

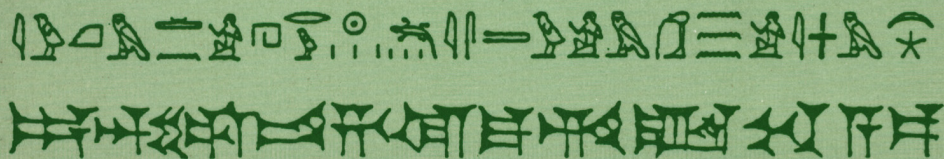
# CADMO

Revista do Instituto Oriental  
Universidade de Lisboa

3



E D I Ç Õ E S  
C O S M O S



# O SAGRADO NA BABILONIA ANTIGA

Por ANTONIO RAMOS DOS SANTOS

*Assistente da Faculdade de Letras  
da Universidade de Lisboa (Instituto Oriental)*

## **Resumé**

Le sacré se manifeste comme une réalité qui relève d'un autre ordre que l'ordre naturel. Les objets sont revêtus d'une dimension nouvelle, la sacralité.

Aux yeux de *i'homo religiosus* le sacré se manifeste en des différences de niveaux. Dans chaque hiérophanie, il a conscience de la manifestation d'une réalité absolue qui transcende ce monde.

Les manifestations du sacré sont multiples dans la Mésopotamie — l'art, la littérature et les croyances religieuses. Nous essayerons de démontrer des expressions du sacré dans la Babylone ancienne.

(Página deixada propositadamente em branco)

## **A hermenêutica do sagrado**

Segundo Mircea Eliade, o homem religioso crê na realidade absoluta, donde provém o sagrado. Aquele assume no mundo um modo específico da existência, enquanto o homem a-religioso recusa toda a transcendência. Preocupado com a explicação da permanência das formas religiosas no desenvolvimento da história, ele analisa o arquétipo, constatando que o homem tende periodicamente a um retorno ao mesmo.

Eliade considera que o símbolo tem um papel de primeiro plano na vida do homem religioso. Arquétipo e símbolo são duas chaves para penetrar no sagrado, sabendo da importância da pesquisa das estruturas, dos mecanismos, dos equilíbrios constitutivos no interior da teologia, da mitologia, dos rituais e da ideologia dos povos estudados pelo historiador das religiões.

Todo o fenómeno religioso é um fenómeno histórico e o historiador das religiões tem um triplo caminho: histórico, fenomenológico e hermenêutico. Impõe-se reconstituir a história das formas religiosas e retirar o contexto social, económico, cultural e político em que cada uma se desenvolveu. Trata-se, pois, de compreender a essência e a estrutura dos fenómenos religiosos vistos, simultaneamente, no seu condicionalismo histórico e na óptica do comportamento do homem religioso e de identificar a presença do transcendente na experiência religiosa humana<sup>(2)</sup>. A ciência das religiões é uma hermenêutica total, porquanto ela é compelida a decifrar e explicitar todos os encontros do homem com o sagrado. Em cada hierofania<sup>(3)</sup>, o homem religioso tem consciência da manifestação de uma realidade absoluta que transcende o mundo.

A aproximação do sagrado efectua-se por etapas, ascendendo O homem às realidades sobrenaturais através do sentimento do divino<sup>(4)</sup>.

A intuição é a via pela qual se descobre a natureza do sagrado, distinguindo-se dessa forma dois homens: — o homem «natural» e O homem espiritual. O primeiro consegue atingir a compreensão do significado do pecado, do sagrado, da salvação, do temor a Deus. Falta-lhe a categoria da avaliação. O segundo, o homem espiritual<sup>(5)</sup> portador dessa categoria, é o único capaz de perceber O sagrado, que é o objecto da história religiosa do homem e de descobrir um elemento especial do ponto de vista qualitativo, subtraído a tudo o que se pode denominar de racional, completamente inacessível à compreensão conceptual<sup>(6)</sup>.

Como refere Söderblom: «Real religion may exist without a definite conception of divinity, but there is no real religion without a distinction between holy and profane.»<sup>(7)</sup>

Um novo termo toma forma<sup>(8)</sup>, é o numinoso. Este é atingido pelo homem espiritual através de uma via de intuição, simultaneamente simbólica e mística. Para o atingir são necessárias quatro etapas psicológicas essenciais, segundo Rudolfo Otto: — a primeira é a do sentimento de criatura, ou seja, a da experiência religiosa provocada pela reacção tida na consciência pelo objecto numinoso<sup>(9)</sup>. A segunda é a emoção religiosa (*tremendum*), melhor dizendo, O pavor místico, comportando em si dois níveis diferentes — a crença nos demónios nas religiões primitivas e a crença sagrada perante a cólera de Deus; O *pavor sacer* perante a *majestas* e perante a inacessibilidade absoluta. O *tremendum* influi na formação do misticismo. A relação humana para com a *majestas* exprime-se pela piedade íntima e pela devoção no culto. É o zelo face ao Deus vivo. «L'élément du *tremendum* trouve une expression qui nous paraît plus adéquate dans la formule: 'tremenda majestas'. L'élément de la *majestas* peut rester vivant quand le premier, celui de l'inaccessibilité, s'efface et s'éteint, comme cela peut arriver, par exemple, dans le mysticisme. C'est précisément à cette 'superpuissance' absolue, à la 'majestas' du riumineux que se rapporte le 'sentiment de l'état de créature'<sup>10</sup>»<sup>(10)</sup>. É a qualidade do objecto indicada pelo adjectivo<sup>(11)</sup>. A terceira etapa é a do *mysterium*, uma realidade habitualmente qualificada como sobrenatural ou transcendente.

A quarta distingue-se pelo valor beatífico — o *fascinans*.

O homem é seduzido e extasiado. É a experiência da beatitude religiosa, é a vida da graça: vive-se a experiência do mistério. Do

*fascinans* provêm o amor, a compaixão, a piedade, o bem-querer<sup>(12)</sup>. Este último começa na adoração individual e termina no culto público.

O homem religioso apreende o numinoso como um princípio vivo e toma consciência da essência numinosa — *mysterium, tremendum, fascinans* — valor subjectivo beatífico que permite ascender ao numinoso.

O sagrado não é o divino enquanto transcendência nem enquanto valor fascinante e subjectivo através da salvação. O sagrado é o divino enquanto valor objectivo — é o *sanctum* dos latinos.

O *sanctum* é augusto (sagrado) e constitui um valor objectivo exigindo o respeito. Face a este valor objectivo, o homem religioso compreende o que é não-valor, e o que é anti-valor.

Por via da evidência desta segunda característica do sagrado chega-se à oposição entre sagrado e profano. Descobrimo o *sanctum*, o homem religioso vê de uma só vez o que não é *sanctum*, quer dizer: vê o profano — os actos, os seres, as coisas que não são tocadas pelo valor numinoso. O *sanctum* é o sagrado enquantopositor ao profano. Do ponto de vista do primeiro, o homem natural separa-se do homem religioso, porquanto não tem consciência da profanidade; o segundo, pelo contrário, tem uma consciência viva do anti-valor do que se opõe ao *sanctum*, quer dizer, do pecado, consciência essa traduzida em obediência e serviço. Descoberto o pecado, descobre-se também a necessidade de expiação, que tenta eliminar tudo o que é profano<sup>(13)</sup>.

Paralelamente ao sagrado considerado como o *sacer* (ou numinoso), ou visto como *sanctum* (ou valor numinoso), aparece-nos o sagrado como disposição originária do espírito em si, da razão pura — «der reinen Vernunft», que se encontra na origem de uma revelação interior que passa ao acto sobre o impulso de dados sensíveis<sup>(14)</sup>.

