita conexão entre as várias entidades que compunham o *cosmos* e que o mantinham em actividade: os deuses, o rei, a população.

A palavra pronunciada pelos deuses estava imbuída de poder criador. Não atentar (*gullulum*) contra o “tijolo de Mari” nem contra o guardião de Mari pressupunha, pois, a salvaguarda da inviolabilidade do *microcosmos* mariota. É de sublinhar o facto de não se fazer referência a Zimrí-Lím mas sim ao guardião (*rabišum*) de Mari. Ora, a protecção concedida pelas divindades não estava associada a um governante particular, mas sim àquele que detinha a seu cargo o poder real e que era o veículo segundo o qual os deuses mantinham o diálogo e a proximidade com a terra. Por outro lado, a escolha desta referência ao *rabišum* poderá porventura atentar-nos para um aspecto importante, ou seja, o facto do

46 Caramelo 2002, 76.

47 O elemento feminino/masculino está também presente num outro discurso profético conseqüente à ingestão de uma bebida: ARM 10.4. Veja-se Durand (1984, 153).

48 Caramelo 2002, 77.

juramento transcender o futuro mais imediato. Não era Zimrí-Lâm em concreto que era alvo da profecia divina, mas sim o rei de Mari.⁴⁹

Esta pronúncia empurra para uma espécie de *ad aeternum* a bem-aventurança do país. Ou, melhor dizendo, deixa o futuro em aberto. Ao contrário do que vimos anteriormente, e apesar da profecia partir de um contexto concreto (a guerra contra o Elam), não há neste testemunho uma noção temporal tão limitada como noutros casos. A ingestão da argila de Mari pressupunha a ligação intemporal dos deuses à capital do médio Eufrates. Consequentemente, no devir, outros beneficiariam igualmente da protecção do panteão amorrita. Ou seja, o juramento pretendia assegurar a continuação da glória de Mari e do seu papel histórico central no mundo siro-mesopotâmico. De certa forma, o juramento prestado transformava o futuro numa renovação sempiterna desse tempo passado onde se buscava obsessivamente a tranquilidade.

Outro aspecto que deve ser mencionado é o facto de a pronúncia divina resultar numa regeneração da cidade e numa reordenação do poder do país. Há uma consolidação definitiva da sua autoridade. Neste quadro, a realeza desempenha um papel fulcral, ao assumir-se como factor da estabilidade e da constância do tempo. A instituição monárquica adquire dimensões messiânicas.⁵⁰ Só o rei, o nomeado dos deuses, poderia permitir a propagação da prosperidade do país no espaço e no tempo.

A dissolução da argila na água pretendia ela própria simbolizar essa transformação temporal do poder mariota. Ou seja, ao absorverem a poção mágico-sagrada formada a partir da matéria orgânica da cidade, os deuses afiançavam a perpetuação da autoridade do país e da monarquia, que eles mesmos haviam criado. O passado histórico áureo de Mari, desde a sua criação pelos deuses até ao presente, convertia-se agora num futuro de sucesso e bem-aventurança. Há uma conformidade entre o passado e o futuro, que resulta da refundação do seu destino. A antiga ordem do país é asseverada, renovada e certificada pelo juramento de um destino inviolável.

49 Ao contrário dos outros exemplos, onde o futuro tem como fronteira o tempo de vida do rei.

50 Sobre este assunto, veja-se Caramelo (2002, 338-349).

Encontramos, portanto, dois níveis de conformidade⁵¹ nesta profecia: em primeiro lugar, há uma harmonia entre o passado e o futuro: a cidade criada pelos deuses e a protecção concedida ao *rābišum* ganham aqui novo fôlego; assevera-se a validade da ordem ancestral, que se prorroga por um horizonte temporal indefinido. Em segundo lugar, há uma associação entre o porvir dos deuses e o dos homens. As fronteiras cósmicas esbatem-se e o humano e o divino comungam num mesmo fatalismo.

