

CADMO

Revista de História Antiga

Centro de História
da Universidade de Lisboa

20



ἩΜΕΙΣ ΤΟΙΣ ΠΑΤΕΡΑΣ ΕΙΜΕΝ
ΜΗΝΙΝ ΑΕΙΔΕ ΘΕΑ ΠΗΛΗΙΑΔΕΩ

ERRA/IŠUM. CONTRIBUTO PARA A ANÁLISE DO DIVINO, NA BABILÓNIA, À LUZ DO POEMA DE ERRA⁽¹⁾

MANUELA BISPO

Universidade de Lisboa
manubi20@hotmail.com

Resumo

O Poema de Erra é de difícil inserção num género literário; ultrapassa os parâmetros convencionais e afirma-se como leitura da história desafortunada da Babilónia durante o I milénio a. C., numa perspectiva teológica, sendo ao mesmo tempo usado como amuleto. Assim, como obra do I milénio, no Poema deparamo-nos com um deus de perfil soberano que fará deslocar o seu raio de acção dos domínios cósmicos para o campo da história dos homens. A análise etimológica e hermenêutica das funcionalidades de Erra e das simbioses que ele realiza com outros deuses (Nergal e Išum) ajudam-nos a concretizar a imagem do divino à luz da acção do Poema. Mostra-nos um deus irado, susceptível, temível, mas que acaba por aceitar moderar-se para favorecer a Babilónia. Os homens são, todos, convidados a usar o Poema e o seu suporte material como amuleto. O deus que provocou o mal é o mesmo que mostrará o caminho para alcançar o bem.

Palavras-chave: Divindade; sincretismos; Erra; Nergal; Išum

Résumé

Le poème d'Erra est difficile à intégrer dans un genre littéraire; en dépassant les paramètres classiques, l'oeuvre s'affirme comme lecture de l'histoire malheureuse de la Babylonie pendant le 1^{er} millénaire a. C., dans

une perspective théologique, en même temps qu'elle s'impose comme amulette. Donc, comme oeuvre du I^{er} millénaire, nous trouvons, dans le poème, un dieu de profil souverain, qui se déplacera des domaines cosmiques aux domaines de l'histoire humaine. L'analyse étymologique et de l'herméneutique des caractéristiques de Erra et la symbiose qu'il fait avec d'autres dieux (Nergal et Išum) nous aide à réaliser l'image du divin à la lumière de l'action du Poème. Elle nous montre un dieu en colère, susceptible, redoutable, qui se modère pour favoriser la Babylone. Les hommes sont tous invités à utiliser le Poème et son support matériel comme amulette. Le dieu qui a causé le mal est le même qui donnera le moyen d'atteindre le bien.

Mots-clés : Divinité; Synchrétismes; Erra; Nergal; Išum.

A partir do III milénio a. C., o desenho do divino desloca-se progressivamente dos domínios astrais e cósmicos, muito agarrado às forças da Natureza, para um figurino de bitola humana. Este processo decorre do florescimento das cidades e da diferenciação social e resultará num mais efectivo controle das forças indómitas da Natureza pela apreensão dos seus ritmos.

Sem dúvida que a tomada de consciência das capacidades e especificidades do homem nessa luta incessante jogou muito na sua auto-valorização e levou a um novo desenho de contornos antropomórficos cada vez mais precisos, sobretudo quando entram em cena divindades que se querem, cada vez mais, pelo menos a partir do II milénio, actuanes na história.

No âmbito deste artigo, falaremos de um deus que se define pelo seu nome, pelos seus atributos, epítetos e estatuto soberano, mas também muito vincadamente pelas colagens sincréticas que faz junto de outras divindades. Estas com ele se relacionam ou com ele interagem e de esses laços resultam identificações que lhe sublinham a postura real, ou as complementaridades que são ecos de hierarquia e de estrutura de poder.

A imagética do divino amplia-se e tende a exprimir a complexa natureza da divindade, que se vê validada para poder oferecer ao homem da antiga Mesopotâmia uma possível inteligibilidade às vicissitudes de um território, sentido como corredor aberto e palco de sucessivos ataques de povos invasores, os quais não deixaram de pontilhar a sua história. A imagem da divindade, polifacetada desses diversos matizes divinos, confere-lhe também novas possibilidades na oferta de

estratagemas e «portas de saída» para que a comunidade possa lidar com a desgraça, sem cair no desespero.

O quadro das transgressões culturais trouxe aos escribas sacerdotais a necessidade de criar rituais de reconciliação sob a lógica de desempenho-recompensa, formas de exorcizar o mal. Erra, ao afirmar-se no domínio dos «deuses negativos»⁽²⁾, decretará por sua livre iniciativa o destino do povo mesopotâmico: justos e injustos perecerão, o destino dos homens está traçado na potencial decisão destruidora de Erra; não deixa, porém, de sublinhar o carácter reversível dessa mesma decisão, ao afirmar-se no domínio da terceira metáfora⁽³⁾ como «deus pessoal», disposto a afirmar-se como protector, se à sua ajuda recorrerem. O poema, fazendo apelo à sua faceta protectora, potencializada pela carga benéfica de Išum, abre a porta da esperança através de um texto que configura simultaneamente o símbolo do acto exemplarmente destruidor e o rito que reverte e evita o mal.

1. A fonte

Os esforços arqueológicos trouxeram à luz do dia cerca de quarenta exemplares de tabuinhas que, por terem sido encontrados numa extensa faixa geográfica [Babilónia (Babilónia, Ur, Tell Haddad) e na Assíria (Ninive, Assur e Sultantepe)], atestam bem a projecção e popularidade do Poema que, segundo L. Cagni, pode ser entendido como um dos primeiros *best sellers* da literatura mesopotâmica, um estatuto que nem a própria *Épopeia de Gilgamesh* terá gozado⁽⁴⁾.

Os primeiros vestígios vêem a luz do dia em 1885; no entanto, podemos afirmar que os esforços mais consistentes surgirão em 1955, com a edição de F. Gössmann, que constituiu um passo decisivo para o conhecimento mais profundo do poema nos seus aspectos filológicos e na interpretação teológica; em 1969, L. Cagni, partindo do trabalho do primeiro, apresentará uma versão mais completa na sua obra *L'Épopee d'Erra*, seguida de uma outra *The Poem of Erra*, datada de 1977.

O poema é composto por cinco tábuas. As tábuas I, IV e V encontram-se em bom estado, com 192, 150 e 61 versos respectivamente. Das tábuas II e III foram apenas recuperados pedaços descontínuos: três (a, b e c) da tábua II e quatro (a, b, c e d) da tábua III; cerca de metade são utilizáveis, o restante é muito lacunar. Trata-se de, aparentemente, um texto sem costuras redaccionais, de tonalidades

épicas, mitológicas e de cariz sapiencial que lhe conferem um lugar ímpar na literatura acádica.

Estas singularidades reforçam-se pelas funcionalidades que o Poema assume, pois se pelo seu conteúdo podemos estar face a uma interpretação da História das adversidades da Mesopotâmia à luz da memória colectiva e da doutrina teológica dominante, pela função material que assume, sobretudo na V tábuca, ele é concebido para oferecer protecção a quem o copie, entoe ou simplesmente a quem o dependure sobre a porta de sua casa como mero talismã.