A origem da religião é a procura na revelação interior do divino graças à descoberta do sagrado. A fonte humana da descoberta do sagrado e da aproximação de Deus encontra-se numa disposição do espírito humano, num instinto religioso — é o sagrado como categoria *a priori*. É o postulado da revelação interior, categoria apriorística do espírito.

O sagrado manifesta-se ao longo de toda a história humana. Contudo, o *numem* revela-se progressivamente. Na linguagem da religião, os signos aparecem-nos como manifestações da revelação sensível do sagrado. Os signos do sagrado são diversos, o gesto sagrado, as situações sagradas, os ídolos, as comunidades de oração, os livros sagrados, as línguas sagradas, a arte e arquitectura sagradas, a música sagrada, o silêncio. Os signos da manifestação do sagrado estão contidos na relação, na linguagem, no domínio religioso<sup>(15)</sup>.

Não basta possuir signos, é necessário saber lê-los. O homem religioso está dotado dessa faculdade de conhecer e reconhecer as manifestações do sagrado. A divinização é uma verdadeira procura do sentido que permite descobrir o divino. Dotado do poder de contemplar, o homem religioso adquire uma visão intuitiva do mundo, na qual se lhe revela a história espiritual do homem.

A faculdade de divinização existe em algumas personagens identificadas como autênticos leitores do sagrado — os profetas. Estes possuem o dom da divinização num grau superior. O profeta será um homem que possui a capacidade de perceber a voz interior e a faculdade de divinização. O homem procurando continuamente a aproximação do «Deus escondido».

É dupla a via de aproximação de Deus através do sagrado: partindo da revelação interior do sagrado que permite ao fiel percebê-lo como divino e como valor único; junta-se a manifestação do sagrado na história<sup>16</sup>).



O sagrado manifesta-se através dos lugares, dos símbolos, dos mitos e dos ritos, das figuras divinas e dos textos sagrados.

O homem religioso é simultaneamente o mensageiro e a sua mensagem. Na vida do *homo religiosus*, existem três elementos essenciais: — o símbolo, o mito e o rito. O símbolo é a linguagem da hierofania, pois permite entrar em contacto com o sagrado.

Através do símbolo, o mundo revela as modalidades do real que não são evidentes por si mesmas<sup>17</sup>). Os símbolos religiosos revelam uma vida que transcende a dimensão humana. O pensamento simbólico precede a linguagem e faz parte da substância da vida religiosa.

O simbolismo religioso é uma linguagem de renovação que permite ao *homo religiosus* entrar directamente em contacto com o divino.

O mito, por sua vez, é uma história viva, sagrada e exemplar, que fornece os modelos da sua conduta. «Em suma, os mitos revelam que o mundo, o homem e a vida têm uma origem e uma história sobrenatural, e que essa história é significativa, preciosa e exemplar. (...) O mito é, pois, um elemento essencial da civilização humana; longe de ser uma vã fabulação é, pelo contrário, uma realidade viva, à qual constantemente se recorre; não é uma teoria abstracta nem uma ostentação de imagens, mas uma verdadeira codificação da religião primitiva e da sabedoria prática.»<sup>18</sup>).

A experiência do mito é uma experiência do sagrado porquanto ela leva o homem ao contacto com o mundo sobrenatural.

Os mitos de origem contam e justificam uma situação nova. Os mitos de renovação demonstram uma *renovatio mundi*. Os mitos escatológicos narram um cataclismo do passado projectando as estruturas de um mundo novo<sup>(19)</sup>.

É, contudo, o mito cosmogónico o que constitui a escala de valores, por causa do seu tema central. Os mitos cosmogónicos são uma realidade, a história santa dos povos reveladores da criação do mundo e do homem; expressam de forma simbólica os princípios que regem o cosmos e a vida humana. Contando uma história sagrada, o mito cosmogónico contém uma mensagem fundamental: a revelação da actividade criadora divina e a demonstração de como a irrupção do sagrado criou o mundo. É a mensagem normativa, orientadora da actividade do homem religioso<sup>(20)</sup>.

Através do rito, o homem refere-se às origens e ao mundo sobrenatural. O efeito do rito é o de conferir uma dimensão sacramental aos seres, aos objectos, aos homens e às fracções do tempo e do espaço<sup>(21)</sup>.

Sob a influência dos conhecimentos trazidas pela história das religiões, a problemática da descoberta de Deus pelo homem no decurso da história da humanidade coloca-se agora em função do fenómeno do contacto com o sagrado onde o homem encontra o sentimento do divino. O sagrado é a via que conduz o homem à descoberta de Deus.

A religião deve manter a integridade do mistério; para tal, a via do seu acesso é a da vivência, a da fé; ou, se quisermos, o acesso ao mistério faz-se pela linguagem simbólica e não pela linguagem conceptual. Graças aos símbolos e através da intuição o homem encontra o divino<sup>(22)</sup>.

O sagrado manifesta-se como explicitação de uma nova ordem, totalmente diferente das realidades naturais. Aparece ao homem como algo de muito diferente do profano. Por tal facto, o homem toma consciência da sua existência. Para as manifestações do sagrado Mircea Eliade propôs a denominação de hierofania<sup>(23)</sup>.

Os objectos sagrados não são compreendidos e, conseqüentemente, não são adorados enquanto objectos, mas sim porque transmitem ao homem o sagrado. Para o homem religioso, a existência de vários espaços — sagrados e não sagrados — leva-o à oposição entre os primeiros e todo o mundo que o cerca; o primeiro pretende mover-se num espaço santificado, ou seja num espaço sagrado.



Nas sociedades arcaicas, o homem procurava, conseqüentemente, viver perto do sagrado, assumindo este a equivalência da própria realidade (24). As manifestações do sagrado estão em múltiplos exemplos nas sociedades mesopotâmicas: arte, literatura e crenças religiosas.

Tentaremos precisar exemplos que ilustrem o pressuposto de que o sagrado está presente em toda a vida das sociedades mesopotâmicas.

Espaço, tempo e literatura que expressem o sagrado em Babilónia são a estrutura da nossa análise.



## **O sagrado na Mesopotâmia**

### **O espaço sagrado**

Nos vastos horizontes do Médio Oriente está presente, o infinito tornando céu e terra bem próximos. Os espaços — sagrado e profano — estão aí interligados: definir o universo religioso parece ser um caminho para dar início a um estudo de tal tipo(25).

O local por excelência onde tem lugar o contacto entre homens e deuses é o templo. Mas, antes de mais, o que devemos entender pela expressão «templo»? Em acádico chama-se *bitum*, que significa propriamente «casa»(26). Em Babilónia, para citarmos um exemplo, o templo aparece primeiramente como a propriedade do deus. É a «sua casa», o «seu lar», o lugar onde a divindade está fisicamente presente; secundariamente o templo é o lugar donde a divindade assegura a felicidade e a prosperidade à cidade e aos seus habitantes(27).

Os templos eram protegidos pelas divindades que lhes estavam ligadas, para além dos génios que detinham também uma função similar, como nos referem alguns rituais acádicos.

Espaço sagrado, o templo era a abertura de acesso ao alto, assegurador da comunicação com o mundo divino. Era, sem dúvida, o espaço que delimitava os dois territórios(28).

A «porta de ingresso» pretende marcar uma solução de continuidade. É a fronteira que distingue os dois mundos e onde simultaneamente estes comunicam e, ao mesmo tempo, põe em comunicação os dois mundos. O templo é a «montanha sagrada» onde o céu e a terra se encontram. A *ziqurat* aparece, neste contexto, como essa montanha cósmica. Todas as cidades e os seus lugares santos são,

pois, identificados aos topos das ditas montanhas. As próprias cidades mesopotâmicas se julgavam situadas no «centro do mundo». Seria, pois, o lugar por onde os deuses desciam à terra<sup>(29)</sup>.

