

# CADMO

---

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA  
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY

31



CENTRO DE HISTÓRIA DA UNIVERSIDADE DE LISBOA  
2022



**CADMO**

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA  
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY



# CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA  
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY

31

Editor Principal | Editor-in-chief  
Nuno Simões Rodrigues



Centro de História da Universidade de Lisboa

2022



**CADMO**  
REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA  
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY

**Editor Principal | Editor-in-chief**

Nuno Simões Rodrigues

**Editores Adjuntos | Co-editors**

Agnês 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 Marques dos Santos, Catarina Madeira, Maria de Fátima Rosa, Matilde Frias Costa

**Revisão Editorial | Copy-Editing**

Bruno Marques dos Santos, Catarina Madeira, Matilde Frias Costa

**Investigadores CH-ULisboa | Researchers CH-ULisbon**

Joana Pinto Salvador Costa, Martim Aires Horta, Violeta D'Aguiar

**Redacção | Redactional Committee**

Abraham I. Fernández Pichel (Universidade de Lisboa), Agnês 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), 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 Sousa (Universidade de Lisboa), Saana Svård (University of Helsinki), Susan Deacy (University of Roehampton), Suzana Schwartz (Universidade de São Paulo), Telo Ferreira Canhão (Universidade de Lisboa)

**Comissão Científica | Editorial and Scientific Board**

Antonio Loprieno (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**

Abraham I. Fernández Pichel (Universidade de Lisboa), Delfim Ferreira Leão (Universidade de Coimbra), Diego Paiaro (Universidad de Buenos Aires), Inês Torres (CHAM – Centro de Humanidades), Irene Borges Duarte (Universidade de Évora), José das Candeias Sales (Universidade Aberta), Juan Luis Montero Fenollós (Universidade da Coruña), Katia Maria Paim Pozzer (Universidade Federal do Rio Grande do Sul), Leonor Santa Bárbara (Universidade Nova de Lisboa), Sobhi Ashour (Helwan University), Thais Rocha da Silva (University of Oxford).

**Editora | Publisher**

Centro de História da Universidade de Lisboa | 2022

**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.ulisboa.pt | <https://cadmo.letras.ulisboa.pt>



UNIVERSIDADE  
DE LISBOA



This work is funded by national funds through FCT – Foundation for Science and Technology under project UIDB/04311/2020 e 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 SAMOTRACIA Y LA FÓRMULA/INSCRIPCIÓN DE ARJANES  
SAMOTHRACE AND THE ARCHANES FORMULA/INSCRIPTION

Marta López Aleixandre

- 31 HELENA:  
Uma mulher Troiana na Azulejaria Portuguesa

*HELEN:*

*A Trojan woman on Portuguese Tiles*

Rosário Salema de Carvalho

### 57 ESTUDOS

*ARTICLES*

- 59 A LOGÍSTICA MILITAR EGÍPCIA NO CAMINHO PARA A BATALHA DE KADECH:  
Uma análise iconográfica dos processos logísticos durante o reinado  
de Ramsés II (c. 1290-1224 a. C.)

*EGYPTIAN MILITARY LOGISTICS ON THE ROAD TO THE BATTLE OF KADESH:*

*An iconographic analysis of logistical processes during the reign  
of Ramesses II (c. 1290-1224 BC)*

Eduardo Ferreira

- 83 OPOSIÇÃO OU COMPLEMENTARIDADE?  
A relação mágico-medicinal entre o *āšipū* e o *asū* (século VII a.C.)

*OPPOSITION OR COMPLEMENTARITY?*

*The magical-medical relationship between the *āšipū* and the *asū*  
(7th century BCE)*

Ana Satiro & Isabel Gomes de Almeida

- 103 AN UNPUBLISHED FUNERARY MASK IN THE EGYPTIAN MUSEUM (TR 18.8.19.4)

Abdelrahman Ali ABDELRAHMAN & Ahmed Derbala

- 119 UNIDADE NA GRÉCIA ANTIGA E ANACRONISMO NA EXPERIÊNCIA ESTÉTICA:  
Breve comentário à *techne* dos séculos V e IV a.C.  
*UNITY IN ANCIENT GREECE AND ANACHRONISM IN AESTHETIC EXPERIENCE:*  
*A brief discussion over the subject of techne in the fifth and fourth centuries BC.*  
Sílvia Catarina Pereira Diogo
- 141 O ESTRATEGO NA OBRA DE TUCÍDIDES:  
Um estudo introdutório (431 a.C. - 404 a.C.)  
*THE STRATEGOS IN THE WORKS OF THUCYDIDES:*  
*An introductory essay (431 B.C. - 404 B.C.)*  
Tiago Maria Líbano Monteiro Rocha e Melo
- 161 AS RELAÇÕES DE HOWARD CARTER COM O GOVERNO EGÍPCIO  
(1924-1925):  
Entre manifestações de imperialismo, espírito nacionalista e interesse  
científico-arqueológico  
*HOWARD CARTER'S RELATIONS WITH THE EGYPTIAN GOVERNMENT (1924-1925):*  
*Between manifestations of imperialism, nationalist spirit and*  
*scientific-archaeological interest*  
José das Candeias Sales & Susana Mota

## **197 RECENSÕES**

*REVIEWS*

## **245 IN MEMORIAM**

## **261 POLÍTICAS EDITORIAIS E NORMAS DE SUBMISSÃO**

*JOURNAL POLICIES AND STYLE GUIDELINES*



**ESTUDOS  
ARTICLES**

# OPOSIÇÃO OU COMPLEMENTARIDADE?

A relação mágico-medicinal  
entre o *āšipū* e o *asû* (século VII a.C.)

## OPPOSITION OR COMPLEMENTARITY?

*The magical-medical relationship  
between the *āšipū* and the *asû* (7<sup>th</sup> century BCE)*

Ana Satiro

CHAM - Centro de Humanidades

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade NOVA de Lisboa

aclsatiro@fcsh.unl.pt |  <https://orcid.org/0000-0002-6289-8552>

Isabel Gomes de Almeida

CHAM - Centro de Humanidades

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade NOVA de Lisboa

isalmeida@fcsh.unl.pt |  <https://orcid.org/0000-0001-5954-4959>

proposta: 28/09/2022 | aceitação: 03/11/2022  
submission acceptance

**Resumo:** As funções e raio de ação do *āšipū* e do *asû*, especialistas de cura da antiga civilização mesopotâmica, foram alvo de múltiplos trabalhos académicos, nas últimas décadas. Tendo sido identificados como integrantes dos mesmos círculos intelectuais, em termos diacrónicos, parece existir uma propensão para perspetivar a sua relação como tendencialmente antagonónica. Acreditando que esta oposição decorre da visão ocidental moderna que perpetua uma oposição quase absoluta entre *magia* e *medicina*, neste artigo propomos seguir uma linha analítica que abandona este pressuposto. Assim, perscrutaremos documentação Neo-Assíria que atesta a intervenção destes especialistas, a vários níveis, com vista a evidenciar uma possível complementaridade entre ambos, que pressupõe, por sua vez, uma maior fluidez do sistema de cura mesopotâmico.

**Palavras-chave:** Sistema de cura da antiga Mesopotâmia; período Neo-Assírio; Assaradão; especialistas de cura; compêndios mágico-medicinais.