Trata-se de uma composição literária em que o autor é conhecido, apresentando-se no cólofon como sendo Katbi-ilâni-Marduk, filho de Dâbibu. Apesar dos poucos elementos de que dispomos sobre ele, poderemos entendê-lo como um representante da casta sacerdotal de erudição desenvolvida, aparece não só como compilador, mas como compositor (*kašir*) ao formular uma interpretação dos factos históricos, iluminada pelo conhecimento da realidade histórica e simultaneamente pela doutrina teológica predominante. Os vestígios arqueológicos¹⁷⁹ permitem-nos afirmar que poderá ter entrado rapidamente no exercício do culto.

2. Enquadramento histórico

O problema da datação tem suscitado entre os Assiriólogos algumas posições disparees pela extensa faixa cronológica que abrangem. De certa forma, poderemos tentar superá-las recorrendo ao fundo histórico do Poema, tal como o fez J. Bottéro. Reconhecida a dificuldade em encontrar uma sequência histórica que se identifique perfeitamente com a trama do Poema de Erra, o mais provável é que ela cubra o período que separa os meados da II dinastia de Isin (c. 1100 a.C.) até cerca de 850 a. C, o que, a confirmar-se, significaria a concretização de uma grande síntese da história da Mesopotâmia¹⁸⁰.

Neste espaço de tempo distinguir-se-iam três momentos:

1) Uma era de tranquilidade e de prosperidade política e económica da Babilónia, que culminaria com o reinado de Nabucodonosor I (1125-1104), podendo prolongar-se aos seus sucessores – Enlil-nadin-apli (1103-1100), Marduk-nadin-ahhe (1099-1082) e Marduk-šapik-zeri (1081-1069) – o que corresponderia ao período do repouso de Erra e da tomada de consciência da necessidade de agir, com toda a argu-

mentação justificativa das inventivas bélicas, que irão ser empreendidas (tábuas I, II e III);

2) Um período de decadência que se iniciaria por volta de 1090 e que duraria cerca de dois séculos; esta decadência da Babilónia corresponderia ao fortalecimento da Assíria, mas também ao período das invasões aramaicas, que assolaram as terras mesopotâmicas durante o reinado de Adad-apla-iddina (1068-1047). Será este um período de destruições e profanações algo violentas: profanação de Nippur, desorganização do culto de Šamaš em Sippar, demolição de Der e Dur-Kurigalzu, Uruk e a Babilónia são atacadas. Este ciclo infernal será quebrado com Nabû-apla-iddina (888-855) – Este período histórico materializa-se nas longas destruições apresentadas pelo poema e que culminam com a invasão sítia (tábua IV);

3) O terceiro momento corresponderá ao restabelecer da ordem, depois de rechaçados os Sútios (tábua V). Está aberto o caminho para a prosperidade e hegemonia da Babilónia – corresponde ao período de reconstrução da Babilónia, na última parte do poema. Perante este fundo histórico, parece legítimo a J. Bottéro situar o autor do Poema (Kabti-ilāni-Marduk), pelo menos, no reinado de Marduk-sakir-šumi (c. 854-819) e nunca antes, pois ele terá vivido o período de decadência e terá assistido ao restabelecimento da ordem e prosperidade⁽⁷⁾.

3. Etimologia e a acção

Erra

Uma tentativa de definição da divindade implicará coadunar aspectos etimológicos e funcionais. No entanto, este entrelaçar de leituras deverá ser extensível a duas outras divindades que a Erra se colam no Poema: Išum e Nergal. Será esta tecitura sincrética um factor enriquecedor do conteúdo funcional do divino.

Erra é um deus conhecido, pelo menos, desde o período sargónico e aparece, com alguma frequência, como elemento teofórico nos nomes acádicos, durante o período paleobabilónico. Enquanto que para J. J. Roberts, a análise etimológica da raiz *h-r-r dá-nos literalmente o significado de «queimar carne», G. Leick relacionará o nome da divindade com a palavra acádica *erēru* com o significado «ser seco» ou

«tomar-se seco». Estas análises levar-nos-ão a associar a divindade aos fenómenos decorrentes da acção do sol escaldante que têm como consequência campos queimados ou fogos espontâneos na estepe⁽⁸⁾.

No Poema vemos sobrevalorizada a sua feição guerreira, bem presente num dos seus principais epítetos – «herói dos deuses» (*qārād illi*)⁽⁹⁾ – mas também no extravasar da ira de um deus que descarrega a sua fúria impetuosamente contra alvos por ele previamente seleccionados.

Reclama para si estatuto soberano, recorrendo aos seus atributos (I: 109-119):

«(...) Au ciel, je suis l'Aurochs — sur terre, le Lion; / Dans le pays, le Roi — parmi les dieux, le Déchaîné; / Entre les Igigi, le Vaillant — entre les Annunaki, le Despote; / Parmi les troupeaux, le Boucher — en la montagne, le Brise-pierres; / Parmi la cannaie, le Feu — dans la forêt, la Cognée; / Au départ en campagne, je suis l'Étendard! / Je souffle comme le vent — je gronde comme l'orage! / Tel le soleil, — je scrute l'horizon entier! / Si je gagne la steppe, je suis le mouflon; / Si j'entre au pâturage, je suis le premier à l'étable — / Tous les dieux réunis redoutent ma bellicosité!»⁽¹⁰⁾

Erra surge aos nossos olhos como figura cimeira, ora conotada com lugares governativos de destaque, ora colado a imagens de postos de comando guerreiros, ora identificado a animais que nos remetem para ideias de força e de liderança (touro, carneiro montês, leão), ora como um personagem que se identifica com os fenómenos meteorológicos que nos reenviam para imagens de força descontrolada (vento, tempestade).

Outras funcionalidades de soberania cósmica reclamará em I: 181-189 e em IIc: 14-17, que serão confirmadas pelo seu vizir Išum, numa estratégia de bajulação (IIIId: 2 12):

«Išum ayant ouvert la bouche, dit à Erra-le-preux: / "Erra-le-preux, tu tiens les rênes du ciel, / Tu contrôles la terre entière, tu es le maître du monde, / Tu bouleverses la mer, tu maîtrises les montagnes, / Tu gouvernes les hommes, tu es le pasteur des animaux! / Le céleste Éšarra est à ta discrétion, l'Engur-infémal en ton pouvoir! / Tu disposes de Šuanna (Babylone), tu commandes en l'Ésagil! / Tu centralises tous les pouvoirs-divins, et les dieux te redoutent: / Les Igigi ont peur de toi, devant toi, les Anunnaki tremblent! / Donnes-tu quelque directive: Anu en personne l'écoute, / Enlil lui-même t'obéit! Y a-t-il de l'hostilité sans toi?"» (IIIId: 2-12)⁽¹¹⁾.

A fundamentação da soberania de Erra aqui presente coaduna-se de forma ajustada pela função necessária que ele desempenha: a guerra.

A guerra concretizada na destruição de cidades sacras [IV: 12-35 (devastação da Babilónia), IV: 50-51 (de Sippar), IV: 54-62 (de Uruk), IV: 63-64 (de Parsa/Dur Kurigalzu), IV: 66-69 (de Der)], a guerra como projecto global de destruição (IIc: 28-36) e a guerra feita contra os inimigos da Babilónia aqui materializados nos habitantes da Montanha *Hīhi* (IV: 141-150). Os ímpetos bélicos da divindade assumem laivos de irreflexão e cegueira que poderão conduzir a uma catástrofe de proporções cósmicas que nos é desenhada quase em traços apocalípticos, segundo palavras do seu vizir, Iêum (em IV: 123-124).