A construção do templo, enquanto construção de espaços sagrados, obedecerá a regras e técnicas em função da orientação de destaque dado ao sagrado. «Mas esta ‘construção’ baseia-se, em última análise, numa revelação primordial que desvendou *in illo tempore* o arquétipo do espaço sagrado, arquétipo copiado e repetido indefinidamente pela erecção de todos os novos altares, de todos os novos templos ou santuários, desta ‘construção’ de um espaço a partir de um modelo ou arquétipo encontram-se exemplos por toda a parte»<sup>(30)</sup>.

Os templos eram o «centro». Mas o templo não o é integralmente sem que um deus, na forma de imagem esculpida, aí resida. A imagem ajudava a imaginação dos fiéis e dos sacerdotes, pois a religião e as suas representações mentais fundamentavam-se no antropomorfismo. À falta de personificação do deus, a única maneira de assegurar a presença física da divindade era através do erguer da sua estátua<sup>(31)</sup>.

Nos *kudurru*, os deuses mesopotâmicos foram representados desde cedo com forma humana e era adorados nos templos sobre a forma de uma «estátua de culto», colocada num nicho<sup>(32)</sup>.

Mas não sendo esta questão pacífica, porquanto alguns autores põem em causa a universalidade da afirmação para todos os períodos da história mesopotâmica, o que nos interessa é demonstrar a necessidade do contacto e da legitimação dos actos através das mais diversas representações iconográficas. Também nos documentos sobre a pedra, datados do período babilónico médio, existiam diversas figuras simbólicas representando os deuses garantes dos actos jurídicos inscritos. De igual modo, os selos-cilindros possuíam representações de personagens divinos<sup>(33)</sup>.

No pensamento mesopotâmico, toda a intensa forma de vitalidade se manifesta pela emanção deslumbrante da luz, expressão privilegiada da vida. O sagrado revela-se através da luz, do brilho, do esplendor: *ellu*, santo, é a palavra que exprime esta hierofania<sup>(34)</sup>. A esta dupla dimensão do sagrado divino — primordial e hierofânica — juntou-se-lhes uma terceira dimensão, de cariz mais espiritual: a sabedoria.

O penacho luminoso em torno da estátua divina e o cintilar do corpo da sua estátua são signos da soberania da divindade.

Facto que explica o cuidado tido pelos reis, príncipes, sacerdotes e fiéis, para com as estátuas dos deuses.

O «santo dos santos» onde reside O deus e O quarto nupcial no qual tem lugar a hierogamia são lugares onde outra relação com O sagrado tem lugar, a dos objectos relacionados com a divindade. Aí a policromia expressa pelo reflexo do ouro e das cores é uma manifestação de luz. Consequentemente advém a importância atribuída à unção das estelas e das inscrições. A palavra escrita torna-se viva na medida em que brilha.

Mesmo na sombra é vista como uma emanção da luz, como uma projecção do ser no espaço. A sombra das estátuas divinas, e a sombra do corpo do rei conferem graças e bênçãos, nesta sequência. Em Babilónia *kudduè* (sagrado) e *ellu* (claro, brilhante), são equivalentes<sup>(35)</sup>.

A iconografia fornece nesta perspectiva de análise simbólica uma outra problemática: a da «figura do rei» e muito em especial a dos reis divinizados no caso sumério. Mas isso, no entanto, afastar-nos-ia do nosso contexto<sup>(36)</sup>.

Regressando a Babilónia, dever-se-á recordar que foi no início do II milénio que os semitas vindos dos territórios do Oeste — Amurru — obtiveram a supremacia sobre a potência suméria.

Sob a égide do chefe amorita Sumu-abum, Babilónia vê as concepções religiosas de Sumer e Akkad serem recolhidas e adaptadas, organizando-se o panteão e O culto. Com O seu sexto soberano — Hamurabi — a civilização babilónica projectou-se para além da tradição suméria e conduziu os semitas à supremacia sobre toda a Mesopotâmia. O deus local, Marduk, tornou-se O chefe do panteão, dominando, a partir daí, o tempo e a escrita sagrados.

## **O tempo sagrado**

A festa do Ano Novo aparece-nos como um bom exemplo de tempo sagrado. Resultava da confluência das duas correntes do pensamento religioso; um culto da fertilidade e um conceito cosmogónico<sup>(37)</sup>.

O primeiro, remontando provavelmente à época neolítica, manifestava-se através de cerimónias rituais, praticadas em certos momentos cruciais do ciclo agrícola.

O conceito cosmogónico implica a ameaça do retorno ao caos original, que somente podia ser conjurada através de práticas mágicas bastantes particulares e da manutenção da ordem pela «proclamação dos destinos»

Tais celebrações chamavam-se em sumério *a-ki-ti* e em acádico *akítu*. Algumas são atestadas em Ur desde a época de Akkad e outras

em Nippur a partir da III dinastia de Ur, o que não significa que necessariamente se desenrolassem nessas cidades<sup>(38)</sup>.

Ignoramos a etimologia e o sentido exacto do termo *akítu*, mas o carácter agrário da festa que designa é claramente indicado pelos qualificativos «*akítu* das sementeiras» e «*akítu* da colheita da cevada»<sup>(39)</sup>; e pelo facto de por todo o lado e em todas as épocas o seu templo, o *bit akíti* estar situado fora da cidade, em pleno campo e geralmente perto de um canal. A este culto de fertilidade liga-se o rito do casamento sagrado, ao que parece, ligado originalmente à cidade de Uruk e ao culto de Inanna/lêtar a aparentemente desaparecido na primeira metade do segundo milénio.

O melhor momento para celebrar estes ritos num país essencialmente agrícola seria aquele em que a natureza despertava do longo Inverno; *zag-mu(k)* em sumério ou *zagsmukku* em acádico<sup>(40)</sup>.

O culto da fertilidade englobava num rito todas as festas *akítu* e a festa do Novo Ano, tal como ela se celebrava em Babilónia e na Assíria no primeiro milénio, comportando uma cerimónia no *bit akíti*, e tendo geralmente a designação de *akítu* ou, por vezes, festa do *zagsmukku*<sup>(\*1)</sup>.

A festa do Ano Novo em Babilónia significava o comprometimento dos adorados nas acções sagradas. A celebração sacramental do conflito crítico entre o cosmos e o caos resultava no triunfo do divino campeão da ordem, o caso específico, no triunfo de Marduk.

Este grande tema foi, aliás, desenvolvido em Israel com o grande conceito da realeza de Javé<sup>(42)</sup>.

O cenário cosmogónico do Novo Ano é susceptível de ser integrado na sagração de um rei, pois a coroação de um novo monarca pode ser considerada como a criação de uma nova época, após uma interrupção da harmonia entre a sociedade e a natureza, situação que participa na qualidade de criação do universo<sup>(43)</sup>. A versão babilónica do tema, conhecida por *Enuma eliè* (das palavras de abertura proferidas no mito) acompanhava o ritual da festa no quarto dia das celebrações<sup>(44)</sup>.

O festival era um verdadeiro acto de renovação e, como de costume em tais circunstâncias, parava a actividade normal, a ponto de serem contados fora do calendário os primeiros quatro dias. Segundo o refrão do mito, tal facto devia-se ao confinamento temporário do deus Marduk «na montanha», ou seja, no inferno.

