



Universidade de Lisboa  
Faculdade de Letras

Os agentes da Profecia na Mesopotâmia  
A Mediação entre os deuses e a humanidade

Mestrado em História, na especialidade de História Antiga

Ana Virgínia Nunes

2025

Dissertação especialmente elaborada para obtenção do grau de Mestre, orientada pela  
Prof. Doutora Maria de Fátima Rosa

## **Resumo**

Desde o seu alvor que a Humanidade evidencia um fascínio, temperado com o temor, pelo incognoscível – sendo o desejo de descortinar o futuro a sua máxima expressão. Acreditando que somente os deuses poderiam ter acesso a informações sobre o devir, as sociedades antigas divisaram a criação de métodos que lhes permitissem obter conhecimento junto das suas divindades. Neste sentido, observamos a instituição da profecia como forma de comunicação com o plano divino e, por conseguinte, como uma via de obtenção de conhecimento apenas reservado às divindades. Assim, a figura do profeta assume-se como fundamental neste processo, na qualidade de mediador entre a esfera divina e a esfera humana.

A presente dissertação tem, pois, como foco principal os agentes da profecia, tomando como caso de estudo as sociedades da Antiga Mesopotâmia, mais concretamente o reino de Mari (séc. XVIII a.C.) e o Império Neo-Assírio (sécs. VIII-VII a.C.). Através da análise dos testemunhos textuais presentes nos dois arquivos reais, esta dissertação procura compreender quem eram estes indivíduos e o papel social que lhes era reservado, atendendo à sua função de mediação entre os dois planos e, especialmente, ao seu papel com as estruturas de poder e com o monarca.

**Palavras-chave:** Mesopotâmia; Antiguidade; Profecia; Religião.

## **Abstract**

Since its dawn, humanity has demonstrated a fascination, tempered by fear, for the unknowable—its ultimate expression being the desire to glimpse the future. Believing that only the gods could access information about the future, ancient societies envisioned the creation of methods that would allow them to obtain knowledge from their deities. In this sense, we observe the institution of prophecy as a form of communication with the divine plan and, therefore, as a means of obtaining knowledge reserved only for the deities. Thus, the figure of the prophet is fundamental in this process, acting as a mediator between the divine and the human spheres.

This dissertation, therefore, focuses primarily on the agents of prophecy, taking as case studies the societies of Ancient Mesopotamia, more specifically the Kingdom of Mari (18th century BC) and the Neo-Assyrian Empire (8th-7th centuries BC). Through the analysis of the textual testimonies present in the two royal archives, this dissertation seeks to understand who these individuals were and the social role assigned to them, considering their function of mediation between the two planes and, especially, their role with the power structures and with the monarch.

**Key-words:** Mesopotamia; Antiquity; Prophecy; Religion.

## Agradecimentos

A nossa vida é marcada por diferentes fases, às quais se entrelaçam os nossos objetivos profissionais e académicos. Com a apresentação desta dissertação encerra-se assim mais um capítulo da minha vida, o qual, naturalmente, teve os seus altos e os seus baixos. No livro *Mensagem* do poeta Fernando Pessoa, encontramos entre os seus múltiplos versos o seguinte: «Tudo vale a pena, se a alma não é pequena». Ora, se aqui cheguei, não se deveu somente à minha própria vontade e dedicação. Embora um trabalho académico deste âmbito seja um reflexo da curiosidade do seu autor, o mesmo jamais chegará a bom porto sem as contribuições de várias pessoas que, direta ou indiretamente, moldam as perceções e conceções do autor, levando-o a considerar perspetivas que antes lhe passaram inteiramente despercebidas.

Primeiramente, devo os meus agradecimentos à Professora Maria de Fátima Rosa pela sua inestimável orientação. Sem os seus conselhos e reparos, este trabalho jamais chegaria a bom porto. Agradeço-lhe pela sua boa-vontade, disponibilidade e paciência. As nossas reuniões constituíram sempre uma fonte de alento, especialmente em ocasiões mais complicadas. Espero com sinceridade que o futuro nos proporcione novas colaborações académicas.

Não olvidarei também todos os professores que encontrei no decorrer do meu percurso académico, seja na Escola Pública, seja na Faculdade de Letras. São demasiados para nomeá-los um por um. Porém, que fique registado o seu contributo na minha formação académica. Afinal, o conhecimento é um processo cumulativo. Sem eles, a minha mente nunca se teria expandido por tão diversos assuntos e temas, nem nunca teria alcançado esta fase académica que agora se conclui. Espero ter estado à altura enquanto vossa aluna.

Segundo, claro, é a vez dos amigos. Uma pessoa sem amigos é como um barco à deriva em busca de terra firme. Felizmente, um grupo de pessoas intrépidas decidiu juntar-se a mim no meu pequeno barquinho, dando-me o prazer da sua companhia e enfrentando juntos os diversos desafios da vida. A eles devo-lhes o meu conhecimento sobre as fofocas mais sumarentas e escandalosas (que necessita urgentemente de ser atualizado), os risos e as largas horas a conversar sobre o tudo e sobre o nada na esplanada do café, da cantina e de tantos outros cantos que, entretanto, achámos. A vossa adesão aos

meus ocasionais devaneios é, porventura, um pouco preocupante, mas comove-me saber que estarão lá para me apoiar – independentemente do grau de sanidade da proposta.

Por último, mas jamais menos importante, devo especiais agradecimentos à minha mãe. Nunca ninguém conseguirá inventar palavras suficientes ou adequadas que possam exprimir toda a admiração e todo o amor que sinto por ti. Mãe, a ti devo-te tudo. Obrigada.

Feitos os agradecimentos, quero deixar ainda uma nota especial dirigida ao leitor. É o meu sincero desejo que vós, leitor, possais nestas páginas descobrir uma realidade que talvez vos seja desconhecida. Desta forma, espero que esta dissertação seja informativa e, porventura, vos alicie e aguçe a curiosidade em relação à Mesopotâmia.