Trata aqui também de uma destruição estratégica, calculista nos ataques feitos aos alicerces, para que tudo o resto se desmorone como um castelo de cartas⁽¹²⁾; essa destruição consumir-se-á na desorganização da vida política (IIc: 40,48), religiosa (IIc: 39, 46-47 e IIIa: 11-12), social (IIIa: 13-14) e familiar (IIc: 37-38 e IIIa: 9-10), bem como em actos que constam das devastações empreendidas sobre a Babilónia, Sippar, Uruk, Dur-Kurigalzu e Der, que preenchem grande parte da tábuas IV e materializar-se-ão em privações materiais (IIIa: 20-21), de bens necessários ao culto e serviço religioso (IIIa: 22-23), de bens alimentares (IIIa: 24) e mesmo de segurança e de sepultura como ocorre em IV: 95-103.

A matança pelas armas ou pela carestia parece ser geral e inevitável (IV: 77-86 e 94) e percebemos que a carnificina foi indiscriminada (IV: 104-113):

«Tu as fait mourir pareillement le juste. Erra-le-preux./ Tu as fait mourir pareillement l'injuste!/ Tu as fait mourir pareillement qui t'avait offensé, / Tu as fait mourir pareillement qui ne t'avait pas offensé!/ Tu as fait mourir le pontife zélé à présenter aux dieux les offrandes! / Tu as fait mourir le serviteur dévoué à la personne du roi!/ Tu as fait mourir le vieillard au seuil de sa maison!/ Tu as fait mourir les toutes jeunes femmes en leur chambrette! / Mais tu n'y as point trouvé le moindre apaisement /, Te ressassant: "On me méprise!"»⁽¹³⁾

Não lhe falta, porém, inteligência e cálculo, pese embora os trilhos que percorre não nos pareçam os mais legítimos. Quando pensamos que a destruição é indiscriminada e irreflectida, damos conta de um ataque estratégico, que permite economizar meios para alcançar os fins pretendidos (IV: 115-126). Erra também despe, por vezes, a

sua armadura de guerreiro para vestir a pele do amotinador e instiga a população à revolta para depois «sair de mansinho» e observar de fora as escaramuças que fomentou (IV: 3-6,15,18-19, 59 e 131-135).

Deus de traços bem terrenos e humanizados, o seu carácter denota uma certa agitação e impaciência quando em inactividade. Ora hesitante em agir, porque se encontra vencido pelo cansaço, deixando-se resvalar para o deleite amoroso (I: 15-20), ora inseguro, talvez pela sua inactividade e frágil amor-próprio, mostra-se excessivamente preocupado e permeável à lisonja e bajulação, pois teme ter perdido o respeito de deuses e homens.

Estas suas características antropomórficas não deixam, porém, de ser complementadas por características de alguma fluidez que se convertem na sua adaptabilidade às situações. Assim, metamorfoseia-se em homem (IV: 3) para fazer de amotinador, ou em leão (IV: 21) para se tomar em fonte de maus presságios e em portador do mal junto do governador. Advir-lhe-á desta fluidez, a possibilidade de penetrar nos outros mudando-lhes o carácter; tal acontece em IV: 70-74, relativamente ao governador de Der, e demasiado evidente, porque explícito em IV: 21-25 relativamente ao governador da Babilónia:

«Et le cœur du gouverneur, revanchard contre Babylone, s'est déchainé (IV : 23»¹⁴⁾

A adaptabilidade e a fluidez talvez decorram do elemento natural que lhe confere essência – o fogo. Este dar-lhe-á potencialidades de versatilidade que lhe permitem «colar-se» àqueles que irão servir de meio instrumental da sua acção, transformando-se numa espécie de hipóstases a par dos Šibitti, sua tropa armada.

Se a actuação da divindade, no extravasar da sua fúria, ganha tonalidades demoníacas, essa sensação desvanece-se, pois não colhemos dele imagens sombrias e informes próprias de um demónio, bem pelo contrário predominam as imagens de luminosidade e até de cintilância. Por um lado, as suas características físicas aparecem estreitamente conotadas com o fogo, quer pelo que ele provoca – terra queimada (essência do seu nome), quer pela íntima relação estabelecida com o seu vizir, Išum (fogo)¹⁵⁾; por outro, as imagens de luz e cintilância (/5' - /8', /10'-/11'¹⁶⁾ que são suscitadas, por precederem os trabalhos de preparação da discussão divina em assembleia (à semelhança com o verso I: 5 que se refere às reluzentes armas de Išum), surgem na obra para transmitir a ideia de vigor, de vitalidade e até de

uma certa irritação ou impaciência. Também os seus estados de alma se reflectem em acções e imagens de fulgor como sinónimos de alegria. Alegria, quando as suas acções devastadoras encontram possibilidade de se consumir (I: 13-14) e quando as palavras enaltecedoras de Īsum lhe afagam o ego (V: 20-21). Em qualquer destes casos, a luminosidade reflectida no seu coração ou no seu rosto traduzem sensações de agrado e de prazer.

Esta cintilância traduz uma sensação de agrado, o que encontrará paralelismo semântico nas entradas em que Erra manifesta satisfação face aos discursos de quem com ele interage e a seu contento; nesses momentos recorre à metáfora e compara o que ouve a «sua-víssimo óleo». Utiliza-se, no poema, este recurso por duas vezes: em I: 93, quando Erra reage à exortação bélica dos Šibitti, e, em IV: 129, após ouvir a narração das suas façanhas pela voz de Īsum. De forma intencional ou não, estes dois passos marcam mudanças de rumo no desenrolar da acção. Na primeira, Erra reage aos estímulos apresentados e decide iniciar hostilidades; na segunda, responde aos incentivos bajulatórios de Īsum e decide reverter a sua energia contra os inimigos da Babilónia.

Erra/Nergal

Erra foi primeiro identificado com o deus sumério Sulpa'e e numa fase mais tardia, no período sargónico, com Nergal, assumindo os atributos de deus da guerra, da morte repentina e governante do reino dos mortos⁽¹⁷⁾.

A identificação das duas divindades foi absorvida no Poema de Erra, pois ambos os deuses partilham a mesma esposa (Mami – I: 20), o mesmo templo (Emeslam – IIc: 8 e V: 22), em Kutha, e o mesmo epíteto – herói (*qurādu*⁽¹⁸⁾).

Em IIIc: 30-31, Nergal aparece em contexto lacunar, mas assumindo epíteto de guerreiro – *qurādu*, e em V: 39, o título que o precede é *bēli rabī* («Grande Senhor»), epíteto de soberania/realidade.

Nergal é um deus sumério, apesar de o seu nome não parecer ser originalmente sumério⁽¹⁹⁾. A nomeação de Nergal parte de **nè-eri₁-gal* (escrita fonética tradicional, não se tratando de ideograma⁽²⁰⁾). Se tentarmos descodificar o seu nome a partir do emesal (**umun-uruga*) extrairíamos o significado de «Senhor do Mundo Subterrâneo», remetendo-nos para uma designação funcional, corroborada pelo facto de na III dinastia de Ur ser muitas vezes usado em genitivo «Nergal de...»⁽²¹⁾.

Inicialmente, Nergal identificou-se com Lugal Meslam ou Meslamtea'e e com ele partilhou local de culto em Kutha; mais tarde, Erra, divindade semita, também com ele se identificará, conseguindo-se uma boa simbiose, fruto de uma evolução tardia cujo início pode ser atribuído ao período sargónico⁽²²⁾.