No quinto dia, o templo era irrigado e incensado num rito parecido com o bode expiatório em Israel; os infortúnios da comunidade eram concentrados num carneiro, que a seguir se decapitava. O corpo era

depois esfregado nos muros sagrados de Nebo, o divino advogado e mediador entre os deuses e os homens. A cabeça decepada e o corpo então atirados para serem limpos dos males estabelecidos; tal como o bode expiatório em Israel era levado para o deserto para ser atirado sobre um penhasco a fim de morrer. Este rito, tão remanescente no ritual de expiação judaico (em hebraico *kippur*), era denominado *kuppuru* em acádico. Os executantes do ritual eram levados da cidade para o deserto, onde permaneciam até ao fim da festa.

No mesmo dia o rei, centro da vitalidade da comunidade e do seu contacto com os deuses, abdicava cerimonialmente da sua posição no templo de Marduk. A culminar a cerimónia, era despido das suas prerrogativas e regalias, esbofetado e maltratado pelo sacerdote. Após o que se ajoelhava humildemente perante a imagem do deus Marduk, abdicando de toda a tirania, injustiça e abuso do poder. Este era o ponto de viragem do drama que se desenrolava. Numa perspectiva legitimista, não é de menosprezar o simbolismo existente no rito de renovação contido nesta cerimónia<sup>(45)</sup>. Em antecipação à emergência do deus da sua estadia constringida e à vitória deste sobre as forças do caos, o rei era então reinvestido com os símbolos de liderança, apertando nas mãos a imagem de Marduk, símbolo da sua reinstalação como vice-regente do deus. Representava-se a subordinação a Marduk e ao seu clero, na pessoa do *urigallu*, a reinvestidura na realeza e na vice-regência do deus. Fundamentava-se simbolicamente o poder, que na esfera do religioso assentava a esfera do político em todo o Próximo Oriente antigo.

O ritual era completado por um curioso rito. O sacerdote esbofetava outra vez o rei, de forma determinada. Se tal levava ao aparecimento de lágrimas, isso era tido como um bom presságio. Pensou-se que isto era a sobrevivência de um rito mágico para produzir chuva; contudo, pode ser que o seu significado apenas se destine a acentuar a dependência do rei em relação à divindade. Como um «servidor», autêntico «escravo» do deus (o que era, aliás, um título real na antiga Canaã e em Judá), devia passar um teste da sinceridade e de seriedade, acentuando as suas funções, simbolizadas nos ritos.

No sexto dia, o tema do ritual era a chegada de Nebo, tido como o filho de Marduk. Deslocava-se da vizinha Borsippa, seu centro de culto. O tema do sétimo dia era a libertação de Marduk, levada a cabo por Nebo. No oitavo dia, celebrava-se a investidura de Marduk com a realização do conselho dos deuses. Com a triunfal procissão em que se comemorava a vitória do deus, preenchia-se o nono dia de festividades. No décimo dia, celebrava-se o banquete dos deuses, tido como

um «rito de integração» depois de passada a crise. A união do deus e da deusa da fertilidade era também celebrada na ocasião.

Até este ponto, as vicissitudes do deus Marduk parecem ser as características da morte e ressurreição do deus da vegetação; como a contrapartida do mito do conflito de Baal com a Morte ou Esterilidade (*mot*) nos textos cananeus de Ras Shamra.<sup>(46)</sup>

É possível que o rito local do festival de Outono, no culto do deus da vegetação denominado na Mesopotâmia de Tammuz, tivesse sido fundido com a concepção do triunfo de Marduk sobre as forças cósmicas da desordem, a qual é a base do mito *Enuma eliè*. A vitória de Marduk tem a sua contrapartida no conflito de Baal e sua posterior vitória sobre as águas descontroladas.

O festival babilónico terminava com a determinação dos destinos na natureza e na sociedade para os tempos vindouros, o tema do décimo primeiro dia. No décimo segundo, as imagens dos deuses regressavam aos vários templos. Neste contexto festivo de renovação da natureza e da sociedade, o mito *Enuma eliè*, comumente designado de «mito babilónico da criação», era recitado no quarto dia das celebrações.

Ao rei cabia a missão do renovar do tempo. Ao recitar-se o «Poema da Criação», procedia-se à reactualização do combate entre Marduk e Tiamat e criava-se o homem com o sangue de Kingu, demónio a quem Tiamat confiara as «Tábuas do Destino».

Os rituais e as fórmulas pronunciadas no decurso da cerimónia provam que esta comemoração da Criação era efectivamente uma reactualização do acto cosmogónico. A luta estabelecida entre dois grupos de figurantes não comemorava apenas o conflito primordial entre Marduk e Tiamat; ela repetia e actualizava a cosmogonia, a passagem do caos ao cosmos. Tornando «presente» o acontecimento mítico, «o combate, a vitória e a criação aconteciam nesse mesmo instante». <sup>(47)</sup>

Também a «festa das Sortes» — *zagnukku*, produzia os presságios para cada um dos doze meses futuros. À descida de Marduk aos infernos corresponde uma época de tristeza e de jejum para toda a comunidade e de «humilhação» para o rei.

O ciclo terminava com a hierogamia do deus com Sarpanîtûm, hierogamia celebrada pelo rei e por uma hieródula na sala da deusa, à qual correspondia certamente um intervalo de orgia colectiva.

A festa do *akitu* compreende uma série de elementos dramáticos que visavam a abolição do tempo decorrido, a restauração do caos primordial e a repetição do acto do cosmogónico.

As festividades *akîtu* e de Ano Novo (*zagnukku*) são distintas; no entanto, em Babilónia existe uma coincidência entre ambas, pois, celebram-se durante um mesmo plano espaço-temporal. Como explica Mircea Eliade: «1° O primeiro acto das cerimónias representa a subjugação de Tiamat e marca, portanto, uma regressão no período mítico que precede a criação; todas as formas estão fundidas nos abismos oceânicos do princípio, o *apsu*. A entronização de um 'rei carnavalesco', 'humilhação' do verdadeiro soberano, subversão de toda a ordem social (segundo Beroso, os escravos tornavam-se senhores, etc.), evocando a confusão universal, abolição da ordem e da hierarquia, a 'orgia', o caos. Assiste-se como que a um 'cataclismo' que anula toda a humanidade, preparando o caminho para o advento de uma espécie humana nova e regenerada.

(...) 2° A criação do Mundo, que aconteceu in *110 tempore*, no princípio do Ano, é reactualizada todos os anos; 3.° O homem participa directamente, se bem que numa escala reduzida, nessa acção cosmogónica (luta entre dois grupos de figurantes representando Marduk e Tiamat; 'mistérios' celebrados por essa ocasião, segundo a interpretação de Zimmern e Reitzenstein; essa participação, projecta o homem no tempo mítico, tornando-o contemporâneo da cosmogonia; 4.° A 'festa das sortes' é ainda uma criação, na qual de um modo concreto o 'renascimento' do mundo e do homem.»<sup>(48)</sup>

## **A literatura «sagrada»**

«El mito es el complemento natural del rito.

Mientras el rito es la acción sagrada, el mito

es la palabra sagrada que sigue a esa acción y al explica.»

Geo Widengre

No texto do festival de *akîtu* sintetiza-se a doutrina teogónica dos colégios sacerdotais babilónicos encontra-se sintetizada numa obra de mais de mil versos, compreendendo sete cantos que termina com a apoteose dos cinquenta nomes de Marduk, onde confluíram nomes e atributos de outras tantas divindades.<sup>(49)</sup>

As copias mais antigas devem datar do I milénio, expressando-se numa língua aparentada com o dialecto babilónico antigo, com métrica igualmente característica dessa época.