Esta carta tem, por último, o interesse de sublinhar a importância da revitalização da ordem estabelecida. A argila pode ser entendida como um sinónimo de origem: a matéria da criação. Assim sendo, dissolvê-la, jurar sobre ela, significava repor a essência da cidade, do país e do seu líder. Para que o futuro prosseguisse sem sobressaltos era necessário regressar ao passado; entender onde repousavam as origens de Mari e de onde provinha a sua autoridade. Há como que uma recriação ou um renascimento do país. O futuro só se materializaria caso a sua verdadeira natureza fosse respeitada, caso o passado (ou seja, a sua identidade) fosse reciclado e projectado para o devir. Assim se preservaria a sua história.

Conclusões

Dado o exposto, é possível traçar algumas interessantes conclusões. Com base nos documentos analisados, sentimos que a história se esboçava sob o olhar do mariota/amorrita como um *continuum* no centro do qual estava a relação de cumplicidade entre o rei e o deus. O curso do tempo não dependia exclusivamente das mudanças climáticas ou sazonais que se impunham, ou mesmo das uniões e divergências político-diplomáticas que se verificavam no terreno, mas sim de uma avaliação que o deus fazia da conduta e da postura assumidas pelo soberano a quem era concedida a *ilūtum*. Assim sendo, o governo e a realeza, mais do que exercícios meramente transitórios, assumiam-se como funções de uma ordem que era incessantemente ajuizada e regulada pela entidade suprema, que era,

51 Sasson 1982, 166.

em Mari, o deus Addu de Alepo. A falha, quase ontológica no ser humano, e consequentemente também no rei, levava a que ciclicamente a ordem fosse posta em causa e que o deus agisse no sentido de aliviar a tensão cósmica que se criava, de punir o seu causador e de repor a harmonia.

Esse *continuum* estava, por isso, assente numa renovação sempiterna da ordem, logo na ciclicidade do tempo. Há, pois, uma confluência das ideias de tempo cíclico e de tempo contínuo que se verifica nos *Arquivos Reais de Mari*. Nesta lógica, a dinastia (dos epónimos ou a dinastia Lím) poderia ser entendida como uma construção temporal contínua, já que cada reinado simbolizaria um ciclo dentro dessa continuidade, uma pequena era. O texto que melhor traduz esta concepção é ARM 26.1.238: “A realeza é o seu molde de tijolo e a dinastia a sua muralha”,⁵² constituindo a muralha uma possível metáfora da dinastia e o molde de tijolo o governo do rei.⁵³

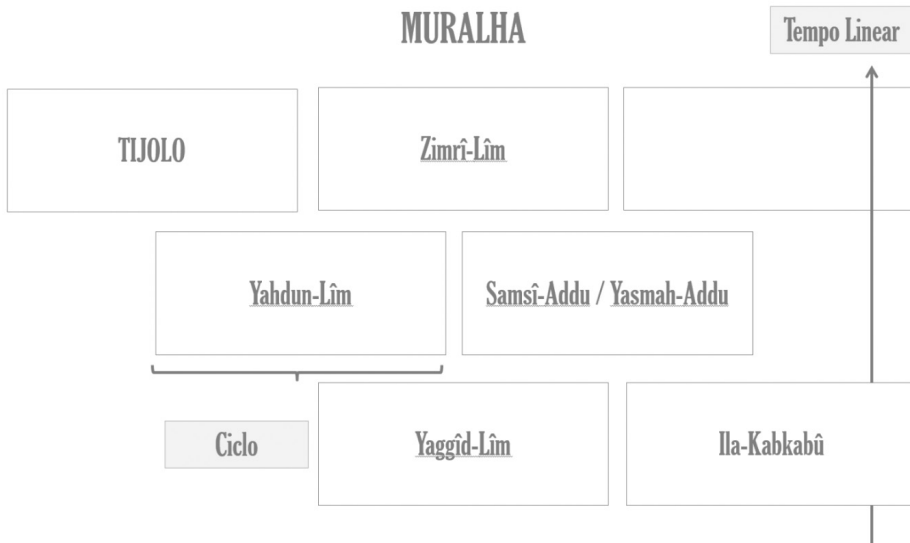
Como vimos, a estabilidade dependia da simetria criada entre os destinos do rei, da cidade e do soberano, obrigando a que se observasse uma sintonia entre todos esses elementos. A falta do rei, o *gullulum*, ou mesmo a sua morte, natural ou provocada, levava à necessidade de reiteração da *aliança* entre o humano (representado pelo soberano) e o divino que estava na base da sustentação do *cosmos*.