**Abstract:** The functions and scope of action of the *āšipū* and the *asû*, healing specialists of ancient Mesopotamia, have been the subject of multiple academic works in the last decades. Having been diachronically identified as members of the same intellectual milieu, there seems to be a predisposition to view their relationship as tending to be antagonistic. Believing that this opposition stems from the modern Western vision that perpetuates an almost absolute opposition between *magic* and *medicine*, in this paper we propose to follow an analytical line that abandons this assumption. Thus, we will scrutinize Neo-Assyrian documentation that attests the intervention of these specialists at several levels,

with the purpose of evidencing a possible complementarity between both, which in turn implies a greater fluidity of the Mesopotamian healing system.

**Key-words:** Ancient Mesopotamia healing system; Neo-Assyrian period; Esarhaddon; healing specialists; magic-medicinal manuals.

## Introdução

No rescaldo da pandemia de COVID-19 tornou-se inegável como as questões relativas à saúde marcam profundamente todas as esferas da existência humana, pelo que a análise e debate das concepções sobre doenças, especialistas, e práticas medicinais constituem-se como fulcrais para o aprofundamento do conhecimento de um dado contexto histórico.

No que diz respeito à antiga Mesopotâmia (como, aliás, em muitas outras culturas da Antiguidade) torna-se impraticável compreender estes aspetos caso não seja abandonada a concepção moderna ocidental que determina uma quase total oposição entre *magia* – considerada como um conjunto de práticas assentes em crenças supersticiosas, obscuras, e mesmo ‘primitivas’ – e *medicina* – encarada como um expoente do espírito racional, cujas práticas se encontram fundamentadas pela ciência e pelos avanços tecnológicos.

Naturalmente, a aplicação desta concepção a um outro contexto (do passado, mas também do presente) pode conduzir a observações enviesadas e redutoras, sendo que no que diz respeito à mentalidade mesopotâmica, como veremos, tal oposição afigurava-se como profundamente estranha. Todavia, durante muito tempo, a historiografia tendeu a aplicar e perpetuar esta dicotomia, nomeadamente nas análises conduzidas acerca de dois dos principais ofícios mesopotâmicos ligados aos processos de cura: o *āšīpū*, traduzido e entendido geralmente como um exorcista ou um mágico, e o *asū*, equiparado a um profissional de saúde, no sentido atual do termo.

Em linha com as propostas académicas mais recentes relativas ao tema da saúde,<sup>1</sup> propomos revisitar a ação destes especialistas mesopotâmicos, com vista a contribuir para a discussão em curso sobre a relação complementar entre ambos, a qual, por sua vez, concorre para o atenuar do tradicional entendimento bipolarizado entre *magia* e *medicina* na Antiguidade. Para tal, concentraremos a nossa atenção nas informações veiculadas em documentação de cariz mágico-medicinal, datada do século VII a.C., com especial atenção à correspondência trocada entre estes especialistas e Assaradão (r. 680-669 a.C.), que se encontra reunida nos *State Archives of Assyria X (SAA X)*, por Simo Parpola (1983).<sup>2</sup> Porém, antes de avançarmos para o exame das fontes selecionadas, sentimos ser necessário enquadrar, brevemente e em termos diacrónicos, as conceções mesopotâmicas relativas às doenças e aos seus tratamentos, assim como caracterizar os ofícios em análise.

## **Práticas e especialistas mágico-medicinais na antiga Mesopotâmia**

No tempo longo, os registos mesopotâmicos que se referem a questões de saúde manifestam uma complementaridade entre as esferas tradicionalmente associadas aos termos *magia* e *medicina*. Se, por um lado, o corpo do paciente, assim como os seus sintomas eram alvo de uma observação minuciosa, que influenciava o diagnóstico, o tratamento a aplicar, e o conseqüente prognóstico; por outro, a etiologia das doenças era geralmente atribuída a entidades divinas. Representativa desta situação é a abundância da expressão “mão de (Nome Divino)” nas fontes textuais, particularmente nos textos de diagnóstico, como fórmula indicativa do agente divino encarado como responsável pela doença que afetava o(s) paciente(s).<sup>3</sup>

- 
- 1 Referimo-nos aos avanços recentes realizados no âmbito da Antropologia Médica, assim como as perspetivas comparativas aplicadas a múltiplos sistemas de cura de vários contextos históricos, como por exemplo os trabalhos de Petridou e Thumiger (2015), Zucconi (2019), e de Steinert (2020). Também as renovadas propostas sobre a natureza e a constituição do conhecimento, num dado contexto, têm incentivado a academia a revisitar a oposição entre magia e medicina, dilatando assim o espectro de questões passíveis de ser analisadas. Sobre esta problemática, e a título de exemplo, veja-se Lässig (2016), e Östling e Heidenblad (2020).
  - 2 Note-se que esta coletânea se encontra também disponível em *SAAo: State Archives of Assyria online* <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus> [consultado em Setembro de 2022].
  - 3 O uso tão comum desta fórmula permite até identificar uma associação próxima de certas entidades divinas a conjuntos específicos de sintomas, o que conduziu à utilização do seu nome como designação de certas

Tal facto não é de estranhar se nos recordamos que, diacronicamente, os mesopotâmios acreditavam que a realidade que integravam e experienciavam, assim como a sua própria existência, era controlada por entidades numinosas.<sup>4</sup> Aliás, nesta mentalidade, a humanidade havia sido criada por vontade e ação divinas, com o propósito expresso de realizar o trabalho no cosmos até então efetuado pelos deuses, conforme atestam os múltiplos relatos antropogónicos que chegaram ao presente.<sup>5</sup> Como recompensa deste serviço, os criadores comprometiam-se a proteger e a abençoar a existência das suas criaturas, estabelecendo-se assim uma relação contratual entre deuses e humanos. Porém, caso esta relação fosse quebrada, decorrente de uma qualquer falha humana (consciente ou não),<sup>6</sup> os deuses poderiam abandonar e/ou agir iradamente contra as suas criaturas.<sup>7</sup> Como tantos outros eventos considerados nefastos, a doença era então compreendida como um castigo com origem divina, sendo que um paciente era encarado como

---

maleitas. A título de exemplo, identifica-se no compêndio conhecido como “Manual de Diagnóstico” (*Sakikku/SA.GIG*), uma lista de doenças que surgem correlacionadas com os agentes que as originam, nomeadamente a doença *samanu*, associada à mão de Gula, ou *girgishum*, que se refere à ação da mão de Šamaš (Heeßel 2018, 137). Sublinhe-se ainda que a “mão” divina que lançava a(s) doença(s) podia pertencer a divindades com maior protagonismo nas composições mítico-literárias (como Inanna/Ištar, Utu/Šamaš, Nanna/Sin ou Marduk), mas também a outras entidades numinosas que se destacavam maioritariamente no âmbito da piedade pessoal (Heeßel, 2018, 135–40). Falamos especificamente dos *daimōnes* e dos *etemmu*. Os primeiros eram figuras divinas que apresentavam uma combinação de características antropomórficas e zoomórficas e que podiam estar associadas, simultaneamente, a aspetos nefastos e benéficos (como Pazuzu, que poderia trazer ventos pestilentos, mas que também protegia as mulheres grávidas e as parturientes da ação mortífera de outro *daimōn*, Lamaštu (Black et Green 1992, 147-8)). No caso dos *etemmu*, referimo-nos ao regresso ao mundo dos vivos da componente imaterial/espectral dos antepassados defuntos, com vista a atormentar os descendentes que teriam negligenciado os rituais da morte devidos, através da disseminação de doenças, entre várias outras ações (Toorn, 1996, 62-65). Mais especificamente, sobre as várias doenças induzidas pelos espectros, consulte-se Scurlock (2005).