## **Abreviaturas**

*AEM – Arquivos Epistolares de Mari*

*ARM – Archives Royales de Mari*

*CAD – Chicago Assyrian Dictionary*

*CDA – Concise Dictionary of Akkadian*

*FM - Florilegium Marianum*

*M.A.R.I. - Mari, Annales de Recherches Interdisciplinaires*

*ORAAC – Open Richly Annotated Cuneiform Corps*

*RA - Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*

*SAA – State Archives of Assyria*

*SAAO – State Archives of Assyria Online*

# Índice

<b>Resumo</b> .....	2
<b>Abstract</b> .....	3
<b>Agradecimentos</b> .....	4
<b>Abreviaturas</b> .....	6
<b>Introdução</b> .....	8
<b>Capítulo 1 – A profecia na Mesopotâmia</b> .....	14
<b>1.1. O sistema religioso e o diálogo com o divino</b> .....	14
<b>1.2. Formas de comunicação entre o profeta e a divindade</b> .....	21
<b>Capítulo 2 – A figura do profeta</b> .....	26
<b>2.1. As diferentes categorias de profetas</b> .....	27
<b>2.1.1. <i>Āpilum/Āpiltum</i></b> .....	27
<b>2.1.2. <i>Muhhûm/Muhhûtum</i></b> .....	33
<b>2.1.3. <i>Raggimu/Raggintu</i></b> .....	38
<b>2.1.4. Outros intervenientes</b> .....	43
<b>2.2. A profecia e o género</b> .....	53
<b>Capítulo 3 – O lugar do profeta na sociedade</b> .....	57
<b>3.1. A relação entre os profetas e o templo</b> .....	57
<b>3.2. A relação entre os profetas e o rei</b> .....	71
<b>Conclusão</b> .....	82
<b>Bibliografia</b> .....	86
<b>Fontes</b> .....	86
<b>Bibliografia Geral</b> .....	87
<b>Bibliografia Específica</b> .....	95
<b>Anexos</b> .....	102

## Introdução

Jean Bottéro e Samuel Noah Kramer definiram a religião como “(...) l’attitude des hommes vis-à-vis d’un ordre de choses qu’ils appréhendent obscurément et d’instinct comme radicalement supérieur à eux-mêmes et à tout ce qui les environne ici-bas.”<sup>1</sup>. De facto, uma das matrizes que caracterizam o fenómeno religioso é a relação de superioridade que se estabelece entre o objeto de culto e os crentes. Tal relação é por demais evidente quando falamos das culturas e sociedades da Antiguidade, época em que a religiosidade permeava o quotidiano das populações – tudo no seu dia-a-dia se configurava como uma manifestação do divino. Nesse sentido, as várias sociedades consideraram imperativo não só a criação de um sistema de práticas, como também de uma infraestrutura especializada na comunicação com o divino, com o intuito de promover uma relação de carácter amistoso entre o plano humano (considerado como inferior) e o plano divino (visto como superior). Naturalmente, diferentes sociedades encontraram respostas diferentes para o mesmo problema.

Na antiga Mesopotâmia, região que se estendia do sul da atual Turquia até ao Golfo Pérsico, a comunicação com o divino apresentava-se como essencial para as sociedades que aí se desenvolveram, pois, segundo os mitos, os seres humanos nada mais eram senão servos das divindades. Assim, era imperativo manter um fluxo constante de informação entre os dois planos, de forma a manter o equilíbrio do cosmos. Com efeito, verificamos que as sociedades da antiga Mesopotâmia desenvolveram formas de comunicação mais diretas com as divindades, completando desta forma o culto liderado pelos sacerdotes. Uma dessas formas era o profetismo.

Deste modo, a nossa dissertação consiste em analisar o fenómeno profético, mais concretamente os seus agentes: os profetas. Atendendo às composições mitológicas, os profetas afiguravam-se como figuras centrais na mediação entre o plano humano e o plano divino. Destarte, os nossos objetivos passam por compreender quem eram estes indivíduos, de que forma se caracterizava a sua ação, bem como o seu papel dentro da sociedade mesopotâmica – com especial enfoque no templo e na esfera política. Para a concretização dos nossos objetivos, efetuaremos uma análise crítica das fontes textuais onde tais figuras são mencionadas, estudando não só o seu conteúdo como o seu contexto, numa tentativa de identificar linhas de continuidade a nível do seu discurso e da sua

---

<sup>1</sup> Jean Bottéro e Samuel Noah Kramer, *Lorsque les dieux faisaient les hommes*, Paris, Éditions Gallimard, 1993, p. 56.

atuação. Atentando ao facto de que as fontes nos dão conta da participação de diferentes categorias de profetas, uma das nossas linhas de trabalho passa precisamente pela equiparação entre os mesmos no que concerne à forma como produzem e transmitem a profecia. Em suma, pretendemos traçar uma imagem mais precisa do agente profético na Antiga Mesopotâmia.

Nesse sentido, os testemunhos textuais assumem-se como essenciais para o nosso trabalho. Todavia, não devemos deixar de ressaltar que, para este tema, a informação por nós obtida se encontra limitada sobretudo a dois grandes *corpora*: o reino de Mari e o Império Neo-Assírio. A nossa dissertação abrangerá, portanto, dois momentos cronológicos distintos: o séc. XVIII a.C., correspondente às fontes provenientes do reino de Mari, e os séc. VII a.C., correspondentes às fontes provenientes do Império Neo-Assírio. Procuraremos igualmente encetar uma comparação entre os dois períodos.

Os dois *corpora* são compostos por milhares de documentos<sup>2</sup>, os quais abrangem uma grande variedade de temas. Quanto aos documentos de teor profético (seja relatórios, seja outro tipo de fontes que mencionam os profetas e a sua atividade), estes representam uma percentagem menos expressiva do total descoberto ao longo do tempo por meio de campanhas arqueológicas, rondando apenas os cento e trinta documentos<sup>3</sup>. Deste universo reduzido, há diferenças significativas no seu formato.

No respeitante ao *corpus* profético mariota, este é composto principalmente por cartas<sup>4</sup>, as quais datam, *grosso modo*, do reinado de Zimrī-Līm (c. 1775 – 1762 a.C.)<sup>5</sup>, o último governante antes da conquista do reino por Hammu-rabi da Babilónia (c. 1792 - 1750 a.C.). É importante salientar que as cartas que constituem o *corpus* profético não relatam somente a atividade dos profetas. Aliás, o relato profético nem sempre se

---

<sup>2</sup> Muitos destes documentos ainda aguardam tradução e publicação.

<sup>3</sup> Vide Robert P. Gordon, “Prophecy in the Mari and Nineveh Archives”, “*Thus Speaks Ishtar of Arbela*”. *Prophecy in Israel, Assyria, and Egypt in the Neo-Assyrian Period*. Edição de Robert P. Gordon e Hans M. Barstad, Winona Lake, Eisenbrauns, 2013, p. 37.

<sup>4</sup> O *corpus* profético mariota conta também com alguns documentos administrativos e legais onde vários profetas surgem mencionados, no entanto o seu número é pouco expressivo, sendo que o grosso da informação acerca da atividade profética advém das cartas.