O texto foi recuperado a partir de cópias da biblioteca da Assurbanípal em Nínive e de fragmentos provenientes do sul da Mesopotâmia.<sup>(50)</sup>

O fragmento mais recente é datado do primeiro milénio, mas quanto à linguagem e ao estilo o mito reporta-se a um original do início do segundo milénio, e estava em uso na época de Hammurabi. O «Poema da Criação», obra fundamental para a teologia babilónica, apresenta a regulamentação gradual do universo e a glorificação do deus ven\*cedor; Marduk reparte, assim, as diversas missões do céu e da terra pelas restantes divindades.

É neste poema que podemos encontrar um primeiro aspecto do sagrado, o sublinhar da «transcendência» divina de Marduk que se fundamenta no aspecto primordial da sacralidade.<sup>(51)</sup>

A análise comparada das literaturas, crenças e mitologias do Próximo Oriente desvenda um mundo cultural pleno de interrogações, anseios e medos humanos.<sup>(52)</sup>

O *Enuma elîè* mergulha nas raízes do divino em estado puro.

Embora comece por uma parte teogónica, prossiga com uma parte cosmogónica e termine com uma parte doutrinal, a essência da obra é de natureza teológica, porquanto expõe as verdades religiosas fundamentais relativas ao deus Marduk.<sup>(53)</sup>

A expressão do sagrado encontra-se explicitada através de termos diversos respeitantes à natureza da divindade e à natureza dos objectos em relação com esta, ou ainda à natureza dos homens em relação com o mundo divino.<sup>(54)</sup>

Como exemplo de um termo definidor da natureza da divindade temos, *rab-bu*, muito grande, transcendente, em referência a Marduk.<sup>(55)</sup>

Os termos citados (na nota anteriormente referenciada), podem ser agrupados em quatro categorias, a saber:

- a dimensão sagrada propriamente dita.
- a transcendência.
- a hierofania celeste fundamental  
(a revelação do deus, o seu testemunho).
- a sapiência.

Apenas o elemento corporal ou emanção pessoal da divindade intervém no *Enuma elîè* e apenas três das quatro categorias são representadas.<sup>(56)</sup> À transcendência conotada pelos termos *rubútu*, *saqú*, *anu*, junta-se o comportamento, o que está relacionado com o curso astral onde toma parte a força da divindade e onde intervém ainda a enunciação verbal, como conteúdo de vontade, expressa pelo termo *kânu* (ser correcto, ser justo). Está subjacente a ideia de eficácia verbal a par da hierofania verbal, a palavra reveladora do deus.



Quanto aos termos qualificativos dos objectos em relação com a divindade, distinguir-se-ão os santuários e os objectos de culto, como por exemplo, *paramahhu* (trono sagrado).<sup>(57)</sup> Estes podem revelar o domínio da transcendência ou da hierofania. As duas categorias variam, contudo, consoante a modificação na estrutura dos templos: domínio da transcendência no santo dos santos, domínio da hierofania e do testemunho concreto no santuário acessível.

Os termos qualificativos dos humanos na sua relação com a divindade explicitam que a participação profunda do homem no sagrado se situa ao nível da espiritualidade: — *en-qu* e *mu-du-u* (o sábio e o douto).

Paralelamente à terminologia, a parte doutrinal conduz-nos a uma certa estruturalização do sagrado, ao fornecer os cinquenta nomes de Marduk. Este é o deus da criação e da destruição mas também do perdão e da punição. O simbolismo bipolar provém do aspecto fertilizador do deus e do seu aspecto vegetal ou agrário.<sup>(58)</sup>

Ao longo da teogonia (considerando a terminologia e a doutrina) reina no *Enuma elîa* a mesma concepção dogmática. O sagrado é uma só e mesma entidade que Marduk simboliza e que se especifica em três níveis internos — transcendência, hierofania e imanência normativa.

Em relação com o pólo humano temos: transcendência/mundo divino; hierofania/mundo cultural e, imanência/mundo do indivíduo humano. Simbolizam estas dimensões os deuses Anu, Marduk-Enlil e Ea. A sacralidade está inteiramente ligada a estas divindades únicas que pré-existiam a todo o elemento cósmico: ela é portanto primordial no mesmo nível que esta. Podemos crer que tal facto subentende que toda a prática ritual possui, pelo menos como uma das suas dimensões, um retorno ao estado primordial. À luz desta tripla identidade do sagrado, podemos compreender o sentido profundo da teogonia e da cosmogonia presentes no *Enuma elîè*. Pois esta obra presta-nos desde logo testemunho sobre o nascimento e a evolução dinâmica do sagrado.

A origem de tudo está na unidade informal e indeferenciada, feita da mistura íntima e completa de dois elementos potenciais: Apsu e Tiamat. E, com isso, deixa origens particulares e remete para as origens do universo.<sup>(59)</sup> A natureza informal e potencial explica-se não só pelo atrás referenciado mas também pelo carácter profundamente aquático dos elementos iniciais.

Intervém uma polaridade que simboliza os casais Lahmu e Lahamu e Anêar-Kisar; esta polaridade comporta um elemento masculino-

-superior e um elemento feminino-imanente-inferior. A dualidade toma forma e especifica-se em princípios activos através da aparição dos primeiros deuses verdadeiros, Anu e Ea. Mas Marduk, e voltando novamente ao problema do aspecto vegetal, é deus da fertilidade apenas em função do seu aspecto aquático, quer se trate das águas situadas em baixo (aspecto telúrico) ou das águas situadas em cima (aspecto atmosférico). Implicando, paralelamente ao aspecto aquático, um aspecto cósmico, o que é reforçado pelo facto de Marduk ser também um deus dos fenómenos astronómicos. Deus do mundo aquático e telúrico e deus do mundo cósmico, Marduk é ainda deus do culto; ele é, então, a divindade responsável dos três grandes domínios onde se distingue a presença divina, onde se exprime a divindade em três grandes hierofanias: Marduk é desde logo o deus da hierofania. Mas isto não é tudo, porquanto, no domínio cultural, aquático-telúrico e cósmico, Marduk é também o deus responsável pela ordem interna, o deus da regulação imanente. E está, por sua vez, em relação directa com a criação/destruição e a absolvição/punição, pois estas noções conduzem directamente à noção de justiça, de omnisciência normativa e, a partir daí, da regulação. Marduk é o deus do testemunho do mundo divino transcendente, mas é também o deus responsável da ordem interna do mundo divino, o regulador imanente deste.

A ligação entre hierofania e regulação provém sem dúvida em grande parte do mundo cósmico. Os movimentos astrais são, simultaneamente, hierofanias (astrologia) mas também elementos normalizados e normativos (astronomia).

Os três caracteres essenciais da Marduk formam um todo; o mundo divino transcendente, a hierofania e a regulação imanente, quer dizer, os domínios simbolizados respectivamente por Anu, Enlil-Marduk e Ea. As confrontações entre as várias divindades não só exprimem a eficiência mas são geradoras de um princípio fundamental: o da síntese. Apsu (símbolo do princípio informal da imanência) e Ea (símbolo do princípio formal e específico da imanência) confrontam-se, resultando daí a vitória de Ea. Ea gera Marduk; este realiza-se através de Ea e Apsu, sendo tal facto obra da imanência.

A identidade tripla do sagrado aparece, e a confrontação final é levada a cabo através do combate entre Tiamat a Marduk. Tiamat representa o símbolo da unidade informal e indeferenciação inicial, a da dualidade, a da oposição caótica dos contrários. Marduk é não só o representante fundamental da tríade, mas também a unidade formal e diferenciada da síntese dos contrários, pois ele é o deus da «Grande Ligação», laço entre o céu e a terra, garante do equilíbrio e da síntese

dos opostos, cuja ruptura provocaria o caos. Esta confrontação termina com a vitória de Marduk, a vitória da unicidade sintética da tripla entidade, condição essencial da eficiência: a cosmogonia; podendo, assim, começar o futuro do universo. Todos os acontecimentos tiveram lugar antes da existência das coisas, do universo; trata-se de uma auto-gênese do sagrado.