4 Bottéro 2004, 55.

5 Veja-se a passagem da narrativa redigida em sumério, *Enki and Ninhmah*: “. . . ‘create a substitute (?) for the gods so that they can be freed from their toil!’” (*ETCSL*, 1.1.2, l. 23); assim como as passagens das composições redigidas em acádio, *Atrahasis and Epic of Creation*, respetivamente: “. . . Let her create primeval man/ So that he may bear the yoke . . . / . . . / Let man bear the load of the gods” (Dalley 2000, 14); “. . . ‘Let me create a primeval man/ The work of the gods shall be imposed (on him), / and so they shall be at leisure’” (Dalley 2000, 261).

6 Como bem sublinha Francisco Caramelo (2002, 246): “O homem nem sempre entendia verdadeiramente a razão do seu infortúnio, mas aceitava-o como um castigo divino que punia uma qualquer falha humana.” A título de exemplo, refira-se *Ludul Bel Nemeqi*, composição de caráter sapiencial também conhecida como o Hino do Justo Sofredor (datado para a segunda metade do II milénio a.C.), que descreve como Šubši-mašrā-Šakkan, um respeitado e próspero babilónico, foi acometido por diversos castigos divinos (entre os quais terríveis doenças que o deixaram à beira da morte) sem que tivesse consciência da(s) falha(s) que tinha(m) provocado tal reação por parte dos deuses. Veja-se a tradução deste texto em Foster (1996, 306-23).

7 A título de exemplo, evoque-se as expressões de ira divina visíveis nas fórmulas de punição incluídas nas inscrições reais e nos tratados de vassalagem neo-assírios. Segundo estas, caso alguma ação humana provocasse danos na inscrição e/ou violasse as disposições ali contidas, os deuses castigavam pesadamente o infrator (Šašková 2018, 63-64), como atestam os seguintes exemplos: “May Nergal, hero of the gods, extinguish your life with his merciless sword, and send slaughter and pes[till]ence among you” (*SAA II 6*, ll. 455-6); “May Gula, the great physician, put sickness and weariness [in your hearts] and an unhealing wound in your body. Bathe in [blood and pus] as if in water!” (*SAA II 6*, ll. 461-3).

alguém que se tinha tornado vulnerável a “intrusões” várias.<sup>8</sup> Estas poderiam produzir múltiplos sintomas, os quais não só condicionavam a existência do paciente, como o seu agravamento poderia mesmo provocar a morte.<sup>9</sup> Assim, no limite, a existência e (possível) recuperação de doenças emanavam necessariamente da vontade divina.<sup>10</sup>

Naturalmente, neste quadro, a fronteira entre doenças e consequentes tratamentos considerados como de cariz médico ou mágico era extremamente fluída, já que, como vimos, a ação/intervenção de agentes numinosos era sempre necessária. Assim, para o tratamento de uma qualquer maleita, seria imperativo combinar a prescrição do que comumente se designa por medicação (como pomadas, unguentos e outros remédios fitoterapêuticos) com a prescrição de encantamentos que, ao serem acompanhados pelo uso de objetos ritualísticos com cariz profilático, se constituíam como verdadeiras “prières sacramentelles”.<sup>11</sup>

Considerar que a primeira tipologia terapêutica seria exclusiva a sintomas físicos e a segunda a sintomas de ordem sobrenatural não é de todo correto, já que múltiplas referências nos dão conta da sua utilização conjunta e/ou da utilização de práticas ditas mágicas para aliviar condições físicas.<sup>12</sup> Paralelamente, e conforme sublinhado por Rogério de Sousa,<sup>13</sup> numa dimensão psicológica, as práticas de cariz mágico afirmavam-se como um poderoso elo entre paciente e tratamento, podendo provocar reações de alívio à sintomatologia geral – no fundo, produzindo aquilo que comumente se designa hoje como “efeito placebo”. Devemos

---

8 Estas intrusões podiam ser provocadas diretamente por entidades divinas, como temos vindo a referir, mas também por outros agentes humanos. Estes, recorrendo a vários encantamentos e/ou à manipulação ritualística de objetos, evocavam a ação de figuras divinas com vista a prejudicar um indivíduo, tanto em termos físicos, como psicológicos, sociais e/ou financeiros (Mertens-Wagschal 2018, 158-9). Estas ações de cariz nocivo são tradicionalmente traduzidas/equiparadas a ‘bruxaria’, termo que, embora não seja objeto de análise no presente artigo, deve igualmente ser alvo de reflexão e enquadramento cuidados. Acerca deste termo e do seu uso na antiga Mesopotâmia, veja-se, por exemplo, o trabalho desenvolvido por Le Ban (2020).

9 Sobre a responsabilidade divina no surgimento de doenças em partes específicas do corpo, evoque-se a seguinte inscrição, presente na famosa *Plaque de conjuration contre la Lamashtu*, estante no Musée du Louvre (AO 22205): “Ashakku has approached the head of the man; Namtar has approached the throat of the man; The evil Utukku has approached his neck; The evil Alu has approached his breast; The evil Etimmu has approached his stomach; The evil Gallu has approached his hand; The evil god has approached his foot. The seven together have seized him: They have burned his body like a glowing-fire.” (Salim 1999, 135).

10 Šašková 2018, 64.

11 Bottéro 1990, 214.

12 Por exemplo, na documentação Neo-Assíria, existem registos de tratamentos prescritos para o tratamento de febre que envolviam a manipulação de uma figurinha de argila, ação que recaí claramente na esfera da magia (Scurlock 2005, 75–76).

13 Sousa 2003, 67.

ainda sublinhar que esta componente mágica parecia apelar à psique do paciente mesopotâmico, conferindo-lhe confiança acerca da eficácia do tratamento.<sup>14</sup> De facto, a evocação e/ou interpelação direta das divindades ofereceria a confirmação necessária de que as terapêuticas procederiam e seriam sancionadas pelos deuses. Regressamos, assim, ao pilar que fundamentava todo o sistema de práticas de cura mesopotâmico: a crença de que a doença e a sua cura emanavam sempre da vontade dos elementos numinosos.

Perante este breve enquadramento, torna-se claro que será mais correto falar de práticas mágico-medicinais quando nos queremos referir às terapêuticas de cura deste antigo contexto, acentuando assim a complementaridade e mesmo até indissociabilidade entre as duas esferas. Da mesma forma, questionamos: fará sentido continuar a recorrer aos termos ‘exorcista/mágico’ e ‘profissional de saúde’ para equivaler os ofícios do *āšīpu* e do *asū*? Não estarão os seus significados e respetiva bagagem modernas a impor uma oposição errónea entre estes antigos especialistas da cura?

Caracterizar, no tempo longo, a evolução destes dois ofícios não se afigura como tarefa fácil, já que, tal como noutros tópicos, a natureza dispersa e fragmentária das fontes mesopotâmicas constitui um verdadeiro entrave ao seu conhecimento pormenorizado. Nas últimas décadas, contudo, e fruto da consolidação de perspetivas analíticas que privilegiam a interdisciplinaridade e o cruzamento de fontes de diversas tipologias, foi possível chegar a algum consenso sobre as especificidades e raio de ação do *āšīpu* e do *asū*, que adiante sumarizamos.<sup>15</sup>

Ao longo do tempo, os especialistas destes ofícios fizeram parte dos grupos mais preponderantes da sociedade, integrando os restritos círculos intelectuais.<sup>16</sup>

---

14 Geller 2010, 9.

15 Porém, é importante ressaltar que, dado que a maioria das conclusões sobre estes especialistas decorrem da análise de documentação textual e material datada do I milénio a.C., a aplicação das mesmas a períodos anteriores deve ser feita com algum cuidado (Couto-Ferreira 2013, 405-6).