A partir da segunda metade do II milénio, quando as duas versões do mito de *Ereškigal e Nergal* conciliarem as diferentes tradições sobre o desempenho da soberania no Mundo Inferior este deixará de ser atribuído a uma deusa e passará para a tutela de Nergal, conferindo-lhe isto proeminência nas suas funções governativas.

Ao partirmos do pressuposto da assumpção de papel soberano por parte de Erra concluiremos que a credibilização das suas actuações ficará beneficiada por esta identificação a Nergal, talvez por isso se aproprie do seu nome (IIIc: 30-31 e V: 39).

Na sua faceta negativa, Erra assume todas as características de Nergal, soberano do Mundo Inferior, disposto a empreender a guerra, não como técnica de aquisição de bens, mas como propagadora de destruição, manifestação de pura violência que se traduz em ruínas, morte e desgraça do povo. Estas carnificinas são essenciais para promover o repovoamento do reino que se encontra sob a sua tutela. O mal que ele provoca, apesar de parecer quase actuação demoníaca, não é algo que possa ser esconjurado por meio de técnicas exorcísticas eficazes através do apelo à intervenção de outros deuses cimeiros. Nada disso parece possível porque ele se afirma como uma divindade de «topo» e por isso contará sempre com o respeito e a solidariedade da família divina. O próprio poema não nos deixa entrever intenções de reduzir ou denegrir os seus poderes maléficos, pois ele não é um simples demónio. Em vez disso soa-nos a uma forma de celebração e homenagem aos seus feitos, uma espécie de hino laudatório que confere o aval a este tipo de actuações, aceitando-as como manifestações plausíveis e necessárias ao governo do universo/cosmos.

Ao socorrer-se da referência a Nergal, na doxologia final (V: 39), o autor reclama uma nomeação de funcionalidade governativa que desconfinava e credibiliza o poder de uma divindade, que pela sua individualidade etimológica parecia mais fragilizada, ou seja Nergal «Senhor do Mundo Subterrâneo», ou «Grande Senhor» (se atendermos ao epíteto), surge como nomeação mais forte do que simplesmente Erra, «terra queimada»⁽²³⁾.

Se a identificação das duas divindades nos parece relevante, talvez ainda mais pertinente nos pareça ser aquilo que as separa.

Não nos esqueçamos que o poema nos tende a mostrar um deus Erra diferente da tradição comum. Os traços de deus guerreiro e malevolente encaixam bem no espartilho de Nergal, de acordo com os parâmetros mais tradicionais, mas quando ele assume uma faceta de deus benevolente rompe com esse espartilho e ganha novos tonalidades. Será nesta «dissolução do binómio Erra – Nergal»⁽²⁴⁾, parafraseando L. Cagni, que a nosso ver se encontra o nó górdio, que nos projectará em direcção à próxima personagem, Išum, este, tal alter-ego de Erra, tingi-lo-á de fortes matizes no campo da benevolência.

Erra/Išum

A análise etimológica do nome destas duas divindades permite entrever uma complementaridade de acções e funções, que se plasnam no Poema e que nos conduzem obrigatoriamente ao decurso da acção e da interacção das duas, pois aí se define de forma enriquecida e, por vezes, complexa a funcionalidade destes sincretismos divinos.

O fogo, como elemento, torna-se no agente adequado à guerra, quantas vezes ele terá sido usado como forma de domínio de populações cercadas e privadas do seu sustento, sem alternativa senão a sua rendição.

Mas quem é Išum, esta constante referência de Erra?

Sabe-se que foi uma divindade popular, desde o período dinástico primitivo, e que se identificou com o deus *Hendursagga*, deus, por sua vez, muito popular na antiga Suméria. Através desta identificação ganhou como progenitores o deus Šamaš (Utu) e a deusa Ninlil, mas também se sabe que apesar da sua popularidade, atestada pela quantidade de nomes teofóricos durante a III dinastia de Ur, nunca se tornou um grande deus nacional⁽²⁵⁾.

Sendo Išum a forma masculina da palavra *išatum* («fogo»)⁽²⁶⁾, estamos perante a divinização de um fenómeno natural – o fogo –, relação esta que acaba por ficar obscurecida pela humanização da divindade.

Išum, de acordo com a tradição, aparece geralmente ligado ao culto de Nergal, de quem é o *sukkallu* (vizir). Embora apareça em muitas apódoses divinatórias de época recente como «devorador de homens e terras», ele é uma figura moderada, ele é sábio (*emqu*), conselheiro (*māliku*) e amigo da justiça (*ra'im kināti*), por tudo isto se afirma como piedoso e receptível às preces, e esta sua última vertente

está, também, presente na *Visão do Inferno*, onde aparece como sendo o único a interceder pelo príncipe Kummà⁽²⁷⁾.

A introdução laudatória coloca Išum num lugar de destaque na narrativa, senão vejamos a exaltação dos seus dotes em que é citado logo a seguir a Marduk e antecedendo Erra.:

«[Gloire (?) à Marduk (?), le roi de l'univers, Le créateur du monde!
[Et louange (?) à] Hendursagga, le premier fils d'Enlil,
Porteur de la noble houlette, pasteur des tête-noires, berger des hommes;
Išum fameux égorgeur, dont les mains sont si bien faites, pour brandir
ses armes déchaînées,
Que s'il fait flamboyer son épée terrifique (...)]» (I: 1-5)⁽²⁸⁾

Os epítetos que aqui lhe correspondem antecipam-nos a caracterização de um deus mais ligado a funções governativas e protectoras, esta última característica por via da sua identificação a Hendursagga. Só em segundo plano, o autor do poema exaltará as suas capacidades de exímio guerreiro⁽²⁹⁾:

«Sois ma torche, afin que j'y voie clair;
Mon capitaine, pour que mes soldats divins te suivent (?);
Mon glaive, pour que cet égorgeur [accomplisse un carnage (?)]!»
(I: 10-12)⁽³⁰⁾

Como verificamos nesta última referência, a tocha e a espada são atributos de Išum: em I: 10 e 11 Išum aparece identificado a uma tocha (*dipāru*); em I: 12, a uma espada (*namšāru*)⁽³¹⁾. A própria análise semântica nos remete para a importância da função de «guia» (tocha), em detrimento da função de extermínio (espada)⁽³²⁾.

O PE oferece de Išum uma definição muito detalhada e que compreende uma atribuição de papéis muito diversificada. Ele desempenha funções de leal vizir de Erra, arauto dos deuses, comandante de guerra, conselheiro, vigilante e intercessor. Por entre estes desempenhos alternam as suas duas naturezas, (por sinal as duas bem vindas no PE): uma, a de um guerreiro exímio, violento e devastador (I: 4, 12 e IV: 139s); a outra, a de um deus bondoso que expressa claramente a sua compaixão pelas vítimas do massacre (I: 100-101; IIIc: 28'-29'), que talvez tenha recebido da «costela» benevolente que herdou do deus sumério Hendursagga.

É como figura guerreira de posição destacada que a relação entre ele e a personagem central (Erra) se desenhará. Ele é o capitão, o guia, a espada, é a ele que Erra se dirigirá por várias vezes para o guiar nas campanhas de armas que empreende. É ele que dirige os exércitos e que reúne os efectivos militares, nomeadamente o grupo dos Šibitti, e, mesmo que seja ele a despertar Erra³³, espicaçando-o para atender às exortações bélicas dos Šibitti, a faceta de instigador não é a que mais sobressai na obra.