Nesta auto-gênese, a sucessão Anu-Ea-Marduk (transcendência-imanência-hierofania) não constitui uma série valorativa; ela reflecte simplesmente uma dinâmica específica em três tempos.

Sobre o plano valorativo, a sucessão Anu-Marduk/Enlil-Ea, ou seja, transcendência-hierofania-imanência, exprime a sucessão correspondente ao mundo superior-mundo intermediário-mundo inferior.

Esta ordem em função do valor concretiza os exemplos citados anteriormente na relação transcendência-mundo divino, hierofania-mundo cultural e imanência-mundo do indivíduo humano.

O conjunto destes elementos demonstra que se o poema retoma e se inspira nas tradições sumérias anteriores, não constitui no entanto uma simples compilação. A obra assenta sobre uma síntese profunda do pensamento religioso, reflectindo uma concepção teológica coerente na qual o sagrado forma uma tripla entidade, comportando elementos contrários: transcendência e imanência (espiritualidade) e um terceiro (hierofania) formando o traço da união e a função sintética dos outros dois.<sup>(60)</sup>

## Notas

(1) Cf. J. RIES, *Le Sacré comme Approche de Dieu et comme Ressource de l'Homme*, Louvain-La-Neuve, CHR, 1983, p. 24.

(2) «Para voltarmos ao ponto de partida: cada categoria de documentos (mitos, ritos, deuses, superstições, etc.) é para nós igualmente preciosa, quando pretendemos compreender o fenómeno religioso. Este intelecção realizou-se constantemente no quadro da história. Só pelo simples facto de nos encontrarmos em presença de documentos históricos. É sempre numa certa situação histórica que o sagrado se manifesta. Até as experiências místicas mais pessoais e mais transcendententes sofrem a influência do momento histórico.» M. ELIADE, *Tratado de História das Religiões*, Lisboa, Cosmos, 1977, p. 25.

(3) «O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como qualquer coisa de absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o acto da manifestação do sagrado propusemos o termo hierofania.» M. ELIADE, *O Sagrado e o Profano (A Essência das Religiões)*, Lisboa, Ed. «Livros do Brasil», (s. d.), p. 25.

(4) «Qualquer concepção religiosa do mundo implica a distinção do sagado e do profano, opõe ao mundo em que o fiel se entrega livremente às suas ocupações, exerce uma actividade sem consequências para a sua salvação, um domínio onde o temor e a esperança o paralisam alternadamente, onde, como à beira de um precipício, o mínimo desvio no gesto pode perdê-lo irremediavelmente.

(...) o homem religioso é antes do mais aquele para quem existem dois meios complementares. (...) estes dois mundos, o do sagrado e do profano, apenas e definem rigorosamente um pelo outro. Excluem-se e supõem-se. Em vão se tentaria reduzir a sua oposição a qualquer outra; ela apresenta-se como um autêntico dado imediato da consciência.» R. CALLOIS, *O Homem e o Sagrado*, Lisboa, Ed. 70, 1988, pp. 19-20.

(5) «'qui est dans l'esprit'», sg. J. RIES, *Le Sacré (...)*, p. 14.

(6) «Rudolfo Otto é o autor de um trabalho muito divulgado sobre a parte 'subjectiva' do sujeito, quero dizer, relativa ao sentimento do sagrado. O sagrado é aí analisado do ponto de vista psicológico, de modo quase introspectivo, e quase exclusivamente sob as formas que ele tomou nas grandes religiões universalistas.» R. CALLOIS, p. 16.

(7) N. SÖDERBLOM, «Holiness» in, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 6, Edinburgh, 1913, pp. 731-741.

(8) «L'Élément dont nous parlons et dont nous essayerons de donner quelque connaissance en le faisant pressentir apparaît comme un principe vivant dans toutes les religions. Il en constitue la part la plus intime et, sans lui, elles ne seraient plus des formes de la religion (...) ce nom en fixera le caractère particulier, il permettra de plus d'en saisir et d'en indiquer aussi, éventuellement, les formes inférieures ou les phases de développement. Je forme pour cela le mot: le numineux. Si lumen a pu servir à former lumineux, de numen on peut former numineux.» R. OTTO, *Le Sacré*, Paris, Payot, (s. d.), pp. 20-21.

(9) «Sentiment de l'état de créature», «das Kreaturgehühl» sg. Schleiermacher, cf. R. OTTO, *ibid.*, pp. 22-26.

(10) «Ce nom convient d'autant mieux que dans notre langue aussi le terme de 'majesté' conserve une légère et dernière resonance du numineux.» R. OTTO, *ibid.*, p. 37.

(11) «La qualité positive de l'objet est indiqué d'emblée par l'adjectif tremendun. Tremor, en soi, veut dire simplement peur, sentiment. *Le Temple*, v. folhas p. 17.

(12) Cf. *ibid.*, pp. 46-47.

(13) Cf. *ibid.*, pp. 87-91.

(14) Cf. *ibid.*, pp. 92-96 e pp. 160-165.

(15) Cf. *ibid.*, pp. 195-208.

(16) «Le sentiment religieux lui-même proteste contre cette matérialisation rigide de ce qu'il y a de plus délicat dans la religion: la rencontre et la découverte de Dieu même. (...) Il est significative que Schleierm achter lui-même emploie par occasion le mot 'intuition' (Ahnden) au lieu des notions qui ont chez lui la première place, celles de Vision et de sentiment, et fait expressément intervenir ici divination prophétique et la connaissance du 'miracle' au sens religieux du mot, c'est-à-dire du 'signe', *ibid.*, pp. 197\*200.

(17) «Les images, les archétypes, les symboles sont diversement vécus et valorisés: le produit de ces actualisations multiples constitue en grande partie les 'styles culturels'.»

M. ELIADE, *Images et Symboles*, Paris, Gallimard, 1952, p. 227.

(18) «Quando o mito cosmogónico conta como o Mundo foi criado, revela, no mesmo momento, a emergência desta realidade total que é o cosmos, e o seu regime ontológico: explica qual o sentido em que o Mundo é. A cosmogonia é também uma ontofania, a manifestação plena do Ser.

(...) Os mitos revelam as estruturas do real e os múltiplos modos de existir no mundo. É por isso que constituem o modelo exemplar dos comportamentos humanos: revelam histórias verdadeiras, referindo-se às realidades.»

M. ELIADE, *Mitos, Sonhos e Mistérios*, Lisboa Ed., 1989, pp. 10-11.

(19) «Le symbole et le myth font référence à un archétype qui confère puissance et efficacité à l'action humaine.»

J. RIES, *Le Sacré (...)*, p. 29.

(20) Cf. M. ELIADE, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris, Gallimard, 1959, pp. 23-96. M. ELIADE, *Aspectos do Mito*, pp. 137-160.

«(...) en découvrant le sacré l'homme aboutit à certitude de l'existence d'une Réalité qui transcende le monde.

(...) Témoin du sacré, *rhomo religiosus* est le messenger du divin, le messenger de Dieu.»

J. RIES, *Le Sacré (...)*, p. 32.

(21) «O método mais seguro, no que diz respeito à História das Religiões como aliás a tudo, acaba por ser sempre estudar um fenómeno no seu plano de referência particular com o objectivo de integrar os resultados desse empreendimento numa perspectiva mais alargada.» M. ELIADE, *Mitos, Sonhos e Mistérios*, p. 9.

(22) Cf. M. Eliade — *O Sagrado e o Profano*, p. 25.