No fundo, podemos dizer que segundo os *Arquivos Reais de Mari* dentro de uma concepção profundamente teológica da história, o fluxo do tempo era directamente ditado e influenciado pelos trâmites divinos. Caso o soberano e a população à qual este dava voz suscitasse alguma perturbação na harmonia cósmica, no triângulo deus-rei-cidade, os mecanismos celestes eram automaticamente activados no sentido de se afastar a ameaça de instauração do *caos*. Não nos espanta, portanto, reconhecer em Addu, a divindade que se sobrepusera ao mundo disforme e desordenado, contendo-o e vencendo-o, o deus a quem o soberano mariota devia prestar contas e devia seguir. Addu modelava a história do Médio Eufrates, influenciando na sua governança, centralizando a sua memória política e definindo o seu modelo real fortemente apoiado no momento cosmogónico por excelência, aquele em que vencera Têmtum.

52 Caramelo 2002, 154.

53 Anexo A.

ANEXO



A. O tempo linear e o tempo cíclico segundo a concepção patente nos *ARM*.

BIBLIOGRAFIA

Fontes:

- Birot, Maurice, ed. 1993. *Correspondance des gouverneurs de Qatunân (Archives Royales de Mari XXVII)*. Paris: Éditions Recherches sur les Civilisations.
- Charpin, Dominique, Francis Joannès, Sylvie Lackenbacher, et Bertrand Lafont, eds. 1988. *Archives Épistolaires de Mari 1/2 (Archives Royales de Mari XXVI/2)*. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations.
- Dossin, Georges, ed. 1950. *Correspondance de Šamši-Addu et de ses fils (Archives Royales de Mari I)*. Paris: Imprimerie Nationale.
- , ed. 1967. *Correspondance féminine (Archives Royales de Mari X)*. Paris: Librairie orientaliste P. Geuthner.
- Durand, Jean-Marie, ed. 1988. *Archives Épistolaires de Mari 1/1 (Archives Royales de Mari XXVI/1)*. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations.
- , ed. 1997-2000. *Documents Épistolaires du Palais de Mari*. Vols. 1-3, L^{APO} 16-18. Paris: Les Éditions du Cerf.

Bibliografia geral:

- Black, Jeremy, Andrew George, et Nicholas Postgate. 1999. *A Concise Dictionary of Akkadian*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Caramelo, Francisco. 1999. “A Conjuntura política internacional na época de Hammu-rabi e de Zimri-Lim (Séc. XVIII a.C.)” In *Carlos Alberto Ferreira de Almeida: in memoriam*, vol. 1, coord. M. J. Barroca, 227-31. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- . 2002. *A linguagem profética na Mesopotâmia (Mari e Assíria)*. Cascais: Patrimonia Historica.
- . 2006. “Os calendários mesopotâmicos, o culto e as hemerologias.” *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias* 28: 77-88.
- Charpin, Dominique. 1992a. “Le contexte historique et géographique des prophéties dans les textes retrouvés à Mari.” *BCSMS* 23: 21-31.
- . 1992b. “Les malheurs d’un scribe ou de l’inutilité du Sumérien loin de Nippur.” In *Nippur at the Centennial*, ed. M. de Jong Ellis, 7-27. Philadelphia: University Museum.
- . 1992c. “Mari entre l’Est et l’Ouest: politique, culture, religion.” *Akkadica* 78: 1-10.
- . 1998. “L’évocation du passé dans les lettres de Mari.” In *Intellectual Life of the Ancient Near East: Papers Presented at the 43rd Rencontre assyriologique internationale, Prague, July 1-5, 1996*, ed. J. Prosecky, 91-110. Prague: Oriental Institute.
- . 2002. “Prophètes et rois dans le Proche-Orient amorrite. Nouvelles données, nouvelles perspectives.” In *FM VI: Recueil d’études à la mémoire d’André Parrot (Mémoires de N.A.B.U. 7)*, eds. D. Charpin et J.-M. Durand, 7-38. Paris: SEPOA.
- Charpin, Dominique et Jean-Marie Durand. 1985. “La prise du pouvoir par Zimri-Lim.” *MARI* 4: 293-343.
- . 1986. “Fils de Sim’al’: Les origines tribales des rois de Mari.” *RA* 80: 141-183.
- Charpin, Dominique et Nele Ziegler. 2003. *Mari et le Proche-Orient à l’époque amorrite. Essai d’histoire politique*, FM V. Paris: SEPOA.

- Dossin, Georges. 1966. "Sur le prophétisme a Mari." In *La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines: XIV^e Rencontre Assyriologique Internationale (Strasbourg, 2-6 juillet 1965)*, eds. J. Nougayrol et al., 77-86. Paris: Presses Universitaires de France.
- Durand, Jean-Marie. 1982. "In vino veritas." *RA* 76: 43-50.
- . 1984. "Trois études sur Mari." *MARI* 3: 127-80.
- . 1987. "Différentes questions à propos de la religion." *MARI* 5: 611-15.
- . 1993. "Le Combat entre le Dieu de l'Orage et la Mer." *MARI* 7: 41-61.
- . 2002. *Le culte d'Addu d'Alep et l'affaire d'Alabum*, FM 7. Paris: SEPOA.
- . 2003. "La conscience du temps et sa commémoration en Mésopotamie: l'exemple de la documentation mariote." *Akkadica* 124: 1-11.
- . 2008. "La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari." In *Mythologie et religion des Sémites Occidentaux. Volume 1: Ebla, Mari*, ed. G. del Olmo Lete, 163-716. Leuven - Paris - Dudley, MA: Peeters.
- . 2010. "Divination et magie à l'époque amorrite, en Syrie." In *Magie et divination dans les cultures de l'Orient. Actes du colloque organisé par l'Institut du Proche-Orient Ancien du Collège de France, la Société Asiatique et la CNRS (UMR 7192) les 19 et 20 juin 2008 (Paris - Collège de France)*, eds. J.-M. Durand et A. Jacquet, 3-21. Paris: Éditions Jean Maisonneuve.
- Feliu, Lluís. 2001. "La figura de Dagan." In *Annari de Filologia. Secció E. Estudis hebreus i arameus XXIII*, 9-28. Barcelona: Universitat de Barcelona – Facultat de Filologia.
- Fleming, Daniel E. 1998. "Mari and the possibilities of biblical memory." *RA* 92: 41-78.
- . 2004. *Democracy's Ancient Ancestors. Mari and Early Collective Governance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gelb, Ignace et al. (eds). 1956-2010. *Chicago Assyrian Dictionary (The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago)*, 26 vols. Chicago: The Oriental Institute.
- Guichard, Michaël. 2014. "L'Épopée de Zimri-Lim." *FM* XIV. Paris: SEPOA.
- Heimpel, Wolfgang. 2003. *Letters to the king of Mari: a new translation, with historical introduction, notes, and commentary*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Huehnergard, John. 2005. *A Grammar of Akkadian*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Lafont, Bertrand. 1984. "Le roi de Mari et les prophètes du dieu Adad." *RA* 78: 7-18.
- . 1999. "Sacrifices et rituels a Mari et dans la Bible." *RA* 93: 57-77.
- . 2001. "Relations internationales, alliances et diplomatie au temps des rois de Mari." In *Mari, Ébla et les Hourrites: dix ans de travaux, deuxième partie: actes du colloque international (Paris, mai 1993)*, *Amurru* 2, ed. Jean-Marie Durand, 213-328. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations.
- Lemaire, André. 1996. "Les textes prophétiques de Mari dans leurs relations avec l'ouest." In *Mari, Ébla et les Hourrites: dix ans de travaux, première partie: actes du colloque international (Paris, mai 1993)*, *Amurru* 1, ed. Jean-Marie Durand, 427-38. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations.
- . 1999. "Traditions amorrites et Bible: le prophétisme." *RA* 93: 49-56.
- Margueron, Jean-Claude. 2004. *Mari, Métropole de l'Euphrate au III^e et au début du II^e millénaire avant J.-C.* Paris: Picard, Éditions Recherche sur les Civilisations.