Apesar de Īšum se encontrar ao serviço de Erra, desempenhando funções de comandante dos exércitos, de arauto e de vizir, ele distancia-se de outras figuras de vizires na literatura académica (Usmu, Namtar, Ninsibur e Nušku). Nunca o vemos a repetir as palavras de ordem de Erra, nem em atitudes de submissão ou subordinação. Por estranho que pareça, o retrato desta personagem divina não denota traços de subalternização, antes surge aos nossos olhos quase como um «igual» de Erra, alguém que se lhe equivale. É verdade que ele presta homenagem a Erra (IIc: 2-7, IIIc: 2-15, V: 17-19), a moderação na linguagem que usa para se lhe dirigir demonstra respeito, mas nunca lhe beija os pés.

Como guerreiro, os seus ímpetos não se deixam tomar pela irreflexão e pela irracionalidade; ele sabe distinguir uma guerra justa de uma injusta e percebe desde cedo que Erra não tem fundamento para esta que se propõe empreender. Norteadado por essa convicção, por várias vezes, Īšum se dirige a Erra, tentando chamá-lo à razão:

- Por que se sente ele desprezado, se o seu poder é imenso?
- Porquê aniquilar os homens e prejudicar os deuses?

Sem nunca lhe negar obediência, arquitectará estratégias para o demover dos seus intentos, deixando vir à tona a piedade e a compaixão relativamente aos homens de quem se sente protector.

Ainda a carnificina é apenas um projecto de intenções, na primeira parte do Poema, já Īšum tenta chamar Erra à razão, explicando-lhe a injustiça dos seus intentos e alertando-o para as consequências que esses actos poderão ter na vida dos deuses e far-lhe-á sentir que o «desprezo» que o atormenta é infundado.

Mais tarde, ao aperceber-se que o orgulho de Erra está irremediavelmente ferido e que a ira se apoderou dele, recorre a um persistente processo de bajulação, traduzido, em tom de elogio, em veementes narrações das devastações empreendidas em Nippur, em Babilónia, em Sippar, em Uruk, em Dur-Kurigalzu e em Der. Este elogio, por

vezes exagerado, alimentará a vaidade de Erra e torná-lo-á mais receptivo aos seus conselhos e se com o seu pedido de compaixão não logrou reverter a desgraça, este segundo estratagemma acabará por produzir os seus frutos.

De resto, só o veremos como verdadeiro guerreiro, respondendo à «vontade do seu coração», quando a reviravolta se opera. Então, ele encontra-se verdadeiramente empenhado e investe calorosamente contra a montanha Hîhi (IV: 139s). A energia bélica que se descarrega em IV: 138-150 leva-nos a encontrar aqui o clímax de um processo de tensão progressiva que, sendo calculadamente contida, se despoleta ao encontrar a brecha ajustada; mas a descarga acaba por ser intensa porque proporcional à contenção até aí exigida.

Se nesse momento ele luta com convicção, isso prende-se com o facto de ter agora a possibilidade de virar o seu ataque contra a montanha Hîhi, albergue dos semi-nómadas, fonte de ameaça para a Babilónia. A sua força militar é notável, ele não é só o capitão ao serviço de Erra, mas é, também e, sobretudo, a sua vontade que se precipita e se materializa na acção, depois de lhe ter sido dada «carta branca» por parte de Erra. A sua ferocidade encontra-se fundamentada, pois esta é uma guerra justa, que irá abrir caminho à restauração do brilho da Babilónia. Por isso, ao assumir a sua faceta guerreira, Išum já resvalou, de novo, para o domínio da benevolência.

A sua inteligência, característica bem vincada, é, sem dúvida, uma mais-valia na sua actuação, pois só ela lhe permite atingir os fins almejados, bem como lhe permite discernir entre as causas justas e as que o não são. Talvez reconhecendo estas potencialidades Erra o eleja como seu conselheiro, em I: 108 e IIIc: 54, pese embora neste último trecho esteja envolvida alguma dose de ironia⁽³⁴⁾.

Aspecto representativo da sua inteligência parece ser a moderação verbal, ele nunca acusa excessivamente Erra, antes o leva a tirar as suas próprias conclusões. Em V: 6-12, é o próprio Erra que acaba por reconhecer os seus actos como tendo sido excessivos e em paralelo (V: 13-15), louvará Išum por este o ter travado a tempo.

Em IIIc: 39'-41', o seu discernimento, apurado, confere-lhe uma aura reforçada como protector e condutor dos homens:

«Et adresse ces mots à Išum, son capitaine:

«Toi qui connais le dessein des Igigi, la volonté des Anunnaki,

Qui en transmets les ordres aux gens, aux têtes-noires, leur ouvrant de la sortie l'intelligence (...)» (IIIc: 39'-41')⁽³⁵⁾

Īšum, na sua atitude de inteligência moderadora, em busca de estratégias de dissuasão, aproveitando astutamente a vaidade de Erra para o desviar para o rumo certo, não se poupando a elogios directos ou assacando-lhe proezas ou projectos loucos que irão funcionar como tal (IIIc: 3'-12', IV: 1-111 e IV: 115-127), desenvolve um papel equivalente a Enki/Ea⁽³⁶⁾. Sobre as suas mãos é colocada a defesa da Babilónia e consecutivamente de homens e deuses. É ele que surge como o verdadeiro herói e, se isso não é reivindicado abertamente, tal se deve ao protocolo que não pode desprestigiar o senhor em detrimento do seu vizir – assim o dirá J. Bottéro:

«Ce faisant notre auteur dévoile le fond de la pensée. En réalité le grand protagoniste, le véritable héros de son "Chant", c'était Īšum en personne, qui s'était constitué le protecteur de "ses gens" (IIIc: 30), autrement dit des Babyloniens; (...) Mais, cette place éminente, il ne pouvait la revendiquer ouvertement, sous peine d'indisposer l'irascible et sourcilieux Erra; de manquer au protocole, qui ne devait guère admettre la mise en avant d'un *sukkallu* sur son Maître; et de rallumer la fureur de ce dernier, jaloux de se voir supplanté dans la glorification par son "Capitaine"»⁽³⁷⁾.

A acção moderadora e apaziguadora da ira irreflectida e desenfreada de Erra desenvolver-se-á aos vários níveis, sempre sublinhando os seus aspectos benevolentes, por Īšum, ao desenvolver-se um processo de discussão ideológico-argumentativa entre uma divindade cega pela ira e outra equipada de compostura (de que III c: 34-45 é bem exemplificativo). Logo no início do Poema, os Šibitti encontram-se ansiosos de iniciar a refrega, enquanto Erra hesita em partir para a guerra, mas é Īšum que lhes refreia os ímpetos, mantendo-os inactivos (I: 27).

A benevolência relativa à Babilónia aparece bem explícita na fúria com que Īšum toma a iniciativa de destruir os seus inimigos (V: 138-144) e o trabalho de reconstrução é-lhe encomendado por Erra (V: 23-34). Como já foi referido, a relação sincrética com Hēdursagga, potenciadora dessa benevolência, fará que sobre ele desça e se ajuste o epíteto de «vigilante da noite» (I: 21-22)⁽³⁸⁾. E como corolário da sua proeminência (apesar de algumas dúvidas decorrentes de lacunas patentes no texto acádico) é ele que no silêncio da noite terá revelado o poema a Kabti-ilāni-Marduk, o qual vem impregnado de uma vincada carga mágica, forma profilática dos homens se desviarem do mal, ou quando muito combaterem as desgraças (V: 43). Sendo a profilaxia

actuante pela sua forma material e objectiva, da mesma forma que o é de forma subjectiva, já que a leitura/audição também é por si só catártica⁽³⁰⁾.