16 Do que se consegue recuperar, parece que a formação destes especialistas se iniciava pelo domínio da escrita cuneiforme e da leitura do sumério e do acádio, com vista a poderem, numa segunda fase, examinar aturadamente os compêndios mágico-medicinais. Conjetura-se que este estágio deteria também uma componente prática, com a realização de exercícios específicos, orientada pelos mestres, sendo que esta transmissão de conhecimentos poderia tanto ser enquadrada num ambiente familiar, como numa possível estrutura mais formal, do tipo escolar (Nemet-Nejat 1998, 150). Dada a morosidade nos processos de aprendizagem destes ofícios, grande parte dos indivíduos que se tornavam *āšīpu* e *asū* seriam já membros de grupos sociais influentes e abastados (Bottéro et Kramer 1989, 48). Já no que diz respeito ao género, a documentação que sobreviveu aponta para uma maioria de especialistas do sexo masculino, embora se identifiquem algumas referências a

Embora não pareça ter existido impedimento para que os seus serviços fossem acessíveis à população em geral, parece, no entanto, que tanto o *āšīpū* como o *asû* se encontravam primeiramente veiculados ao templo e/ou ao palácio. Nestas estruturas político-religiosas reafirmavam o seu poder e influência, sendo que, internamente e enquanto grupo, parecem ter estado divididos por diversas categorias hierárquicas, geralmente subordinados a uma figura líder, designada em acádico por *rabi asé*.<sup>17</sup>

No que diz respeito especificamente ao *asû*, este ofício encontra-se atestado em textos administrativos e correspondência epistolar datados do início do II milénio a.C., embora a sua origem possa ser mais antiga. Em termos gerais, a documentação manifesta funções concentradas sobretudo na farmacologia, estando confirmada a sua ação tanto no fabrico de remédios (a partir de substâncias vegetais, animais e/ou minerais), como na administração dos mesmos ao(s) paciente(s).<sup>18</sup> Paralelamente, as fontes indicam que também seria responsável pelo tratamento de fraturas e/ou feridas, não só através da aplicação de curativos e de ligaduras, como mesmo através da execução de pequenas intervenções cirúrgicas.<sup>19</sup>

Em termos diacrónicos, estes especialistas parecem ter sido funcionários do palácio, estando diretamente responsáveis pela saúde e bem-estar do governante e de outros membros da família real, o que lhes conferia grande importância na corte. Dada a ligação íntima que reivindicavam a Gula, a deusa patrona da saúde, é possível que também tivessem funções ligadas ao templo e ao culto desta divindade, tal como há muito Waschow (1936) postulou. Enquanto conhecedores do *corpus* mágico-medicinal mesopotâmico, naturalmente entendido como detendo origem divina, estes especialistas alegavam que curavam à imagem e através da vontade de Gula. Paralelamente, um dos epítetos desta deusa, *asûtu awîle* (“a *asû* feminina da humanidade”) parece corroborar esta estreita ligação, já que estabelece

---

indivíduos femininos, especialmente no que respeita ao ofício do *asû* (feminino: *asûtu*) (May 2018, 152-4), como nos demonstra, por exemplo, alguma da documentação do período de Ur III (Kleinerman 2011, 179-80).

17 Martins e Silva 2013, 132.

18 Esta sua esfera de atuação poderá ter contribuído para o seu protagonismo na elaboração e nas constantes atualizações dos compêndios farmacológicos. Estes, para lá de catalogarem os elementos naturais que serviam de base aos remédios, apresentavam também as corretas receitas de preparação, assim como as doenças para as quais deveriam ser administrados (Scurlock 1999, 78).

19 White et al. 2022, 791-2.

um claro efeito de espelhos entre aqueles que desempenhavam o ofício no plano terreno e a divindade que o desempenhava no plano divino.<sup>20</sup>

Já no que diz respeito ao ofício do *āšīpū*, este aparece inequivocamente na documentação a partir da segunda metade do II milénio a.C., não havendo informação abundante e/ou clara para períodos anteriores.<sup>21</sup> Parecendo estar preferencialmente vinculado ao templo, onde terá assumido várias funções e responsabilidades,<sup>22</sup> o foco central da ação deste especialista concentrava-se, contudo, na esfera da cura. Neste âmbito, o *āšīpū* é descrito como aquele que identificava as entidades divinas responsáveis pela doença, procedendo, em seguida, à recitação de encantamentos e à realização de rituais específicos que permitissem anular a condição nefasta e, assim, garantir a reconciliação dos elementos divinos com o(s) paciente(s).<sup>23</sup>

Ao longo do tempo, o seu papel tornou-se cada vez mais preponderante, sendo que, no contexto Neo-Assírio, não só os serviços do *āšīpū* eram profusamente requisitados pelos elementos pertencentes aos grupos socioeconómicos mais influentes (por exemplo, os membros da administração político-religiosa central), como também pelo próprio governante e elementos da sua família. Desta forma, o ofício do *āšīpū* passou a integrar, tal como vimos no caso do *asū*, a *entourage* intelectual da corte assíria.<sup>24</sup>

20 Plantholt 2017, 180.

21 Note-se, contudo, que o repertório de encantamentos tradicionalmente associado ao *āšīpū* (Zucconi 2019, 66-67) apresenta uma riqueza literária tal que indicia uma profunda ancestralidade, conforme atesta o trabalho de Cunningham (1997). É interessante notar ainda que, em algumas cartas e colofões de tabuinhas de cariz mágico-medicinal, onde o *āšīpū* é referido, surge igualmente o termo *mašmašū*, cujo significado ainda é discutido. Podendo ter-se tratado de um ofício distinto, em tempos mais recuados, parece, no entanto, que essa diferenciação se dissolveu, ao longo do I milénio a.C. Sobre este termo veja-se de novo, Cunningham (1997, 14-16).

22 Como por exemplo, a sua limpeza e manutenção, assim como a realização de recitações em determinadas cerimónias cúlticas do calendário religioso mesopotâmico (Biggs 1995, 13).

23 Abusch 2020, 205. Sublinhe-se que o *āšīpū* não só examinava o corpo do paciente como também estava atento a outros sinais/fenómenos ao redor do mesmo, perscrutando as suas possíveis origens numinosas (como, por exemplo, o aparecimento de certos animais, com os quais se cruzava no caminho para a habitação do doente) (Mcgrath 2016, 64). Nesse sentido, como Oppenheim (1972, 294-5) destacou, a sua prática detinha alguns paralelismos com a do *barū* (“adivinho”).

24 Jean 2006, 17. De recordar que era comum o governante mesopotâmico fazer-se rodear de um grupo de eruditos, versados em várias áreas de conhecimento (como a cura, a adivinhação e/ou profecia, entre outras) que o aconselhavam sobre uma série de assuntos político-religiosos, assim como zelavam pela sua segurança e bem-estar físico e psicológico. A importância destes indivíduos era tal que chegaram mesmo a figurar em algumas listas reais assírias, junto ao nome dos governantes (Chen 2020, 25-6). Não sendo alvo do presente artigo, devemos, contudo, sublinhar que vários estudos da última década apontam também para a colaboração entre estes outros especialistas e o *āšīpū* ou o *asū*. Acerca deste tema, veja-se, por exemplo, Koch (2015, 18-24) e Lenzi (2016, 177-8).