<sup>5</sup> Verificamos apenas três exceções, datando dos dois reinados anteriores. Cf. Martti Nissinen, *Ancient Prophecy. Near Eastern, Biblical and Greek Perspectives*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 76. Sobre o reino de Mari e o reinado de Zimrī-Līm consulte Maria de Fátima Rosa, *O projeto político de Zimri-Lim (1775 - 1762 a.C.). As estratégias políticas e diplomáticas em Mari*. Dissertação de Mestrado em História Antiga, orientada por António Ramos dos Santos e Francisco Caramelo, Lisboa, Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Nova de Lisboa, 2010; Nathan Wasserman e Yigal Bloch, “The kingdom of Mari”, *The Amorites. A political history of Mesopotamia in the early second millennium BCE*, Leiden, Brill, 2023, pp. 327-377.

configura como assunto principal da missiva, encontrando-se, por norma, misturado com outros assuntos de teor administrativo. Embora as missivas sejam pródigas em informações contextuais relativamente à *performance* dos agentes proféticos, o nosso conhecimento acerca dos profetas mariotas está dependente das informações que os seus autores consideraram, no momento da redação, como relevantes, sobre as quais o rei deveria ter conhecimento<sup>6</sup>. Entre os remetentes, figuram uma miríade de indivíduos, dos quais se destacam as mulheres reais (Addu-dûrī, Inib-šina e Šibtu) e oficiais da corte e das províncias<sup>7</sup>. Nesta senda, um outro aspeto que devemos ter em conta relativamente a Mari prende-se com a proveniência das próprias cartas. Ora, a maioria é redigida na cidade epónima, porém os arquivos reais encerram em si cartas provenientes de outras partes do reino (algumas até referentes a profecias emitidas fora das fronteiras de Mari)<sup>8</sup>. Destarte, somos capazes de traçar uma visão mais ou menos globalizante da atividade profética no reino de Mari.

Por sua vez, o *corpus* profético assírio afigura-se distinto do de Mari, visto ser constituído por coleções oraculares: “The existence of the collections of prophecies bears witness to the efforts of the Neo-Assyrian kings to collect, copy and file away prophetic oracles, even though their number is small and their preparation may have been an exception rather than the rule.”<sup>9</sup>. As profecias neo-assírias estão registadas em dois modelos de tabuinhas. O primeiro trata-se de um formato horizontal (*u’iltu*), aplicado para documentos de uso único. Já o segundo refere-se a um formato vertical (*tuppu*), utilizado para documentos destinados aos arquivos e, por conseguinte, a uma preservação de longo prazo<sup>10</sup>. A existências destes dois tipos de tabuinhas – com propósitos bem definidos – revela-nos uma mudança de paradigmas ideológico e teológico aquando da ascensão e consolidação do Império Neo-Assírio<sup>11</sup>. Neste sentido, verificamos uma maior ênfase no discurso divino, apresentando-o inclusive como um texto de carácter literário<sup>12</sup>.

---

<sup>6</sup> Vide Martti Nissinen, *Prophets and prophecy in the ancient near east*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003, p. 15.

<sup>7</sup> Vide Martti Nissinen, *op. cit.*, pp. 76-77.

<sup>8</sup> A propósito da distribuição geográfica das cartas mariotas, confira o Anexo A.

<sup>9</sup> Martti Nissinen, *op. cit.*, pp. 95-96.

<sup>10</sup> Cf. Simo Parpola, *State Archives of Assyria. Volume IX. Assyrian Prophecies*, Helsinquia, Helsinki University Press, 1997, p. LIII.

<sup>11</sup> Cf. Eckart Frahm, *Assyria. The rise and fall of the world's first empire*, Londres, Bloomsbury Publishing, 2023.

<sup>12</sup> Vide Francisco Caramelo, *A linguagem profética na Mesopotâmia (Mari e Assíria)*. Dissertação de Doutoramento em História, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2000, pp. 343-377.

Tal como o *corpus* mariota, também o *corpus* profético neo-assírio apresenta uma baliza cronológica bastante restrita. As coleções oraculares que nos foram legadas datam daqueles que são considerados pelos historiadores os últimos dois grandes reinados do Império Neo-Assírio: o de Assaradão (c. 681 – 669 a.C.) e o do seu filho, Assurbanípal (c. 669 – 631 a.C.)<sup>13</sup>. Atendendo à natureza editorial destas coleções<sup>14</sup>, o contexto em torno da profecia plasmada na tabuinha acaba por se cingir ao nome do profeta ou da profetisa e da cidade onde a mesma foi proferida (quando legível, naturalmente).

Neste quesito, deparamo-nos com uma diferença crucial entre os dois *corpora*. Enquanto o *corpus* mariota nos dá conta de uma distribuição geográfica considerável e de uma multiplicidade de divindades mencionadas, o *corpus* profético assírio, por seu turno, restringe-se geograficamente às cidades de Aššur, Arbela e Calah, elevando a deusa Inanna-Ištar como a divindade oracular por excelência. A par das coleções oraculares, o *corpus* assírio é composto igualmente por várias cartas onde é mencionada a atividade profética, constatando-se o mesmo problema que assola as cartas mariotas.

Note-se ainda que todas as evidências textuais por nós utilizadas têm como principal destinatário o rei. Salvo poucas exceções, a comunicação profética é endereçada exclusivamente ao monarca. Ora, tal situação prende-se com o facto de os arquivos sobreviventes serem arquivos reais, pelo que uma possível interação entre os profetas e o habitante comum da urbe mesopotâmica se encontra eclipsada. Afinal, este tipo de interações não teria relevância para o palácio, uma vez que não estava relacionado com assuntos de estado ou não envolvia diretamente a figura do soberano<sup>15</sup>.

Tendo em conta a natureza das fontes que serão por nós criteriosamente analisadas e dados os objetivos propostos, optámos por dividir a presente dissertação em três capítulos distintos. O primeiro dedicar-se-á a uma breve reflexão sobre o quadro teórico-metodológico que norteou a nossa análise. Assim, num primeiro momento, começaremos por definir o conceito de «religião» e quais as suas principais matrizes, procurando compreender as nuances que pautavam a relação entre divino e humano. Para tal, teremos em conta as diferentes perspetivas e metodologias que orientam atualmente os estudos das religiões. Nessa sequência, tornar-se-á imperativo abordar o sistema religioso

---

<sup>13</sup> De ressaltar que certos oráculos são endereçados a Naqia, mãe de Assaradão. Todavia, em última análise, o seu conteúdo relaciona-se com as tribulações experienciadas por Assaradão.

<sup>14</sup> Cf. Martti Nissien, *op. cit.*, pp. 95-104.