Pelo desenrolar da acção, as figuras de Erra e de Išum, surgem de tal modo entrelaçadas, que somos levados a pensar se esta dupla figura não constituirá uma única, desmontada nas suas duas facetas: a impetuosa e exacerbada e de desmedida violência, tingida de fanfarrônicas e vaidades e a da compaixão, benevolência, reflexão e ponderação, que só fará uso de uma violência calculada, discernindo os fins justos dos injustos.

Como que a confirmar toda esta cumplicidade de laços destacam-se as duas doxologias de início e fim de poema, uma, anunciando a ligação destes dois deuses e a final reforçando nas nossas mentes a ideia de uma fusão harmoniosa e resultante do intercâmbio de funções e epítetos.

Estas duas personagens mesclam-se logo desde a doxologia inicial, aparecendo como o reverso um do outro⁽⁴⁰⁾. A interpenetração de características entre as duas personagens é sublinhada pelo facto de Išum se dirigir a Erra em I: 10-12 utilizando os seus próprios epítetos: *dipāru* [tocha (10)], *ʔābiḫu* [exterminador (12)] e *ʔlik mahrimma* [arauto (11)]. No entanto, já não nos parece claro que I: 10-12 corresponda à fala de Išum, pois esta doxologia, que vai do verso 1 ao 12, aparece formulada no mesmo tom e parece ser proferida pelo autor para delinear as personagens centrais. Deste modo, I: 10-12 apresentará os atributos de Išum. A maioria dos autores inclui o trecho na doxologia ou atribui a exortação a Erra, o qual se dirige a Išum:

«Et toi-même, Išum, il dit: "Je veux partir en campagne:
Sois ma torche, afin que j'y voie clair;
Mon capitaine, pour que mes soldats divins te suivent (?);
Mon glaive, pour que cet égorgeur [accomplisse un carnage (?)]»
(I: 9-12)⁽⁴¹⁾.

Logo de início, as duas divindades, apesar de distintas e bem individualizadas já apresentam traços dessa interpenetração de carácter: Erra em repouso com traços de violência; Išum mostra-se violento (acreditando que é ele que desperta Erra do seu deleite), mas acusa sinais de pacifismo (por exemplo, ele afirma-se como travão dos Šibitti)⁽⁴²⁾.

A interpenetração destas duas personagens é confirmada pela etimologia dos seus próprios nomes: Išum (fogo) e Erra (terra queimada).

Como se o primeiro fosse o princípio definidor (o agente; a causa) do comportamento do segundo (a acção, o efeito).

A dualidade das personagens acaba por ser o ponto de partida para o jogo dual de palavras e conceitos de que o Poema é palco. Assim, conotadas com «violência» surgirão no poema as seguintes palavras e/ou conceitos: fúria, destruição, barulho e despertar; em contraponto, conotadas com a ideia de «repouso», teremos os conceitos ou palavras que indicam acalmia, silêncio, cansaço e ordem.

Por entre as linhas do Poema parece-nos vislumbrar em Īšum uma espécie de alter-ego de Erra, tal voz da consciência, que a faceta irreflectida deste último teima em não ouvir. Mas Īšum conhecendo-o intimamente deitará mão de estratégias diversificadas que apelam ora à compaixão, ora à lisonja. Não descurará a sua natureza aguerrida, mas ao exercitá-la não descurará os princípios de justiça e as preocupações protectoras de deuses e homens. A dupla face reforça-nos a ideia da concepção antitética do mundo.

«Il significato religioso del contrasto tra le figure di Erra e di Īšum non può essere che questo: anche nelle sventure e nella meritata punizione divina, l'uomo non è totalmente abbandonato a se stesso, ma può contare sulla protezione dall'altro.»⁽⁴³⁾

Parece-nos ver, por entre a teia de relações que ora unem ora separam estas duas figuras centrais do Poema, uma relação dialéctica. A acção e o diálogo vão apresentando habilmente uma luta de contrários ao longo das quatro primeiras tábuas. Nestas, as duas divindades em contraponto vão esgrimindo argumentos, uma predominantemente a favor do bem e da ordem (Īšum – tese), outra armando e desenrolando escaramuças em prol do mal e do caos (Erra – antítese), mas ao chegar à tábua V, sobretudo à doxologia final somos levados à fusão harmónica destas duas personagens divinas (uma perfeita síntese):

«Pour des années sans nombre, gloire au grand Seigneur Nergal et à Īšum le preux» (V:39)⁽⁴⁴⁾

4. Erra, conciliação do bem e do mal

O Poema apresenta-nos um deus que, pela força da sua acção (a fúria, a cólera) e pelos atributos que para si vai reclamando, está

sem dúvida investido de *majestas*. É esta prerrogativa sacra que se encontra reflectida na concretização dos seus impulsos devastadores. Isto, acrescido à inoperância dos elementos ordenadores (Marduk, aparentemente enfraquecido no Poema), poderá à partida justificar o pavor sacer, que o crente era levado a sentir, na sua pequenez de simples criatura, humildemente servidora dos entes divinos.

Sem dúvida, as desgraças contadas no Poema resultam já de um trabalho de elaboração e de sistematização racional a cargo de uma elite letrada, e que por isso mesmo, esmaga os sentimentos intuitivos, e que escapam ao racional, sentidos pelas gentes da longínqua Mesopotâmia, quando confrontadas com este tipo de acontecimentos. Mas também nos parece pertinente frisar que a própria preocupação em redigir assim tão elaboradamente sobre acontecimentos catastróficos, e tão intimamente ligados à história de um povo, através de «uma história viva e exemplar» que é o mito, já muito nos pode dizer sobre a forma de interpretar e lidar com esse tipo de contextos de desgraça, fazendo deles, talvez, formas expiatórias, senão, mesmo, propiciatórias, para acalmar a fúria de um deus e reinstaurar a ordem/ a paz/a prosperidade.

Erra parece ser um deus mau – sobretudo se nos restringirmos à tábua IV – mas ele também, à mistura com outras características menos nobres, tem facetas benevolentes e positivas. Não percamos de vista o valor apotropaico do poema.

Quando a faceta destruidora parece estar bem definida na roupagem desta divindade, surge uma outra faceta benevolente. Esta anuncia-se ainda no fim da tábua IV, com a promoção de lutas internas entre os inimigos da Babilónia (IV: 130-136) e o ataque à montanha Hīhī (IV: 138-150); estes dois acontecimentos apontam para a viragem e acendem a esperança. Porém, é na tábua V que Erra nos aparece como divindade capaz de fazer o bem, ou se não o faz, porque o autor directo é Išum, permite-o. No cólofon, o autor conseguiu transformar o poema num hino aos feitos maléficos de Erra, transformando o louvor do mal numa forma de o esconjurar, pois é então pela boca de Erra que sabemos das possibilidades de bênção (e maldição) que a leitura, a escrita, o cântico e a visão do Poema (que contém essas façanhas) oferecem: abundância/prosperidade, domínio/poder, saúde, notabilização/prestígio, sabedoria e paz.

O mal incorpora o bem – haverá deus mais completo?