Dado este quadro, seria mais que natural que os dois ofícios se relacionassem em alguma medida já que não só existiriam afinidades decorrentes das suas práticas mágico-medicinais, como o contacto entre ambos, entabulado na corte, concorreria para algum grau de proximidade. No entanto, a maioria das análises sobre a sua relação focou-se, principalmente, numa oposição fundamentada pela suposta cientificidade *médica* do *asú* ante a superstição *mágica* do *āšīpū*, quase como se cada ofício operasse a partir de um quadro conceptual distinto.<sup>25</sup>

Nas últimas décadas, outras propostas admitiram e mesmo enfatizaram a colaboração entre *āšīpū* e *asú*. Porém, a ideia de uma certa dicotomia manteve-se. Por exemplo, tanto Avalos<sup>26</sup> como Scurlock<sup>27</sup> apontam para a complementaridade entre ambos, entendendo o *āšīpū* como um especialista de diagnóstico, cujas tarefas absorventes no templo condicionariam o seu envolvimento nos processos terapêuticos (intervindo, por isso, apenas em estágios mais complexos da doença); enquanto o *asú*, agindo como um farmacêutico e/ou enfermeiro, estaria responsável sobretudo pelo tratamento de condições consideradas menos complicadas, como sangramentos nasais e pequenas fraturas, por exemplo.

Consideramos que este entendimento pode, implicitamente, apontar para uma possível subordinação do *asú* ao *āšīpū*, no sentido de o primeiro ser ‘apenas’ auxiliar do segundo.<sup>28</sup> Por outro lado, as fontes mostram que não competia exclusivamente ao *āšīpū* realizar diagnósticos, nem ao *asú* o fabrico e administração de fármacos. Como veremos, identificar uma fronteira definida entre as esferas de ação de ambos afigura-se como extremamente difícil, algo adensado pela repetição de informação nos compêndios de um e de outro ofício. Como tal, parece-nos que perspetivar a sua relação como interligada e mesmo, sobreposta, nomeadamente

25 Ritter 1965; Herrero 1984; Geller 2010; 2018; Couto-Ferreira 2013. Embora tenha reconhecido um certo nível de complementaridade entre o *asú* e o *āšīpū*, Edith Ritter (1965, 301-2), uma das primeiras académicas a explorar a sua relação, reforçou como fator de distinção a presença ou ausência de aspetos mágicos (no seu entender, sobrenaturais) na abordagem à doença. Para Ritter, apenas o ofício do *asú* compreendia uma lógica empírica, marcada pelo pragmatismo e pela dedução lógica. Esta sua posição foi, de uma forma ou de outra, partilhada e desenvolvida pelos autores acima referidos.

26 Avalos 1995, 158, 167.

27 Scurlock 1999, 78-79.

28 Numa linha semelhante, Attinger (2008) e Beaulieu (2009) sublinharam o prestígio social que o *āšīpū* alcançou, no I milénio a.C., quando comparado com o *asú*, fundamentando-se na grande quantidade de informação disponível sobre aquele ofício. Contudo, consideramos que deve haver alguma cautela na aceitação destas conclusões, já que é possível que grande parte da documentação relativa ao *asú* não tenha sobrevivido (ou ainda não tenha sido identificada/trabalhada).

no que respeita aos métodos de cura praticados, assume-se como um caminho pertinente. Assim, ao invés de os assumirmos como concorrentes, questionamos se não seriam antes colegas, conjugando especialidades, experiências e saberes com vista ao mesmo grande objetivo: a recuperação do(s) paciente(s) e a reversão do desfavor divino.

### A ação do *āšipū* e do *asū* na documentação Neo-Assíria

Naturalmente, o saber acumulado de cada ofício concorreu para a formação de duas tradições/áreas de saber específicas (em acádico, *āšipūtu* e *asūtu*), que foram sendo transmitidas e mesmo fixadas no registo perene da escrita, ao longo do tempo.<sup>29</sup> Para o ofício do *āšipū*, destaca-se o tradicionalmente designado como “Manual do Exorcista” (*KAR 44*),<sup>30</sup> cujas cópias mais recentes remontam ao século VII a.C., e que contém múltiplas composições e fórmulas, desde rituais de exorcismo a encantamentos, assim como outro tipo de procedimentos mágico-medicinais.<sup>31</sup> Por seu turno, o compêndio conhecido como “Catálogo Médico de Aššur” (*AMC*), cuja redação parece ter sido fixada algures antes do século VII a.C., assume-se como um dos grandes textos sobre o ofício do *asū*.<sup>32</sup> Este encontra-se dividido em duas grandes partes, uma primeira que apresenta a listagem de várias patologias (desde a cabeça até às partes inferiores do corpo), com a respetiva sintomatologia e tratamentos recomendados; e uma segunda que contém tanto problemas ginecológicos, como prescrições veterinárias, como ainda a relação de algumas maleitas com a ira divina.<sup>33</sup>

Ora, não obstante cada compêndio reforçar a identidade específica destes ofícios, um olhar mais atento ao conteúdo de um e de outro permite identificar interações claras entre eles. Por exemplo, na segunda secção de *KAR 44* encontra-se

29 Embora a origem dos processos de transmissão destas tradições se perca no tempo (provavelmente ainda antes da invenção da escrita), os textos de cariz mágico-medicinal mais antigos conhecidos no presente datam do II milénio a.C. (Steinert 2018, 172-3).

30 Veja-se a tradução deste compêndio em Geller (2018, 292-312).

31 Frahm 2018, 7-47.

32 Veja-se a tradução deste compêndio em Steinert (2018, 203-91).

33 Arböll 2020, 237.

uma longa lista de tratamentos (*šīpru*) e de remédios (*bulṭū*) indicados para o tratamento de uma série de doenças que não só surgem elencadas em *AMC* como os procedimentos terapêuticos aqui aconselhados assumem contornos muito semelhantes.<sup>34</sup> Em sentido inverso, também em *AMC*, na secção dedicada a condições do foro ginecológico, encontram-se vários tipos de encantamentos relacionados com a proteção contra abortos espontâneos, que surgem na primeira secção de *KAR 44*.<sup>35</sup> Curiosamente, e ainda neste âmbito ginecológico, em *AMC* surgem recomendações de utilização de amuletos e/ou de realização de rituais que envolviam a manipulação de estatuetas, práticas comuns ao ofício do *āšīpu*.<sup>36</sup>

Assim, parece-nos que a repetição das terapêuticas em ambos os compêndios indicia fortemente práticas de transferência e empréstimo entre ofícios. Ou seja, tanto o *āšīpu* como o *asū* recorriam não só às suas terapêuticas e técnicas específicas, como às do colega, o que demonstra a fluidez e complementaridade entre as duas tradições de conhecimento. Por outro lado, não devemos esquecer que para desempenhar estes ofícios era necessária uma longa e erudita formação, pelo que os especialistas de uma e de outra tradição teriam, forçosamente, de dominar um amplo e comum conhecimento mágico-medicinal. Nesse sentido, estas práticas de empréstimo seriam bastante frequentes e mesmo consideradas normativas.<sup>37</sup>

34 A seguinte passagem refere-se especificamente às doenças *šimmatu*, *rimūtu*, *sagallu*, e *kissatu*, condições que afetavam os tendões, articulações, e músculos: “The treatment(s) for paralysis, palsy and *sagallu*-disease, (suffering from) *sakikkū* (‘sore tendon’), *kissatu* (‘gnawing’), the treatment(s) for (the illness) ‘sailor’s rib’, remedies for Fallen from heaven-disease (epilepsy), Lord of the roof (epilepsy), Hand of the god, Hand of the goddess, Hand of a ghost, against the evil *alī*-demon, *līlī*-spirit, Supporter of evil-demon, Hand of a curse, Hand of mankind, and remedies for every (illness), the compilation (concerning) the affliction(s) of the patient, being seized by fever and treatment(s) for a woman, (all this you study) until you master the (whole) corpus of the craft of the purification priest (and) discover the secret(s)” (*KAR 44*, l. 32-36, trans. Steinert 2018, 185). Estas mesmas doenças encontram-se também elencadas em *AMC*, nomeadamente na secção designada como ‘tendão’ (veja-se *AMC*, l. 53-57). Sobre este grupo de condições médicas, veja-se ainda Böck (2010, 99-106).