<sup>15</sup> Vide Martti Nissinen, *op. cit.*, p. 76.

mesopotâmico e as suas principais linhas condutoras, desenvolvendo os principais canais de comunicação com o divino.

Num segundo momento, procuraremos discorrer sobre as principais características que marcaram o fenómeno profético e que, por conseguinte, influenciarão a própria ação dos agentes proféticos, recorrendo, para esse fim, à mais recente bibliografia sobre o assunto, nomeadamente os estudos de Durand (1998), Charpin (1998), Caramelo (2000), Nissinen (2003) e Stokl (2010).

Explanados os fundamentos teóricos, no segundo capítulo partiremos para a análise do nosso objeto de estudo. Examinaremos as diferentes categorias proféticas citadas nas fontes, analisando em pormenor as idiossincrasias que marcavam a sua ação – comparando também o quadro em torno dos profetas mariotas e dos seus homólogos assírios. Adicionalmente a estas considerações, abordaremos a intervenção de outros intervenientes (diga-se não-especialistas) no fenómeno profético. Neste capítulo, culminaremos a nossa análise com uma breve reflexão acerca da questão de género com que nos deparamos no profetismo.

Por fim, no terceiro capítulo, ocupar-nos-emos do nosso terceiro vetor analítico, isto é, o enquadramento destas figuras dentro da sociedade mesopotâmica. Atentando ao facto de lidarmos com arquivos reais, a nossa investigação cinge-se à esfera religiosa e à esfera política, uma vez que não nos chegaram testemunhos textuais, como referido acima, sobre a relação entre profetas e o habitante comum. Desse modo, focar-nos-emos especialmente na posição que estes indivíduos ocupavam dentro dos templos e na sua conexão com a esfera política, mais concretamente a sua relação com o rei, destinatário-mor das comunicações divinas. Dado as fontes se apresentam dúbias em vários aspetos, este capítulo pautar-se-á certamente pela conjugação da análise por nós efetuada das fontes com as hipóteses e conjeturas divulgadas ao longo dos anos pelos vários investigadores que, assim como nós, se interessaram por este tema.

Em suma, pretendemos com este trabalho oferecer ao leitor uma perspetiva renovada sobre os profetas na antiga Mesopotâmia, com um enfoque especial nos casos de Mari e do Império Neo-Assírio, na expectativa de contribuirmos para a discussão sobre esta temática. Assim sendo, a presente dissertação visa lançar um novo entendimento sobre estas figuras, ao tomá-las o ponto fulcral da mesma, procurando reavaliar o nosso

conhecimento sobre estes indivíduos e questionar/debater certas teses que têm dominado a historiografia.

## Capítulo 1 – A profecia na Mesopotâmia

### 1.1. O sistema religioso e o diálogo com o divino

Desde a sua alvorada que a Humanidade idealizou um plano complementar à sua própria existência, oferecendo respostas para fenómenos incompreensíveis ou mesmo um certo conforto para o absoluto caos que parece pautar o mundo. Falar sobre religião é uma tarefa não só hercúlea, como porventura inglória, uma vez que se trata de um fenómeno multifacetado. Embora o objetivo desta dissertação não seja de todo uma análise aprofundada sobre os fundamentos da religião, não deixa de ser pertinente definir o conceito de religião *per si*. Como Durkheim tão eloquentemente expôs na sua obra:

“(...) é preciso primeiro definir o que convém entender por religião, caso contrário correríamos o risco de chamar de religião um sistema de ideias e de práticas que nada teria de religioso, ou deixar de lado fatos religiosos sem perceber a sua verdadeira natureza.”<sup>16</sup>

O estudo da religião enquanto tema académico surge no séc. XIX, combinando diferentes perspetivas e métodos de outras disciplinas académicas. Todavia, cedo se revelou a dificuldade em se chegar a um consenso, no que concerne ao melhor método de estudo. Tal situação prende-se precisamente com a inabilidade de conciliar os métodos empregados por cada disciplina. Assim sendo, ao longo do tempo, foram avançadas propostas de definição da religião por diferentes investigadores.

Uma das primeiras definições partiu de Edward Burnett Taylor, que entendia que a religião partia do impacto que os fenómenos naturais tinham na psique humana<sup>17</sup>. A ele seguiu-se Émile Durkheim, com a sua obra *As formas elementares da vida religiosa* (1912). Na sua obra, Durkheim entende a religião como “(...) um sistema mais ou menos complexo de mitos, de dogmas, de ritos [e] de cerimónias”<sup>18</sup>, resultante de um processo cumulativo de saber e de experiências no longo tempo. Neste sentido, a religião atua como uma força de coesão social, instituindo normas de atuação da sociedade. É Durkheim quem apresenta, pela primeira vez, os conceitos de «profano» e «sagrado», os quais se

---

<sup>16</sup> Émile Durkheim, “Capítulo I”, *As formas elementares da vida religiosa*, São Paulo, Martins Fontes, 1996, p. 3.

<sup>17</sup> Vide Manuel Kaoê Rolim Rodrigues, “Eu sou Ashurbanípal, a criação dos grandes deuses” - a relação entre os poderes divino e político na Assíria (669-631 a.C.). Dissertação de Mestrado em História - Civilizações do Médio Oriente e Ásia Antiga, orientada por Isabel Gomes de Almeida, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2021, p. 25.

<sup>18</sup> Émile Durkheim, *op. cit.*, p. 18.

apresentam como opostos e rivais um do outro<sup>19</sup>. Bronislaw Malinowski (*Magia, Ciência e Religião*, 1948) também se dedicou a esta questão, no entanto a sua visão era fundamentalmente diferente. “Para si, a religião surgia como resposta natural aos anseios do indivíduo e dos seus desvios emocionais.”<sup>20</sup>. Ou seja, na visão de Malinowski, a principal função da religião resume-se à explicação de determinados fenómenos para os quais a sociedade, por falta de conhecimento tecnológico, ainda não compreende. “A sua visão insistia em que o objecto da mímica, repetição ou antecipação intrínseca à actividade ritualística serviriam como elementos de transformação do desejo e do desconhecido em ordem e em compreensão.”<sup>21</sup>.