Notas

¹⁷ Em termos de citações, no corpo do presente artigo seguiu-se a versão de J. BOTTÉRO, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, ed. Gallimard, Paris 1989, que optámos por manter sem tradução. No entanto, no âmbito do estudo da fonte, recorreu-se, como não poderia deixar de ser, às versões de L. CAGNI, *L'Épopée d'Erra*, Roma, Istituto di Studi del Vicino Oriente, 1969, e a *The Poem of Erra*, Malibu, SANE 1/3, Urdena Publications, 1977; relativamente à primeira fez-se uso pontual da sua transcrição académica. Também se contou com a tradução em castelhano de R. JIMÉNEZ ZAMUDIO, *El Poema de Erra*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1999.

¹⁸ J. BOTTÉRO, *Mythes et Rites de Babylone*, 1996, p. 276 – o autor acrescentará que não se trata de um simples demónio, mas antes de uma divindade de hierarquia governativa, a crer na sua identificação a Nergal.

¹⁹ Cf. designação de TH. JACOBSEN, *The Treasures of Darkness – A History of Mesopotamian Religion*, 1978.

²⁰ D. BODI, *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*, 1991, p. 52.

²¹ Pelos vestígios arqueológicos que chegaram até nós, não restam dúvidas do seu uso como amuleto de protecção contra o mal e a peste, sendo utilizado para esse fim quer extractos da última tabuinha, quer mesmo a totalidade do Poema (como é o caso de KAR 169, que contém o texto integral – cf. E. REINER, «Plague Amulets and House Blessing», *JNES* 19, (1960), p. 150. Alguns desses exemplares encontram-se mesmo perfurados para poderem ser pendurados nas paredes das casas. Sem dúvida que este seu carácter apotropaico em muito contribuiu para a sua grande popularidade. Provam-no o incipit claramente hínico, qualificação como cántico (zamáru – V: 49-50) e as recomendações finais para o seu uso (V: 49-56; 59-61) L. CAGNI, *The Poem of Erra*, 1977, p. 14.

²² J. BOTTÉRO, *idem*, p. 257.

²³ A mesma datação é proposta por J. - J. GLASSNER, *Chroniques Mésopotamiennes*, 1993, pp. 30 e 45.

²⁴ J. J. ROBERTS, *The Earliest Semitic Pantheon – A Study of the Semitic Deities Attested in Mesopotamia before Ur III*, 1972, p. 22, e G. LEICK, *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*, 1991, p. 57.

²⁵ Como «herói dos deuses» (qarrad ūān²⁵) encontramos duas ocorrências [em I:5 (incipit) e em I:130 (em entrada de diálogo com Marduk)]. O epíteto de «herói» acabará por prevalecer, no Poema, registando-se vinte e seis ocorrências. Este, sendo funcional por se encontrar intimamente ligado às actividades bélicas, em que ele é exímio, é também um «rótulo» literário para construção de personagem de envergadura para que os seus feitos se possam projectar com maior ressonância.

²⁶ J. BOTTÉRO, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, 1989, p. 686.

²⁷ *ibidem*, p. 697.

²⁸ Fenómeno recorrente no trecho IV: 142-150 quando desfere a sua fúria sobre a montanha Hilti, albergue dos nómadas inimigos.

²⁹ *ibidem*, pp. 702-703.

³⁰ *ibidem*, p. 699.

³¹ Apesar de Erra na sua fase bélica desencadear o caos, as imagens de obscuridade que são características destes períodos cáuticos, e que no texto aparecem expressas em I: 172-174, nunca se colam muito à figura de Erra nem lhe embaciam o bribo e cintilância.

A este propósito oferece-se-nos lembrar a relevância do estreito laço que se teceu entre o brilho divino e o próprio fogo que, sendo uma constante na literatura do POA, se encontra presente na noção bíblica de כבוד (*kabod* = brilho, grandeza, poder e plenitude, forma sob a qual se designa a glória de lavé) – E. CASSIN, *La Splendeur Divine*, 1968, p. 133.

¹⁰⁸ F. N. H. AL-RAWI, e J. BLACK, «The Second Tablet of 'Isūm and Erra'», *Iraq* 51, 1989, pp. 118-119.

¹⁰⁹ Com esta identificação, aparece referido na *Épopeia de Gilgamesh* como deus da Peste (XI, 185), e aquando do dilúvio, como aquele que abre as comportas (XI, 101), trazendo as águas que matarão os seres vivos. Também no epílogo do *Código de Hamurabi*, lhe encontramos referência laudatória, que o associa ao fogo como sua arma e lhe enaltece a valentia como combatente (E. BOUZON, 1980, p. 113).

¹¹⁰ Este epíteto só uma vez, em V: 39, é atribuído a Išum.

¹¹¹ G. LEICK *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*, p. 27.

¹¹² *né* = *GIR*, correspondente ao smesal *umun*, e *eri*, = *UNU/UNU*, sobre a polémica acerca da formulação fonética poder-se-á consultar W. G. LAMBERT (1973 e 1990b) e P. STEINKELLER (1990).

¹¹³ W. G. Lambert, «Studies in Nergal», *BiOr* XXX, n.º 5/6, 1973, p. 356.

¹¹⁴ J. J. ROBERTS, *op. cit.*, p. 150; cf. também p. 29 e p. 82, nota 140, segundo o autor, o nome sumério de *GIR-ra* pode ter estado na origem do nome de Erra e a aparente identificação de *GIR-ra* a Nergal sugere que a posterior equivalência de Erra a Nergal deve ter ocorrido durante o período sargónico.

¹¹⁵ Inferido à luz da leitura de J. Augusto RAMOS, «Baal, o que é um Deus?», *Cadmo* 10, (2000), p. 212.

¹¹⁶ Formulação de L. CAGNI, *The Poem of Erra*, p. 16.

¹¹⁷ J. BLACK *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, p. 112.

¹¹⁸ Tratar-se-á de uma espécie de «fóssil linguístico», da palavra hebraica שָׂרָף (fogo), cf. J. BOTTÉRO (1958), *apud* D. BODI, *Book of Ezekiel and the Poem of Erra*, p. 250.

¹¹⁹ Cf. J. BOTTÉRO, *Mythes et Rites de Babylone*, pp. 266-269.

¹²⁰ J. BOTTÉRO, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, p. 681.

¹²¹ Segundo J. BOTTÉRO, *Mythes et Rites de Babylone*, p. 274. O epíteto *tābītu na'du* – exterminador famoso – que lhe é dado em l: 4 pode ser tirado da composição do nome sumério: *t* = *na'du* e *ŠUM* = *tabāhu*. J. Bottéro também levanta a hipótese de os epítetos que constam das três primeiras linhas da Tábua I, que qualificam Išum, serem todos eles extraídos do nome de *Hendur-* (escrito PA)- *sagga*. A extracção ter-se-á feito ou por sinonímia ou por equivalências directas:

- *aplū Enlī réštu* – primeiro filho de Enlil
- *naš haṭṭī šīrti* – portador do nobre ceptro
- *nāqūd salmāt qaqqādī* – pastor dos cabeças-negras
- *nēl tēnīsetī* – pastor dos povos

A partir do sumério *SAG* chegar-se-ia a *rēštu*, *šīrtu*, *qaqqādī* e *tēnīsetī*; enquanto *HENDUR/PA* daria *haṭṭu* e provavelmente as designações de «Guardião» e «Pastor» e um ou outro (não se sabendo bem qual) daria *aplū Enlī*.