35 Referimo-nos ao género de encantamentos denominados como *MUNUS.PEŠA*, *KEŠ.DA*, que surgem também incluídos na secção ‘gravidez’ em *AMC* (l.107-114). Note-se ainda que uma parte significativa dos esforços medicinais para proteger a saúde das mulheres grávidas focava-se, especialmente, no combate contra a acção nefasta de outros humanos, vulgarmente designada como ‘bruxaria’: “. . . for the case that a woman gives birth and is bewitched, [... (treatments)] for releasing a woman in confinement who has been bewitched and (spells) to bind a pregnant woman . . .” (l. 114, trans. Steinert 2018, 218).

Para além destes exemplos do foro ginecológico, importa frisar que se identificam outros encantamentos em *AMC* que integram a tradição *āšīputu*, nomeadamente a primeira parte de *KAR 44*. Falamos, por exemplo, dos encantamentos denominados *KA.INIM.MA IGI.GIG.GA.KAM*, inseridos na secção dedicada ao tratamento de distúrbios oculares (*AMC*, l. 8-10) e dos encantamentos *KA.INIM.MA ZU.GIG.GA.KAM*, que se encontram numa categoria que poderíamos designar como de ‘saúde oral’ (*AMC*, l. 20-23).

36 Steinert 2018, 183-5.

37 Nesta linha, refira-se que Scurlock (2005, 69-79) demonstrou que vários dos textos catalogados como estritamente médicos por Ritter (1965) foram copiados por *āšīpu*. Tal não só invalida o argumento de que apenas o *asū* os consultava/editava, como evidencia o contacto próximo e possíveis contributos do *āšīpu* para os mesmos.

Também na correspondência entre especialistas e elementos da corte, nomeadamente o governante, encontramos evidências desta relação marcada por influências mútuas entre os dois ofícios. Neste âmbito, destaca-se, particularmente, a documentação epistolar do reinado de Assaradão, governante com uma saúde bastante débil,<sup>38</sup> motivo que pode ter concorrido para a profícua correspondência entre si e os cerca de 15 especialistas, de várias áreas, que o acompanhavam.<sup>39</sup>

No que diz respeito aos problemas de saúde específicos do governante, é interessante observar como, a dado momento, Marduk-šakin-šumi, um *āšīpū* ao serviço da corte, lhe tinha aconselhado a aplicação de uma cataplasma, de uma pomada, e de um fumigante, em duas epístolas distintas.<sup>40</sup> Por seu turno, Urdu-Nanāia, o *asū*-chefe de Assaradão, referiu a importância das ervas com que fez acompanhar a sua missiva, destacando que as mesmas eram “good for counterspells”.<sup>41</sup> Noutras duas ocasiões, este *asū* recomendou ainda ao governante a recitação de um encantamento para o tratamento de um sangramento nasal<sup>42</sup> e a utilização de amuletos à volta do seu pescoço, para outra maleita não especificada.<sup>43</sup> Ou seja, uma vez mais, e contrariando a noção de oposição entre ambos, identifica-se o *āšīpū* a prescrever fármacos e o *asū* a aconselhar fórmulas e ritos *mágicos*.<sup>44</sup>

Em duas outras epístolas, conseguimos identificar Adad-šumu-ušur, um *āšīpū* também da corte, a descrever um conjunto de reações gastrointestinais que

38 De facto, cerca de 40% do *corpus* epistolar deste reinado, trabalhado por Parpola (1983), é constituído por cartas dos especialistas mágico-medicinais da corte, que se referem a múltiplos, incapacitantes, e recorrentes episódios que Assaradão sofria. A partir da sua análise, este autor (1983, 331-4) considerou a possibilidade de que o governante sofresse de lúpus, uma doença ainda hoje incurável, marcada pela alternância entre surtos, com sintomas desagradáveis, e períodos de remissão.

39 Parpola 1983, XV–XVI.

40 “Concerning the application of the šilibānu-treatment about which the king, my lord, said: “It is very hot.”. (241, l. 5–7); “[Concerning the salves] and fumigants about which [I wrote] to [the king, my lord], ten [...]”. (250, l. 8–9), respetivamente.

41 “The herbs which I am sending to the king are of two kinds; they are called ‘long plant’ and ‘staff of life’ and are different from each other. The one which looks like a base of an earring is important and very rare. Perhaps the king will say: “What are they good for?” They are good for counter spells, and they are good for a woman in lab[our]”. (316 rev. 15-21).

42 “[They take] martakal-seed and [...] which are not crushed, [...] as it is, recite [an incantation] over it, wrap [it in a tuft of wool and insert it [in the opening of the n]ostril.” (321, l. 10-15).

43 “In a bag, I am sending certain phylacteries to the king, my lord. The king should put them around his neck.”. (315 rev. 15-18).

44 Paralelamente, também nos surgem referências de prescrições do mesmo curativo por ambos os especialistas, o que sugere, uma vez mais, a partilha de conhecimento mágico-medicinal: a já referida missiva de Marduk-šakin-šumi (250, l. 8-9) e uma outra enviada pelo *asū* Urad-Nanaya (241, rev. 5) referem a medicação *šilbānu* a ser administrada ao governante.

Assaradão apresentou,<sup>45</sup> muito similar ao relatado pelo *asû* Urad-Nanaya, sobre um bebé da família real.<sup>46</sup> Note-se que as semelhanças entre os dois casos conduziram a prognósticos idênticos – depois da purga, bebé e governante ficarão bem – o que indicia a acima referida partilha de conhecimentos mágico-medicinais por ambos os especialistas.

Também a possível conjugação de esforços do *āšīpu* e do *asû* num mesmo caso se encontra sugerida neste *corpus*, nomeadamente numa carta dirigida a Assaradão sobre o sucesso de um tratamento prescrito a Naqia, a rainha-mãe. Dado que o já referido *asû* Urad-Nanaya surge em conjunto com o *āšīpu* Nabu-našir como emissores da epístola, podemos propor que os dois ofícios teriam sido consultados e mesmo trabalhado em conjunto.<sup>47</sup> Tal hipótese não é de estranhar pois, como já referido, a *entourage* real de especialistas seria variada, com vista a melhor aconselhar, acompanhar, e tratar o soberano e a sua família, pelo que uma parceria entre especialistas da cura seria sempre vista como profundamente vantajosa.

Paralelamente, como Šašková<sup>48</sup> sublinhou, este ambiente provocava uma certa rivalidade entre estes indivíduos, já que todos procuravam manter e mesmo aumentar o seu estatuto perante o soberano. Parece-nos então que é neste âmbito que se insere a curiosa menção que se identifica numa missiva redigida a Assaradão pelo *asû* Nabu-tabni-ušur, na qual este se queixa de receber uma recompensa menor do que os seus pares, visando especialmente Nabû-rība-aḫū, um *āšīpu* a quem se refere como seu “associado”.<sup>49</sup> Embora este seja um caso de rivalidade (e, como tal, de um certo antagonismo), sublinhe-se que o argumentário do *asû* queixoso se baseia no facto de se considerar associado (ou colega, diríamos nós) do referido *āšīpu*.