Por seu turno, na sua obra *O sagrado e o profano* (1956), Mircea Eliade analisa o fenómeno religioso pela sua perspectiva simbólica. De acordo com Eliade, o sagrado apresenta-se invariavelmente como algo de extraordinário ao profano (sempre numa perspectiva de superioridade). Eliade categoriza esta revelação como hierofania, i. e., “(...) manifestação de algo de «ordem diferente» - de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objectos que fazem parte integrante do nosso mundo «natural», «profano»”<sup>22</sup>. Destarte, perante uma experiência numinosa<sup>23</sup>, o ser humano é impelido a agir com base no sentimento que tal manifestação lhe provoca, construindo para isso todo um sistema concetual – onde são incluídos rituais, dogmas, mitos, etc. Na mesma senda, estão os historiadores Jean Bottéro e Samuel Noah Kramer (*Lorsque les dieux faisaient les hommes*, 1993), comparando a hierofania e a experiência numinosa, que se pauta pela sua espontaneidade e irracionalidade<sup>24</sup>, com o amor – suscitando no indivíduo “(...) um profundo sentimento de devoção e proximidade para com o fenómeno que experiencia.”<sup>25</sup>. Assim como Eliade, Bottéro e Kramer assinalam igualmente a relação de superioridade que se estabelece entre o «sagrado» e o «profano»<sup>26</sup>.

Neste sentido, a principal característica do fenómeno religioso prende-se com a ligação da Humanidade ao Divino, a qual se assume como superior e transcendente.

---

<sup>19</sup> Cf. Émile Durkheim, *op. cit.*, p. 23.

<sup>20</sup> Manuel Kaoê Rolim Rodrigues, *op. cit.*, p. 25.

<sup>21</sup> Idem, *ibidem*, p. 25.

<sup>22</sup> Mircea Eliade, *O sagrado e o profano. A essência das religiões, Vida e Cultura*, nº 62, Lisboa, Edição «Livros do Brasil» Lisboa, 1999, p. 26.

<sup>23</sup> Uma experiência numinosa resume-se à revelação de um aspeto do poder divino, onde o ser humano se apercebe da sua nulidade e insignificância. Cf. Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 24.

<sup>24</sup> Vide Jean Bottéro e Samuel Noah Kramer, *op. cit.*, p. 56.

<sup>25</sup> Manuel Kaoê Rolim Rodrigues, *op. cit.*, p. 27.

<sup>26</sup> Vide Jean Bottéro e Samuel Noah Kramer, *op. cit.*, p. 56.

Enquanto sistema (cujo objetivo último é a conexão com o divino/sagrado), a religião encapsula em si padrões que pautam a relação entre o indivíduo e o sagrado – e, em última instância, as relações interpessoais -, por meio de crenças, práticas e símbolos. É importante frisar que o contexto cultural de cada sociedade interpreta um grande papel na função e percepção da religião por parte da mesma. Note-se a dicotomia que se verifica, por exemplo, nas sociedades atuais entre os designados Ocidente e Oriente<sup>27</sup>.

Uma vez explanadas as principais características do fenómeno religioso, cabe-nos agora partir para a análise daquele que é o nosso objeto de estudo: a Mesopotâmia e a sua religião.

Ora, o termo «Mesopotâmia», proveniente do grego antigo, significa «entre rios», referindo-se, portanto, ao território entre os rios Eufrates e Tigre; mais precisamente às Montanhas Tauros a norte, as Montanhas Zagros a leste e o deserto arábico e o Golfo Pérsico a sudoeste<sup>28</sup>. Como se pode verificar, a Mesopotâmia comporta em si uma considerável área geográfica, com um clima variável consoante o local. Também a nível político e social encontramos uma grande diversidade por conta dos vários grupos étnicos que povoaram a região no decorrer dos milénios, reclamando para si o seu espaço. No meio de tanta pluralidade, a religião assume-se como o principal fator agregador entre os diferentes grupos populacionais.

Assim sendo, «religião mesopotâmica» “(...) é certamente uma designação demasiado genérica para traduzir o carácter heterogéneo das suas práticas, das crenças e das concepções teológicas que a definem.”<sup>29</sup>. Retomando a ideia de Durkheim, ao falarmos de «religião mesopotâmica» devemos atentar nas crenças e práticas de cada grupo populacional que compõe o território, as quais apresentam as suas próprias particularidades ainda que possuam uma matriz comum. Contudo, e mais uma vez tendo em conta o objetivo desta dissertação, utilizaremos esta designação por forma a referirmo-nos ao seu todo e assim facilitar a nossa pesquisa.

À semelhança de outras religiões da Antiguidade, a religião mesopotâmica é de natureza politeísta, com um vasto panteão cuja nomenclatura de cada divindade pode ser

---

<sup>27</sup> Cf. José Pereira Coutinho, “Religião e outros conceitos”, *Sociologia - Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Vol. XXIV, Porto, Universidade do Porto, 2012, p. 176.

<sup>28</sup> Cf. Gweondolyn Leick, *Mesopotâmia. A Invenção Da Cidade*, Rio de Janeiro, Imago, 2003, p. 13.

<sup>29</sup> Francisco Caramelo, “A religião mesopotâmica: entre o relativo e o absoluto”, *Revista da Faculdade de Sociais e Humanas*, nº 19, Lisboa, Edições Colibri, 2007, p. 165.

diferente consoante a região e o dialeto. Por conseguinte, uma característica marcante da religião mesopotâmica é a ausência de um cânone. Estamos perante uma religião que não se encontra alicerçada a dogmas religiosos, apoiando-se antes num sincretismo entre diferentes expressões locais<sup>30</sup>. Tal situação deve-se ao sistema político que aí predominou durante o primeiro período histórico: a cidade-estado. Cada cidade-estado possui um certo nível de autonomia e independência, levando a que certas divindades sejam preteridas em relação a outras. Deste modo, muitas divindades começaram enquanto expressões locais, algumas adquirindo posteriormente, no decurso do II e I milénios a.C., um estatuto nacional ou transnacional<sup>31</sup>. De entre essas divindades, contam-se Innana-Ištar, Utu-Šamaš, Nanna-Sîn, An-Anu, Enlil-Ellil e Enki-Ea<sup>32</sup>.

Como anteriormente referido, a principal característica da religião prende-se com a ligação da Humanidade ao divino e a sua relação. No que toca à mesopotâmica, as divindades apresentam-se naturalmente como superiores, enquanto o ser humano ocupa a condição de servo. Tal hierarquia encontra-se justificada nos diferentes mitos, mais concretamente naqueles que relatam a criação do mundo e do ser humano (como seja *Enūma Eliš* e *Atra-Hasīs*). Nestas composições mitológicas, são relatados os primórdios do universo, quando os deuses se ocupavam de todas as tarefas necessárias para a sua manutenção. Cansados de trabalharem, os deuses criaram o ser humano para que este os substituísse e assim se pudessem dedicar a atividades mais prazerosas<sup>33</sup>. Portanto, as divindades ocupam-se do cosmos, ao passo que a Humanidade se ocupa da terra. Desta forma, o plano divino e o plano humano apresentam-se separados, não se misturando entre si.