- Sasson, Jack M. 1982. "An Apocalyptic Vision from Mari: Speculations on ARM X:9." in *MARI* 1: 151-67.
- . 1983. "Mari Dreams." *JAO* 103: 283-93.
- . 1987. "Yasmah-Addu's letter to God (ARM I: 3)." *NABU* 109: 63-64.
- . 1994. "The Posting of Letters with Divine Messages." *FM* 2: 299-316.
- . 2006. "Utopian and Dystopian Images in Mari Prophetic Texts." In *Utopia and Dystopia in Prophetic Literature* (Publications of the Finnish Exegetical Society, 92), ed. Ehud Ben Zvi, 27-40. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.



CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA

JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY

Editor Principal | Editor-in-chief

Nuno Simões Rodrigues

OBJECTIVOS E ÂMBITO

AIMS AND SCOPE

A *Cadmo – Revista de História Antiga* publica anualmente estudos originais e ensaios relevantes de “estado da arte” em História Antiga e de culturas da Antiguidade. Além disso, tem como objectivo promover debates e discussões sobre uma ampla variedade de temas relacionados com a História Antiga, e aceita propostas relacionadas com o mundo do Próximo-Oriente Antigo (Egipto, Mesopotâmia, Pérsia, corredor Siro-Palestinense, Mundo Bíblico e e Anatólia) e com o Mundo Clássico (Grécia, Roma e Mediterrâneo Antigo, incluindo a Antiguidade Tardia). São ainda considerados estudos sobre a recepção da Antiguidade e dos seus legados, historiografia e investigações com enfoque em outras sociedades antigas (como as culturas indianas, extremo-asiáticas e mesoamericanas). A *Cadmo – Revista de História Antiga* não considera o conceito de “Antiguidade” como exclusivo da civilização ocidental, mas uma construção historiográfica essencial para a compreensão da História Global. Recensões críticas de obras recentes serão também considerados para publicação.

Cadmo – Journal for Ancient History yearly publishes original and peer-reviewed studies and findings, as well as relevant “state of the art” review essays, on Ancient History and the study of Ancient cultures. It aims to promote debate and discussion on a wide variety of subjects and welcomes contributions related to the Ancient Near-Eastern World (Egypt, Mesopotamia, Persia, Syro-Palestine area and Anatolia) and to the Classical World (Greece, Rome and the Ancient Mediterranean, including Late Antiquity). Studies on the reception of Antiquity and its cultural productions, historiography of the Ancient World, as well as submissions focusing on other Ancient societies (such as the Indian, Asian or Mesoamerican cultures) are also accepted. This journal does not consider the concept of Antiquity to be a notion restricted to western civilisation and its heritage, but an essential historiographic construct for our understanding of Global History. Reviews of recently published on the aforementioned subjects are also published.

CH

CENTRO DE HISTÓRIA

U LISBOA

UNIVERSIDADE
DE LISBOA