45 “He vomited a lump, (with) the bile settling downward . . . having purged upward and downward, he has (now) been sweating for two days and is well.” (217, l. 12-14).

46 “(If) he purges through his mouth and his anus, he will get well.” (326, l.1-3).

47 “[To the ki]ng, our lord: [your servants] Nabû-našir and [Urad]-Nanaya . . . The mother of the king is doing very [we]ll . . .”. (297, ls.1-9).

48 Šašková 2018, 62-63.

49 334, rev. 6-7.

## Conclusões

A breve reflexão atrás realizada permitiu demonstrar que o *āšīpū* e o *asū* desenvolveram uma relação marcada pela complementaridade. Apesar da documentação analisada ser bastante circunscrita (tanto no que diz respeito ao seu escopo cronológico, como à quantidade de documentos), devemos sublinhar que as características combinadas dos compêndios com as epístolas de cariz mágico-medicinal permitem-nos ter confiança nesta conclusão.

De facto, não podemos esquecer que a informação veiculada nos compêndios, verdadeiros repositórios de um conhecimento ancestral, foi registada com objetivos diferentes daquela que encontramos nas epístolas. Em certa medida, as descrições de maleitas, prescrições, e práticas terapêuticas inclusas nestes ‘manuais’ assumem-se como uma espécie de registo perene das áreas de saber em questão, não obstante os mesmos terem sido (e continuarem a ser) alvo de acrescentos e correções, ao longo do tempo. Por seu lado, as descrições das epístolas remetem-nos para o imediatismo do quotidiano, pelo que o grande objetivo de registar aqui conteúdos mágico-medicinais se encontrava marcado pela necessidade de transmitir uma mensagem importante, de forma rápida e eficaz. Neste sentido, a análise cruzada de uns e de outras, no que diz respeito às funções e raio de ação do *āšīpū* e do *asū*, permitem-nos avaliar possíveis diferenças entre o que se registava para memória e aprendizagens futuras, e o que se registava para responder a circunstâncias de momento. Por outras palavras, permite-nos avaliar se a teoria era corroborada pela prática.

Ora, como vimos, as interações, transferências e empréstimos, a vários níveis, entre os dois ofícios encontram-se expressos de forma explícita tanto nos compêndios como no registo epistolar, o que reforça a nossa conclusão. Mais que concorrentes, com esferas de ação categoricamente definidas, o *āšīpū* e o *asū* parecem ter sido colegas próximos, cuja colaboração estreita se justificava pela partilha de um conhecimento análogo (fruto da sua longa e elaborada formação) e de um mesmo objetivo lato, curar as maleitas dos pacientes, reconciliando-os com as entidades divinas.

E é na natureza deste grande objetivo comum que acreditamos residir a chave interpretativa para avaliar tanto os especialistas como as práticas mágico-medicinais mesopotâmicas: a centralidade divina exacerbada, ou, parafraseando Bottéro,<sup>50</sup> o sentimento religioso centrífugo que marcava este quadro mental. De facto, e como referido, as entidades divinas eram concebidas como responsáveis por qualquer evento da realidade experienciada e, acima de tudo, pelos vários momentos da existência humana. Neste âmbito, todo e qualquer acontecimento quotidiano era passível de ser um sinal do favor ou abandono divino, pelo que era fundamental que estes eventos fossem alvo da máxima atenção. Como tal, para curar uma qualquer maleita (sinal claro de desfavor dos deuses) era sempre exigida a conjugação de terapêuticas, que aliviassem os sintomas tangíveis, com ações de cariz ritualístico, que apelassem diretamente às entidades divinas – ou seja, e como sublinhámos anteriormente, a conjugação da *magia* com a *medicina*.

Assim, consideramos que só partindo de uma perspetiva analítica que reconheça como natural e orgânica a associação entre estas duas esferas na Mesopotâmia ficaremos, então, mais próximos de descortinar as nuances e especificidades que marcam este antigo sistema de cura.

---

50 Bottéro 1998, 30.

## BIBLIOGRAFIA

- Abusch, Tzvi. 2020. "Illnesses and Other Crises: Mesopotamia". In *Further Studies on Mesopotamian Witchcraft Beliefs and Literature*. Leiden/Boston: Brill.
- Arboll, Troels Pank. 2020. *Medicine in Ancient Assur: A Microhistorical Study of the Neo-Assyrian Healer Kišur-Aššur*. Leiden/Boston: Brill.
- Attinger, Pascal. 2008. "La médecine mésopotamienne". *Le Journal des Médecines Cunéiformes*, 11-12: 1-96.
- Avalos, Hector. 1995. *Illness and Health Care in the Ancient Near East: The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia, and Israel*. Atlanta: Brill.
- Beaulieu, Paul-Alain. 2009. "Late Babylonian Intellectual Life". In *The Babylonian World*, ed. Gwendolyn Leick, 503-14. New York/London: Routledge.
- Biggs, Robert. 1995. "Medicine, Surgery, and Public Health in Ancient Mesopotamia". In *Civilizations of the Ancient Near East 3*, ed. Jack M. Sasson, 1-19. New York: Charles Scribner's Sons.
- Black, Jeremy, et Anthony Green. 1992. *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia - an illustrated Dictionary*. London: British Museum Press.
- Böck B. 2010. "Krankheiten der Extremitäten und unteren Körperhälfte". In *Texte zur Heilkunde, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Neue Folge 5, eds. B. Janowski et D. Schwemer, 99-106. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Bottéro, Jean, et Samuel Noah Kramer. 1989. *Lorsque les dieux faisaient l'homme: mythologie mésopotamienne*. Paris: Éditions Gallimard.
- Bottéro, Jean. 1990. "Magic". In: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, eds. Erich Ebeling, Dietz Otto Edzard et Ernst Weidner, 225-8. Berlin: De Gruyter.
- . 1998. *La plus vieille religion en Mésopotamie*. Paris: Éditions Gallimard.
- . 2004. *Au commencement étaient les dieux*. Paris: Hachette Littératures.
- Caramelo, Francisco. 2002. *A linguagem profética na mesopotâmia: Mari e Assíria*. Cascais: Patrimonia Historica.
- Chen, Fei. 2020. *Study on the Synchronistic King List from Ashur*. Leiden/Boston: Brill.
- Couto-Ferreira, M. Erica. 2013. "The Circulation of Medical Practitioners in the Ancient Near East". In *Méditerranées: An Interdisciplinary Approach to the Cultures of the Mediterranean Sea*, ed. Sergio Carro Martín, 401-16. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Cunningham, Graham. 1997. *Deliver Me from Evil: Mesopotamian Incantations, 2500-1500 BC*. Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- Dalley, Stephanie. 2000. *Myths from Mesopotamia – Creation, The Flood, Gilgamesh, and others*. Revised edition. Oxford: Oxford University Press.
- ETCSL – The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature. Oxford: Faculty of Oriental Studies of the University of Oxford. (1998-2006). [http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/. (accedido em Agosto de 2022)].
- Foster, Benjamin R. 1996. *Before The Muses: An Anthology of Akkadian Literature*. 2nd ed. Bethesda, Maryland: CDL Press.
- Frahm, Eckart. 2018. "The Exorcist's Manual: Structure, Language, Sitz im Leben". In *Sources of Evil: Studies in Mesopotamian Exorcistic Lore*, eds. Greta Van Buylaere, Mikko Luukko, Daniel Schwemer, et Avigail Mertens-Wagschal, 7-47. Leiden: Brill.