Se, de acordo com a antropogonia mesopotâmica, o ser humano nada mais é que um servo das divindades, torna-se necessário a criação de um canal de comunicação entre a Humanidade e as divindades por onde sejam transmitidas as suas ordens e diretrizes. Afinal, estamos perante uma relação mestre-servo. Cabe então colocar a seguinte questão:

---

<sup>30</sup> Vide Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 165.

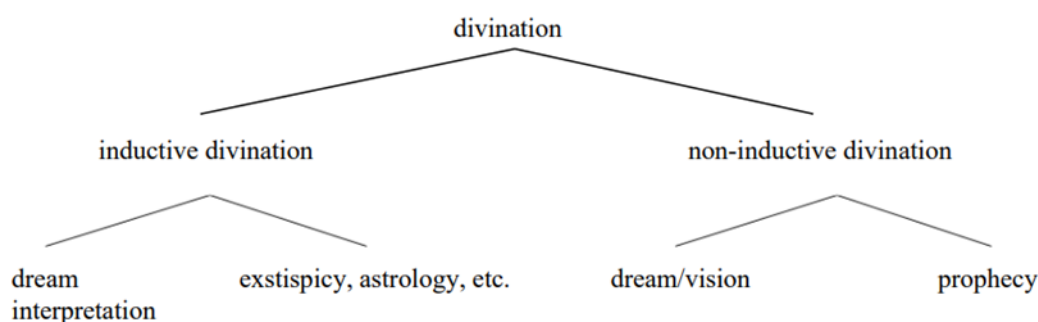
<sup>31</sup> Vide Mark Altweel e Andrea Squitieri, “The rise of shared and universal religions”, *Revolutionizing a World. From Small States to Universalism in the Pre-Islamic Near East*, Chicago, The University of Chicago Press, 2018, p. 240.

<sup>32</sup> Sobretudo nos períodos neo-assírio e neo-babilónico, divindades como Aššur e Marduk elevar-se-ão dentro do panteão, assumindo estatuto de divindades *nacionais*. Todavia, os restantes deuses não perdem a sua importância.

<sup>33</sup> Cf. Stephanie Dalley, *Myths from Mesopotamia. Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

De que forma se comunicam as divindades com o ser humano? Ora, é precisamente através da adivinhação que os dois planos dialogam.

Definimos adivinhação, num sentido genérico, como “(...) the practice of determining the hidden significance or cause of events, sometimes foretelling the future, by various natural, psychological, and other techniques.”<sup>34</sup>. Tal como a definição sugere, o termo «adivinhação» engloba vários métodos e técnicas que possuem como objetivo último discernir aquilo que é incognoscível ao ser humano – ou seja, todo o conhecimento ao qual apenas as divindades têm acesso<sup>35</sup>. Quando falamos de adivinhação na Mesopotâmia, contudo, há que atentar na existência de dois tipos: a adivinhação «indutiva» e a adivinhação «não-indutiva» (como aliás o demonstra a figura abaixo).



**Fig. 1.** Sistematização do fenômeno divinatório, in Violeta D’Aguiar, *Prophecy in service of the king. Ideology in the Neo-Assyrian Oracle Collections*, Lisboa, 2021, p. 6.

A diferença entre os dois tipos de adivinhação reside sobretudo na forma como o conhecimento supra-humano é obtido. Por um lado, podemos falar de adivinhação «indutiva» (também denominada como adivinhação «técnica»), a qual se apresenta como “(...) uma avaliação de carácter dedutivo de signos determinados pelos deuses (...)”<sup>36</sup>. Nesse sentido, a adivinhação «indutiva» implica uma grande formação técnica e especializada, uma vez que o adivinho deve interpretar e decodificar os signos que se encontram inscritos nas entranhas de um animal, nas estrelas, ou mesmo em objetos

<sup>34</sup> Robert Andrew Gilbert e George Kerlin Park, “Divination”, *Encyclopedia Britannica*, 2 de fevereiro de 2024.

<sup>35</sup> Cf. Martti Nissinen, *op. cit.*, pp. 10-11.

<sup>36</sup> Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 299.

físicos, da forma mais objetiva possível<sup>37</sup>. Por outro, podemos referir-nos à adivinhação «não-indutiva» (igualmente denominada como adivinhação «inspirada»), a qual se resume a sonhos, visões e profecia<sup>38</sup>; i.e., a revelação da vontade divina, mediada por um agente humano – neste caso, conhecido como profeta.

Ora, a adivinhação «não-indutiva» traz-nos ao tema desta dissertação: o fenómeno profético. Se pesquisarmos a palavra profecia no dicionário, invariavelmente ser-nos-á apresentada a seguinte definição: “predição do futuro”<sup>39</sup>. Esta preocupação pelo futuro é um aspeto comum que perpassa todas as sociedades humanas. A visão que predomina na nossa sociedade (dita ocidental) tem por base a tradição judaico-cristã, onde a profecia surge como um presságio/augúrio em momentos de disrupção<sup>40</sup>. Mas esta lógica não se aplica quando analisamos o fenómeno nas sociedades antigas. Na Antiguidade (assim como hoje), a condição humana é sinónimo de fragilidade, pelo que o desconhecido se afigura como assustador e inquietante. Nesse sentido, o ser humano é impelido a procurar meios de descortinar esse desconhecido que tanto o inquieta, a fim de encontrar respostas para as aflições que o assolam no momento ou para se precaver contra situações possivelmente desagradáveis. Assim, a profecia surge enquanto modo de descortinar aquilo que é desconhecido, permitindo dessa forma o normal desenrolar dos acontecimentos. É importante ressaltar que, embora o fenómeno profético seja algo comum nas sociedades humanas, este reveste-se de particularidades inerentes a cada cultura. Destarte, atentemos nas particularidades que pautam o fenómeno profético na Antiga Mesopotâmia.

O ponto fulcral do profetismo assenta no diálogo entre a divindade e o agente humano, o qual assume um carácter um tanto íntimo “(...) que não anda longe da comunhão que aproxima deus e o seu devoto.”<sup>41</sup>. De acordo com Nissinen, este diálogo apresenta quatro componentes básicas: “(1) The sender of the message, believed to be a superhuman agent; (2) The actual message and its verbal or symbolic performance; (3) The prophet, that is, the diviner who mediates the divine message; and (4) The human recipient(s) of the divine message.”<sup>42</sup>. Nissinen ressalta ainda que o profetismo não deixa

---

<sup>37</sup> Vide Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 298.

<sup>38</sup> Vide Martti Nissinen, *op. cit.*, p. 15.

<sup>39</sup> Dicionário Priberam, “Profecia”, 27 de fevereiro de 2024.