(23) «O sagrado pertence como uma propriedade estável ou efémera a certas coisas (os instrumentos do culto), a certos seres (o rei, o sacerdote), a certos espaços (o templo, a igreja, os lugares régios), a certos tempos (o domingo, o dia de Páscoa, o Natal, etc.).

Nada há que não possa tornar-se sua sede e revestir assim aos olhos do indivíduo ou da colectividade um prestígio sem igual.» R. CALLOIS, *O Homem e o Sagrado*, p. 20.

(24) V. J.C. MARGUERON, «Prolégomènes a une Étude portant sur l'organisation de l'Espace sacré en Orient», in, *Temples et Sanctuaires*, Lyon, Maison de l'Orient, 1984, pp. 23-36.

(25) E. SOLLBERGER, «The Temple in Babylonia» in, *Le Temple et le Culte*, Leiden, Nederlands Historisch-Archeologisch Instituut Te Istanbul, 1975, p. 31.

(26) *Ibid.*, p. 32.

(27) Cf. M. LEIBOVICI, «Génies et Démons en Babylonie» in, *Génies, Anges et Démons*, Paris, Seuil, 1971, pp. 104-106.

(28) Cf. M. ELIADE, *Tratado de Historia das Religiões*, Lisboa, Cosmos, 1977, pp. 435-457.

(29) «Le nom des sanctuaires de Nippur, Larsa et Sippar était Dur-an-ki, 'lieu entre le ciel et la terre'. Babylone avait une foule de noms, parmi lesquels 'Maison de la base du ciel et de la terre', 'lieu entre ciel et la terre'. Mais c'est toujours dans Babylone que se faisait la liaison entre la Terre et les régions inférieures, car la ville avait été bâtie sur bab-apsî, la la 'Porte d'apsy'; apsû désignant les eaux du Chaos d'avant la Création.» M. ELIADE, *Images et Symboles*, p. 52.

(30) M. ELIADE, *Tratado de História das Religiões*, p. 440.

Sobre esta problemática ver: J. NUNES CARREIRA, *O Plano e a Arquitectura do templo de Salomão à luz dos Paralelos Orientais*, Porto, Livr. Tavares Martins, 1969.

(31) «La statue de culte est donc une effigie divine en ronde-bosse, adorée dans le temple, soit qu'elle reçoive les hommages et les offrandes pour elle-même, soit qu'elle serve seulement d'intermédiaire entre le fidèle et le dieu qu'elle représente, ce qui suppose évidemment une conception anthropomorphe de la divinité.» A. SPYCKET, *Les statues de culte dans les textes mésopotamiens des origines à la I dynastie de Babylone*, Paris, Gabalda, 1968, p. 7.

(32) «Les kudurru constituent l'autre grand groupe de monuments figurés sur lesquels les historiens de l'art s'appuient pour étudier les symboles divins. Ceux-ci sont d'ailleurs souvent explicités à la fin du text inscrit, si bien que ces kudurru sont la source idéale qui permet d'attribuer, dans la plupart des cas à coup sûr, tel symbole à telle divinité.» H. LIMET, «La Représentation du divin en Mésopotamie: Symboles et Attributs» in, *Le Symbolisme dans le culte des Grandes Religions*, Louvain-La-Neuve, Centre D'Histoire. des Religions, 1985, p. 95.

(33) Cf. G. RÄCHET, *Dictionnaire de l'Archéologie*, Paris, Robert Laffont, 1983, p. 498. «Dans la glyptique — surtout agadéenne (c. 2335-2155) — se révèle mieux encore le système selon lequel s'organise la représentation du divin en Babylonie. C'est à cette époque que symboles et attributs son apparus; grâce à eux, les divinités don l'image est gravée sur les sceaux-cylindres sont, en principe, identifiables.»

H. LIMET, *o. c.*, p. 101. Sobre esta temática pode ainda consultar: H. FRANKFORT, *Arte y Arquitectura del Oriente Antiguo*, Madrid, Ed. Cátedra, 1982, pp. 35 e 136. L. HAUTECOEUR, *Historia Geral da Arte, I*, S. Paulo, Difusora Européia do Livro, 1962, p. 63. S. MOSCATI, *A Arte Mesopotâmica*, Lisboa, Ed. 70, 1985, p. 54. L. WOOLEY, *Mésopotamie et Asie Antérieure*, Paris, A. Michel, 1961, pp. 53 e 79.

(34) Cf. J. RIES, *Le Sacré (...)*, p. 59.

(35) Também nos textos bíblicos, a glória de Javé apresenta-se como uma luz intensa, expressão da sua transcendência. Paralelismo de pensamento? Cf. *ibid.*, pp. 59-60.

(36) V. M.-T. BARRELET e J.-M. DURAND, «La Figue du Roi dans l'Iconographie et dans les textes depuis Ur-Nanse jusqu'à la fin de la I dynastie de babylone» in, *Les Palais et le Royauté*, archéologie et civilisation, Paris, Geuthner, 1974, pp. 27-141.

H. LIMET, «Les Temples des Rois Sumériens Divinisés» in, *Le Temple et le Culte*, pp. 80-94.

(37) Cf. R. ROUX, *La Mésopotamie*, Paris, Seuil, 1985, p. 334.

«Das wichtigste mehrtägige Fest wurde in mehreren Städten das schon seit alters ursprünglich im Herbst, später im Frühjahr gefeierte Neujahrsfest (akitu), für das uns in späten Abschriften ausführliche Rituale vor allem aus Babylon und Uruk vorliegen. In seinem Verlauf wurde das Götterbild in großer Prozession teilweise auf einem Schiff in ein Neujahrsfesthaus außerhalb der Stadtmauer notwendige große Tempelreinigung verletzt wurde.» W. VON SODEN, *Einführung in die Altorientalistikflida, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, 1985, p. 182.

(38) Cf. G. ROUX, o. c., p. 335.

«Plus artificiel que le premier, puisqu'il reposait sur un concept cosmogonique élaboré de toutes pièces par les prêtres d'Enlil à Nippur, mais tout le même enraciné, croyons-nous, dans le context écologique spécifique à la basse Mésopotamie, le second courant impliquait une remise en cause annuelle de l'ordre du monde et, par conséquent, de l'avenir de chacun avec menace d'un retour au Chaos originel.» *ibid.*, p. 335.

(39) *Ibid.*, p. 335.

(40) «El akitu, fiesta anual en honor de Marduk, empezaba en el segundo dia del primer mes, Nisán, y el sacerdote — urigallu de Ekua, única que conocía los secretos del templo, realizaba las abluciones preliminares antes de vestir e invocar al dios como 'señor de reyes, luz de la humanidad y fijador de los destinos' a fin de que bendijese a la ciudad y <sup>4</sup>volviese su faz hacia el templo de Esagila'.

(...) El dia de Nisán dirigía el rey una procesión triunfante a lo largo de la via hasta el Bit Akitu, siendo él llevado por los dioses, 'que tomavam la mano de Marduk'. E. O. JAMES, *El Templo (de la caverna a la catedral)*, Madrid, Ed. Guadarrama, 1966, pp. 131-34.

A propósito desta citação será conveniente relemburar o calendário babilónico:

- 1 — *Nisānu* (Março-Abril) 1.º mês ou do Sacrifício.
- 2 — *Ayāru* (Abril-Maio) mês da procissão
- 3 — *Simanu* (Maio-Junho) tempo de fazer tijolos.
- 4 — *Du-uzu* (Junho-Julho) mês de Tamuz, mês da fertilidade.
- 5 — *Abu* (Julho-Agosto) mês das tochas.
- 6 — *Élulu Ululu* (Agosto-Setembro) mês da purificação.
- 7 — *Teshrittu* (Setembro-Outubro) mês do começo.
- 8 — *Arah-samna* (Outubro-Novembro) oitavo mês.
- 9 — *Kislimu* (Novembro-Dezembro) significado desconhecido.
- 10 — *Tebitu* (Dezembro-Janeiro) mês do mergulho (na água).
- 11 — *Shabatu* (Janeiro-Fevereiro) mês das trovoadas e da chuva.
- 12 — *Adaru* (Fevereiro-Março) mês da eira.