- Geller, Markham J. 2010. *Ancient Babylonian Medicine: Theory and Practice*. London: John Wiley & Sons.
- . 2018. “The Exorcist’s Manual (KAR 44)”. In *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues. Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen*, ed. Ulrike Steinert, 292-312. Boston/Berlin: De Gruyter.
- Heeßel, Nils P. 2018. “Identifying Divine Agency: The Hands of the Gods in Context”. In *Sources of Evil: Studies in Mesopotamian Exorcistic Lore*, eds. Greta Van Buylaere, Mikko Luukko, Daniel Schwemer, et Avigail Mertens-Wagschal, 133. Leiden/Boston: Brill.
- Herrero, Pablo. 1984. *La thérapeutique mésopotamienne*. Paris: Editions Recherche sur les civilisations.
- Jean, Cynthia. 2006. *La magie néo-assyrienne en contexte: recherches sur le métier d'exorciste et le concept d'asipūtu*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Kleinerman, Alex. 2011. “Doctor Šu-Kabta’s Family Practice”. In *Garšana Studies* (= Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology 6), ed. David I. Owen, 177-81. Maryland: Bethesda.
- Koch, Ulla Susanne. 2015. *Mesopotamian Divination Texts: Conversing with the Gods: Sources from the First Millennium BCE*. Münster: Ugarit Verlag.
- Lässig, Simone. 2016. “The History of Knowledge and the Expansion of the Historical Research Agenda”. *Bulletin of the GHI Washington*, 59: 29-58.
- Le Ban, Genevieve. 2020. “(Let) the witch be a sorceress”: An examination into the notions of ‘witchcraft’ and ‘sorcery’ in the Old Babylonian period. Tese de Doutorado. Universidade Macquarie.
- Lenzi, Alan. 2016. “Mesopotamian Scholarship: Kassite to Late Babylonian Periods”. *JANEH* 2, n. 2 (1 de Julho): 145–201.
- Martins e Silva, J. 2013. “A medicina na Mesopotâmia Antiga - 2a parte”. *Acta Médica Portuguesa. A revista científica da Ordem dos Médicos*: 125-140.
- May, Natalie Naomi. 2018. “Female Scholars in Mesopotamia?” In *Gender and Methodology in the Ancient Near East*, eds. Agnès Garcia-Ventura, Adelina Millet Albà, Megan Cifarelli et Stephanie Lynn Budin, 149-62. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- McGrath, William. 2016. *The Diagnostic Series S.A.GIG: Ancient Innovations and Adaptations*. Dissertação de Mestrado. University of Toronto.
- Mertens-Wagschal, Avigail. 2018. “The Lion, the Witch, and the Wolf: Aggressive Magic and Witchcraft in the Old Babylonian Period.” In *Sources of Evil: Studies in Mesopotamian Exorcistic Lore*, eds. Greta Van Buylaere, Mikko Luukko, Daniel Schwemer, et Avigail Mertens-Wagschal, 158-69. Leiden: Brill.
- Mujais, S. 1999. “The future of the realm: medicine and divination in ancient Syro-Mesopotamia”. *American journal of nephrology*, 19(2), 133-9.
- Nemet-Nejat, Karen Rhea. 1998. *Daily Life in Ancient Mesopotamia*. Westport/London: Greenwood Publishing Group.
- Östling, Johan et David Larsson Heidenblad. 2020. “Fulfilling the Promise of the History of Knowledge: Key Approaches for the 2020s”. *Journal for the History of Knowledge* 1, n. 1 (15 de Julho): 1-6.
- Oppenheim, Leo. 1972. *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.
- SAAo: State Archives of Assyria Online. *Oracc: The Open Richly Annotated Cuneiform Corpus*. Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania.
- [ <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus> (acedido em Setembro de 2022)].

- Parpola, Simo. 1983. *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Ashurbanipal. Part II: Commentary and Appendices*. Kevelaer: Butzon & Bercker and Neukirchen-Vluyn.
- Pedersén, Olof. 1986. *Archives and Libraries in the City of Assur: A Survey of the Material from the German Excavations*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Petridou, Georgia et Chiara Thumiger. 2015. *Homo Patiens - Approaches to the Patient in the Ancient World*. Leiden: Brill.
- Planholt, Irene Sibbing. 2017. *The Image of Divine Healers: Healing Goddesses and the Legitimization of the Asú in the Mesopotamian Medical Marketplace*. Dissertação de Doutorado. University of Pennsylvania.
- Ritter, Edith K. 1965. "Magical Expert (=Asipu) and Physician (=Asu): Notes on Two Complementary Professions in Babylonian Medicine". In *Studies in Honor of Benno Landsberger on His Seventy-Fifth Birthday*, eds. Hans G. Güterbock et Thorkild Jacobsen, 16: 299–321. Chicago: University of Chicago Press.
- Šašková, Kateřina. 2018. "Place in my hands the inexhaustible craft of medicine! Physicians and healing at the royal court of Esarhaddon." *Chatreššar* 2: 51-73.
- Scurlock, JoAnn. 1999. "Physician, Exorcist, Conjuror, Magician: A Tale of Two Healing Professionals". In *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, eds. Tzvi Abusch et Karel van der Toorn, 69-79. Groningen: Styx.
- . 2005. *Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia*. Leiden/Boston: Brill.
- . 2014. *Sourcebook for Ancient Mesopotamian Medicine*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Sousa, R. 2003. "Os médicos no antigo Egípto: o simbolismo da prática médica". *Arquivos de medicina: Revista de ciência e arte médicas*. v. 17, n. 1/2/3: 64-67.
- Ulrike, Steinert. 2018. "Catalogues, Texts and Specialists". In *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues. Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen*, 158–200. Boston/Berlin: De Gruyter.
- . 2018. "The Assur Medical Catalogue (AMC)". In *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues. Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen*, 89-120. Boston/Berlin: De Gruyter.
- . 2020. *Systems of Classification in Premodern Medical Cultures: Sickness, Health, and Local Epistemologies*. London: Routledge & Taylor & Francis Group.
- Stol, Marten. 1991. "Diagnosis and therapy in Babylonian medicine. Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap". *Ex Oriente Lux*. v. 32: 42-65.
- Toorn, Karel Van Der. 1985. *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia: A Comparative Study*. Maastricht: Van Gorcum.
- . 1996. *Family Religion in Babylonia, Ugarit and Israel: Continuity and Changes in the Forms of Religious Life*. Leiden/ New York: Brill.
- Waschow, Heinz. 1936. *Babylonische Briefe aus der Kassitenzeit*. Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft. Leipzig:Harrassowitz Verlag.
- White, Alison J, et al. 2022. "Ancient surgeons: A characterization of Mesopotamian surgical practices". *The American Journal of Surgery*, v. 224, n. 2: 790-3.
- Zucconi, Laura M. 2019. *Ancient Medicine: From Mesopotamia to Rome*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.



**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 consideradas para publicação, bem como propostas de dossiers temáticos a publicar em números regulares da revista ou números temáticos a publicar em suplemento.

*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 works on the aforementioned subjects are also welcome, as well as proposals for thematic dossiers to be published in regular issues or of thematic issues to be published as a supplement.

CH  
-UL

CENTRO DE  
HISTÓRIA  
UNIVERSIDADE  
DE LISBOA