<sup>40</sup> Vide Francisco Caramelo, “Algumas reflexões teóricas sobre o profetismo”, *Lusitania Sacra*, 2ª Série, tomo 13-14, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa - Universidade Católica Portuguesa, p. 626.

<sup>41</sup> *Idem*, *op. cit.*, p. 10.

<sup>42</sup> Martti Nissinen, *op. cit.*, p. 21.

de ser uma forma de comunicação social, pelo que o diálogo não ocorre exclusivamente da divindade para o ser humano, podendo ocorrer o seu inverso, ou seja, do ser humano para divindade<sup>43</sup>. Este ponto será explorado mais à frente com maior detalhe.

No entanto, deixamos antever que a comunicação entre os dois planos, por norma, é iniciada pelas próprias divindades. Nesta senda, a profecia apresenta-se como um meio de comunicação direta com o divino, contornando “[todo] o carácter ritualizado, sistemático e hermético do culto.”<sup>44</sup>. Atendendo ao facto de que as divindades são seres caprichosos, apenas revelando os seus desígnios quando julgam necessário, o teor das profecias tende a circunscrever-se à conjuntura, “[sendo] o mais frequente (...) a alusão [a] acontecimentos contemporâneos da produção profética, ainda que, por vezes, se possa observar também a elaboração sobre um tempo de alcance médio (...)”<sup>45</sup>.

À primeira vista, os dois tipos de adivinhação que acima destacámos aparentam ser antagónicos, todavia verificamos que essa suposição não traduz a realidade. Ainda que a adivinhação «indutiva» e a «não-indutiva» empreguem métodos e técnicas diferentes, as duas complementam-se no plano fenomenológico, pois ambas visam providenciar uma resposta para a aflição do ser humano com o incognoscível.

---

<sup>43</sup> Vide Martti Nissinen, *op. cit.*, p. 22.

<sup>44</sup> Francisco Caramelo, *art. cit.*, p. 627.

<sup>45</sup> *Idem*, *op. cit.*, p. 300

## 1.2. Formas de comunicação entre o profeta e a divindade

Existem diversas formas de um indivíduo se comunicar com outro; seja por gestos, por escrito ou mesmo verbalizando, estabelece-se sempre um fluxo de informação. A mesma lógica aplica-se às divindades na antiga Mesopotâmia. Como foi referido no capítulo anterior, o profetismo apresenta-se como uma forma de comunicação direta entre a divindade e o ser humano, neste caso em particular o profeta, seu agente escolhido para o efeito. Portanto, esta ligação entre os dois interlocutores pode ser feita de várias formas. Entre elas, estão a profecia espontânea e a profecia induzida ou provocada.

Ora, a questão da profecia espontânea e da profecia induzida afigura-se como complicada, passando imediatamente pela dificuldade em definir parâmetros para uma e para outra. Teoricamente, poderemos definir a primeira uma forma de comunicação onde “(...) o sujeito recebe espontaneamente a comunicação divina, sem que, por conseguinte, tenha desenvolvido, pelo menos aparentemente, qualquer iniciativa.”<sup>46</sup>. Aliás, Caramelo denomina este tipo de comunicação como profecia passiva, aludindo precisamente à aparente inação do recetor (o profeta) no fluxo de informação. Já a profecia induzida ou provocada “(...) consiste no recurso à ingestão de uma substância líquida, (...) suscitando, desse modo, um outro nível de consciência que se caracteriza pelo contacto e pela comunicação com o divino.”<sup>47</sup>. Ou seja, neste caso o profeta toma a iniciativa – geralmente, instigado por terceiros – em contactar as divindades. Contudo, a teoria nem sempre corresponde à realidade.

Ao analisarmos os dois *corpora* deparamo-nos com uma questão crucial para o nosso entendimento do processo através do qual se formam as profecias: o transe. Entendemos por transe a alteração da consciência do indivíduo, podendo este ser autoinduzido ou com recurso a substâncias normalmente de cariz alucinogénio – o que se traduz, em última análise, na existência de vários níveis de transe. Na nossa análise das fontes, defrontámo-nos com vários exemplos que realçam o papel do transe enquanto condição necessária para a comunicação com o divino. Veja-se os casos de *AEM 213* e de *AEM 222*, onde se encontra expressamente escrito que os dois agentes proféticos mencionados entraram em transe (em ambas as cartas não é nunca mencionado a forma como alcançaram tal estado), tendo proferido de seguida as palavras divinas. Ora, atendendo ao facto de o transe ser

---

<sup>46</sup> Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 301.

<sup>47</sup> Idem, *ibidem*, p. 301.

condição necessária à atividade profética, surgem certas dúvidas quanto às verdadeiras diferenças entre a profecia espontânea e a profecia induzida. Afinal, se ambas se socorrem do transe como ferramenta para entabular um diálogo com as divindades, como seremos então capazes de distinguir uma modalidade da outra? Naturalmente, a resposta a essa pergunta jamais será simples, pois as fontes mostram-se ariscas nesses detalhes.

Na realidade, as cartas cujo conteúdo profético poderíamos classificar de «profecia espontânea» omitem as condições em que o transe é originado, ao passo que as cartas classificadas pelos historiadores como «profecia induzida» oferecem mais detalhes sobre as condições em que este é originado. Tal desequilíbrio de informações prende-se, porventura, com o facto de a «profecia induzida» afigurar-se, por norma, como um questionário, encetado por terceiros e servindo-se do profeta como veículo de comunicação com o divino. Embora a comunicação divina se faça dos deuses para a Humanidade, por vezes verifica-se a inversão deste fluxo de comunicação. Neste sentido, o profeta pode ser procurado e consultado por outros indivíduos, os quais possuem questões prementes e necessitam de uma resposta imediata por parte das divindades. Nessas situações, procede-se então a um ritual de purificação do agente profético, de modo a prepará-lo para o interrogatório (interrogatório esse que era instigado, por exemplo, pela “[...] ingestão de substâncias líquidas ou pela precipitação do sono (...).”<sup>48</sup>). O não cumprimento rigoroso do ritual resultava na desacreditação do processo e, por conseguinte, na não aceitação dos resultados. Exemplo disso é a carta *SAA 10 179*, onde Kudurru, um arúspice, assevera ao rei que o oráculo por ele produzido não passa de uma fraude, uma vez que não foram cumpridos todos os rituais preliminares e propedêuticos<sup>49</sup>. Para além disso, é posta ainda a questão da manipulação do próprio interrogatório.