S. J. DE VRIES, «Calendar», in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, I vol., New York, 1962, p. 486.

(41) No que respeita aos tempos sagrados, já o culto judaico tinha assumido as demarcações do tempo cósmico, inspirando-se sobretudo nos rituais agrícolas, destinados a acentuar a função regeneradora da Primavera, por oposição à estação oposta do Outono, mas inspirando-se também na sucessão do dia e da noite, da luz e das trevas.

(42) «Não é difícil compreender por que razão a sagração de um rei repetia a cosmogonia ou era celebrada no Ano Novo. O rei devia renovar todo o cosmos.

A renovação por excelência realiza-se no Ano Novo, quando se inaugura um novo ciclo temporal. Mas a *renovatio* efectuada pelo ritual do Ano Novo é, no fundo, uma repetição da cosmogonia. Todo o Ano Novo é, no fundo, uma repetição da cosmogonia. Todo o Ano Novo recomeça a Criação. E são os mitos — tanto os cosmogónicos como os mitos de origem — que recordam aos homens como foi criado o Mundo e tudo o que depois aconteceu.» M. ELIADE, *Aspectos do Mito*, p. 41.

(43) Sobre a integração no contexto religioso global desta festividade, poder-se-á consultar: J. KLÍMA, *Sociedad y Cultura en la Antigua Mesopotamia*, Madrid, Akal Editor, 1983, pp. 147-177. P. GARELLI, V. NIKIPROWETZKY, *El Próximo Oriente Asiático (Los imperios mesopotámicos, Israel)*, Barcelona, Labor, 1981, pp. 224-239.

(44) Cf. S. H. HOOKE, *The Middle Eastern Mythology*, Harmondsworth, Penguin Books, 1985, pp. 11-17.

(45) Cf. J. GRAY, *Near Eastern Mythology*, London, Hamlyn Publi. Group, 1975, p. 29.

(46) *Ibid.*, p. 29.

(47) M. ELIADE, *O Mito do Eterno Retorno*, Lisboa, Ed. 70, 1978, p. 71.

(48) *Ibid.*, p. 71.

(49) *Ibid.*, pp. 72-73.

(50) «Quando, há mais de cem anos (1851-53), se encontrou em Nínive a famosa biblioteca de Assurbanípal, veio a lume o mais importante documento cuneiforme sobre a criação do mundo. É conhecido pelas palavras iniciais, *Enuma elish* ('Quando no alto'). São sete tabuletas do primeiro milénio antes da nossa era.» J. NUNES CARREIRA, *Estudos de Cultura Pré-Clássica*, Lisboa, Presença, 1985, p. 38.

(51) A apresentação do mito como um texto ritual onde a realeza sagrada e a entronização se destacam plenas de significado simbólico, está efectuada na obra de Geo WIDENGREN: *Fenomenología de la Religion*, Madrid, Ediciones Cristandad, 1976:

«Como el culto tiene el carácter de un drama ritual, en que los personajes que aparecen simbolizan a dioses y otras figuras de la época mítica originaria, al palabra y la acción son igualmente necesarias, a algo así como los gestos y el pie textual para los personagens teatrales. Pero, de hecho, el culto está estructurado de manera que el mito y el rito no sólo se completan, sino que se completan mutuamente. En la fiesta de año nuevo, en Babilonia, era representado en forma dramática el antiguo poema épico *Enuma elíá*, que tiene el carácter de un mito de la creación.»

*Ibid.*, pp. 134-135. Cf. *Ibid.*, pp. 347, 350-353.



(52) Cf. G. KESTMONT, «Le sacré dans le poème babylonien de la Création» in — *L'Expression du Sacré dans les Grandes Religions, I*, Louvain, La-Neuve, Centre d'Histoire des Religions, 1978, p. 151.

«En esta presentación de los orígenes del hombre y del universo según los textos del Próximo Oriente Antiguo (Mesopotamia, Egipto y Ugarit), este cuaderno desea ofrecer una aportación limitada, pero real, a la comprensión de los primeros capítulos del Génesis. (...) Quizás objeten algunos a esta comparación entre los textos bíblicos y los textos extrabíblicos que Palestina no podía conocer estos escritos elaborados en Mesopotamia o en Egipto. En respuesta, nos contentaremos con indicar algunos datos concretos.» J. BRIAND, «Introducción» in, *La Creación del mundo y del hombre*, Estella (Navarra—, Verbo divino, 1982, pp. 4-5.

(53) Cf. E. CASSIN acerca dos conflitos nos mitos babilónicos, «La Contestation dans le Monde Divin» in, *La Voix de l'Opposition en Mesopotamie*, Bruxelles, Institut des Hautes Etudes de Belgique, 1973, pp. 89-110.

(54) «Este desvio do ritual para o registo escrito, para a execução 'por sacerdotes e técnicos sacerdotais no santuário' é também um traço da Mesopotâmia, onde os textos 'prescrevem, muitas vezes com considerável pormenor, os actos individuais de um ritual, as orações e fórmulas a serem recitadas (dadas quer na sua totalidade quer citadas incipientemente) e as oferendas e o aparato sacrificial requerido.»

J. GOODY, *A lógica da escrita e a organização da sociedade*, Lisboa, Ed. 70, 1987, p. 56.

(55) Cf. G. KESTMONT, o. c., pp. 143-145.

(56) «(...) Ainsi, des expressions relevées, se dégagent trois niveaux dans le sacré qui possèdent chacun sa divinité primordiale symbolique: Anu, symbole de la transcendance; Marduk-Enlil, symbole de l'hierophanie; Ea, symbole de la sagesse (spiritualité-norme-immanence). Toutefois, Ton peut constater, par ces exemples mêmes que le dieu Marduk se retrouve à tout les niveaux: il est le seul dieu à les posséder tous; il est à la fois le tout et l'une des parties.»

G. KESTMONT, o. c., p. 145.

(57) Cf. *ibid.*, pp. 145-146.

(58) Cf. *ibid.*, pp. 147-149.

(59) «En tanto que los mitos antiguos trataban de resolver los problemas relativos al origen, al orden y a la estimación valorativa de los detalles, Enuma elis resuelve el problema de los fundamentos.

Se ocupa del origen y el orden del universo en su conjunto. Pero, sólo le interesan el origen y el orden, no trata de establecer una relación. El problema fundamental de esta valoración es la justificación del orden en el mundo.» H. FRANKFORT; J. A. WILSON; T. JACOBSEN, *El Pensamiento prefilosófico*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1980, pp. 241-242.

(60) G. KESTMONT, o. c., p. 151.

«Après l'analyse des données de la théogonie et de leur terminologie, une étude doctrinale des cinquante noms de Marduk montre un dieu qui devient dépositaire de tout le sacré symbolisé par les dieux Anu, Marduk-Enlil et Ea. En lui, le sacré forme une seule et même entité qui se spécifie entrais niveaux internes, la transcendance, la manifestation et la sagesse. Intimement liée aux trois divinités qui préexistent à tout élément cosmique, la sacralité est promordiale au même titre qu'elles.» J. RIES, *Les Chemins du sacré dans l'histoire*, Paris, Aubier, 1985, pp. 176-177.