¹²² J. BOTTÉRO, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, p. 682.

³⁰¹ Segundo J. BOTTÉRO, *ibidem*, p. 253 – estas identificações podem dar suporte a exegese do nome. Assim, *dīpāru* (tocha) surgirá por sinonímia com *īšatu* (fogo), enquanto *namsāru* se traduz pelo ideograma sumério GIR, o qual foneticamente evoca Girra (fogo) e por U.GUR, que não é mais do que Nergal e o seu vizir Išum. Estas acrobacias literárias eram frequentes e J. - J. GLASSNER chama a atenção para o facto de a pluralidade de interpretações de um nome se explicar pela análise dos seus elementos que pode ir das associações fonéticas até às semânticas, não esquecendo, em todo este procedimento hermenéutico, a importância e o valor da palavra, sobretudo quando escrita, já que ela materializa o destino da coisa. – *apud* D. BODI, *op. cit.*

³⁰² D. BODI, *op. cit.*, pp. 254 e 255 – A relação fogo-espada ocorre também em Ez 21:4,10, esta estreita relação pode, segundo o autor, ser um motivo comum na literatura do antigo Próximo Oriente. De notar também que no PE, em I: 5, 7, 17 e IIIc: 68, as espadas também aparecem descritas como se tivessem vida, o que o leva a considerá-las como uma hipóstase, utilização semelhante também se verifica em Ez 21: 21 e em Jr 47:6-7. Semelhante recurso (excluído o caso de I: 5 e IIIc: 68), embora em moldes mágicos, encontraremos no mitougarítico da *Luta entre Ba'lu e Yammu*, quando Ba'al invoca as suas armas para enfrentar Yammu [GR. DEL OLMO LETE, *Mitos y Leyendas de Canaan*, Madrid, 1981, p. 169], ou mesmo, em KTU 1.2 IV: 11-23, quando Kôteru, após ter atribuído nomes de acção à maça, ela se desprende da mão de Ba'al e, ganhando vida, desfere golpes sobre o seu rival Yammu, *ibidem*, p. 176.

³⁰³ P. MACHINIST, «Rest and violence in the Poem of Erra», *Studies in Literature From the Ancient Near East*, (1984), p. 223.

³⁰⁴ L. CAGNI, *The Poem of Erra*, p. 18, nota 61.

³⁰⁵ J. BOTTÉRO, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, p. 696.

³⁰⁶ J. BOTTÉRO, *Mythes et Rites de Babylone*, pp. 269 e 277-278.

³⁰⁷ *ibidem*, p. 277.

³⁰⁸ D. BODI, *op. cit.*, pp. 265-266, partindo do nome sumério de *En.Gi.Du.Du*, no seu equivalente acadico *bēlu multaiik mūsi* (senhor que anda na noite/vigilante da noite), contraria as posições de E. Reiner e J. Bottéro, que vêem neste epíteto o papel de Išum como protector das relações amorosas de deuses e homens; D. Bodi não crê nesta relação, até porque é Išum que, em I: 19-20, vai tirar Erra dos braços da sua consorte. D. Bodi parece então partilhar a posição de L. Cagni que compara esse epíteto a *nāgir mūsi* (arauto da noite) ou a *nāgir suqi* (arauto da estrada calma). Esta associação de epítetos, que se equivalem, conferiria a Išum o papel de vigilante dos transeuntes que poderiam ser perseguidos por espíritos maus que vagueavam na estrada durante a noite.

³⁰⁹ A. SANTOS VAZ «A ideia de "Ordem" nas Civilizações Pré-Clássicas e Clássicas», *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões*, n.º 1 (2002) – «Os mitos, ao porem a divindade a trazer todas as coisas à existência por meio da sua palavra onipotente, dão à palavra o poder de escorrer a desordem suprema, a não-existência, o sem-sentido, a palavra que no mito, especialmente pelo seu recurso ao símbolo, tem função "performativa", isto é, realiza o que significa e dá sentido às coisas onde ele não é óbvio. São uma "explicação" etiológica e teológica das actuais realidades», p. 14.

³¹⁰ P. MACHINIST, *op. cit.*, pp. 221-225.

³¹¹ J. BOTTÉRO, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, p. 682.

³¹² P. MACHINIST, *op. cit.*, p. 223.

³¹³ L. CAGNI, *L'Épopée d'Erra*, p. 37.

³¹⁴ J. BOTTÉRO, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, p. 706.

Bibliografia

- AL-RAWI, F. N. G., BLACK, J., «The Second Tablet of 'Isu(m) and Erra'», *Iraq* 51, 1989, 111-122
- BLACK, J., *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, London, British Museum Press, 1992
- BODI, D., *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*, Göttingen, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991
- BOTTÉRO, Jean, *Lorsque les Dieux Faisaient l'Homme*, ed. Gallimard, Paris, 1989
_____, *Mythes et Rites de Babylone*, Slatkine Reprints, Genève, 1996
- CAGNI, Luigi, *L'Épopée d'Erra*, Istituto di Studi del Vicino Oriente, Università di Roma, 1969
_____, *The Poem of Erra*, SANE 1/3, Undena Publications, Malibu, 1977
- CASSIN, Elena, *La Splendeur Divine*, Mouton & Co, Paris, 1968
- DALLEY, Stephany, «Erra and Isu(m)» in *COS*, Brill, Leiden, New York, Köln, 1997, vol. 1, pp. 404-416
- GLASSNER, Jean-Jacques, *La Mésopotamie*, Édition Les Belles Lettres, Paris, 2002
_____, *Chroniques Mésopotamiennes*, Les Belles Lettres, Paris, 1993, pp. 19-47 e 89-111
- JACOBSEN, Thorkild, *The Treasures of Darkness - A History of Mesopotamian Religion*, Yale University Press, New Haven and London, 1978
- LAMBERT, W. G., «Studies in Nergal», in *BiOr* XXX, n.º 5/6, (Sept.-Nov., 1973), pp. 355-363
_____, «The Name of Nergal Again», in *ZA* 80 (1990b), pp. 40-52
- LEICK, Gwendolyn, *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*, Routledge, London, 1991
- MACHINIST, Peter, «Rest and violence in the Poem of Erra», in *Studies in Literature From the Ancient Near East*, Jack M. Sasson (ed.), American Oriental Society, New Haven, Connecticut, 1984, pp. 221-226
- OLMO LETE, Gregorio del, *Mitos y Leyendas de Canaan*, Madrid, 1981
- RAMOS, José Augusto, «Baal, o que é um deus?», in *Cadmo* 10, Revista do Instituto Oriental, Universidade de Lisboa, 2000, pp. 197-223
- REINER, Erica, «Plague Amulets and House Blessing», in *JNES* 19, 1960, pp. 148-155
- ROBERTS, J. J. M., *The Earliest Semitic Pantheon - A Study of the Semitic Deities Attested in Mesopotamia before Ur III*, The Johns Hopkins, Baltimore and London, 1972
- STEINKELLER, Piotr, «More on the Name of Nergal and Related Masters», in *ZA* 80 (1990), pp. 53- 59
- VAZ, Aminda dos Santos, «A ideia de "Ordem" nas Civilizações Pré-Clássicas e Clássicas», *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões*, n.º 1, Edições Universitárias Lusófona, 1.º semestre de 2002, pp. 13-32
- ZAMUDIO, Rafael Jiménez, *El Poema de Erra*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1999