Efetivamente, existia a possibilidade de manipulação do interrogatório. Numa das missivas trocadas entre Šibtu e Zimrī-Līm (*AEM 207*), esta assegura o monarca de que não houve qualquer manipulação do interrogatório da sua parte. Possivelmente, com o intuito de evitar a sua manipulação, estas consultas seriam realizadas em espaços reservados, como o templo – local privilegiado para a atividade profética – ou mesmo o

---

<sup>48</sup> Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 324.

<sup>49</sup> *ORAAC*, <http://oracc.org/saao/P237270/> (consultado a 7 de maio de 2024).

próprio palácio<sup>50</sup>. Assim, “Competia ao sujeito que interrogava fazer falar o objecto, fazer-lhe as perguntas adequadas que permitissem encontrar respostas.”<sup>51</sup>.

Entretanto, a profecia propriamente dita não é a única forma de comunicação com divino (como aliás o demonstra a fig. 1). A par da profecia *per si*, encontramos igualmente os sonhos e as visões como formas de comunicação com as divindades. Como sabemos, no mundo antigo os sonhos eram encarados como mensagens provenientes das divindades. Na Mesopotâmia, concretamente, estes dividem-se em três categorias: “(...) dreams as revelations of the deity which may or may not require interpretation; dreams which reflect, symptomatically, the state of mind, the spiritual and bodily "health" of the dreamer, which are only mentioned but never recorded, and, thirdly, mantic dreams in which forthcoming events are prognosticated.”<sup>52</sup>. Destarte, cada categoria apresenta as suas próprias convenções referentes ao estilo de escrita, ao seu registo e conseqüente preservação<sup>53</sup>. Descrições de sonhos que não seguissem as normas estabelecidas seriam classificados como detendo uma índole nefasta<sup>54</sup>.

O relato das experiências oníricas inicia-se invariavelmente com a expressão *ina šuttīya* («no meu sonho»). “Esta fórmula típica de introdução distingue, normalmente, o discurso do autor da carta do relato que o sujeito do sonho faz na primeira pessoa.”<sup>55</sup>. Oppenheim defende que essa fórmula introdutória tem como função assinalar que o indivíduo está profundamente adormecido e, portanto, que se trata realmente de um sonho<sup>56</sup>. Após a fórmula introdutória, procede-se à descrição do espaço que rodeia o indivíduo<sup>57</sup> e outros detalhes que possam ser considerados importantes, seguindo-se depois o relato do conteúdo profético propriamente dito e, a finalizar, quase sem exceções, a descrição da reação do indivíduo ao ouvir a mensagem. Como se pode constatar, os sonhos contêm uma complexidade narrativa variável, por vezes apresentando diretamente a mensagem profética sem mais rodeios; por outras, descrevendo cenas altamente

---

<sup>50</sup> Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 331.

<sup>51</sup> Idem, *ibidem*, p. 334.

<sup>52</sup> A. L. Oppenheim, “The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East. With a Translation of an Assyrian Dream-Book”, *Transactions of the American Philosophical Society*, vol. 46, n. 3, Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 1956, p. 184.

<sup>53</sup> Vide Idem, *ibidem*, p. 184.

<sup>54</sup> Vide Idem, *ibidem*, p. 185.

<sup>55</sup> Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 304.

<sup>56</sup> A. L. Oppenheim, *op. cit.*, p. 187.

<sup>57</sup> No que toca ao espaço, o templo afigura-se como cenário privilegiado nos sonhos, a par dos batentes de certos locais, como Mari.

pormenorizadas, com maior ou menor intensidade sensorial<sup>58</sup>. Exemplos disso, são a carta *AEM 228*, a qual relata a derrota do Elam pelo exército de Zimrī-Līm e a carta *AEM 236*, onde se faz alusão a cânticos, introduzindo, dessa forma, o elemento musical no sonho.

“In short, the dream world was only a possibility, a modality and a moment of life, a mysterious pursuit. In special circumstances (that seem not to have been further analyzed) it was a part of conscious life, with a felt difference, but without the slightest opposition between the dream world and conscious life. That is why this dream life could be integrated in the divinatory system along with conscious life.”<sup>59</sup>

Os sonhos diferem das visões e da profecia propriamente dita na medida em que se configura a possibilidade de participação ativa do sujeito na cena experienciada e a sua interpelação das divindades. Isto é, “(...) ainda que se pudesse afirmar que o sujeito do sonho é sempre participante, na medida em que ele testemunha o discurso divino ou a acção que se desenrola, reconhecemos a participação do sujeito apenas quando ele se torna personagem, quando ele deixa de ser um mero observador ou espectador para passar a ser um interveniente na acção.”<sup>60</sup>. É o caso das cartas *AEM 232* e *233*, onde ambos os sujeitos dialogam com os deuses, respondendo às suas perguntas.

Este tipo de comunicação reveste-se ainda de uma outra particularidade – a sua iteração. A iteração dos sonhos (por outras palavras, a sua repetição) nada mais é que o reiterar da mensagem divina. Atente-se que esta iteração nem sempre corresponde à reprodução integral do conteúdo do sonho, mas antes à repetição do fenómeno observado. Aquando do seu despertar, o indivíduo faz o exercício de relacionar um sonho com outro semelhante, interpretando-os da mesma forma<sup>61</sup>. Exemplo disso é a carta que Addu-dûrī, rainha-mãe, envia a Zimrī-Līm (*AEM 237*), a propósito de um sonho que teve, cujo conteúdo se assemelha a outros sonhos que havia tido anteriormente aquando a deposição de Yahdun-Līm. À semelhança da profecia, os sonhos também poderiam ser provocados, embora o seu processo nos seja desconhecido<sup>62</sup>.

---

<sup>58</sup> Vide Francisco Caramelo, *op. cit.*, pp. 305-306.

<sup>59</sup> Jean Bottéro, *Mesopotamia. Writing, Reasoning, and the Gods*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992, p. 109.

<sup>60</sup> Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 307.

<sup>61</sup> Vide Idem, *ibidem*, pp. 305-306.

<sup>62</sup> Vide Idem, *ibidem*, p. 304.

No que toca às visões, estas apresentam um escopo mais restrito. De acordo com o dicionário, uma visão significa “uma imagem que se julga ver em sonhos” ou uma “aparição fantástica; ilusão do espírito”<sup>63</sup>. Neste sentido, as visões reduzem-se à “(...) observação não participada e a descrição da cena divina.”<sup>64</sup>. Mesmo no campo onírico, deparamo-nos mais uma vez com a dificuldade em estabelecer limites concretos entre uma forma de comunicação e outra, dado que ambas se mesclam, tornando-se quase indistinguíveis.

Um aspeto que perpassa o campo onírico é a apresentação do discurso divino. Por oposição à profecia - que apresenta um discurso divino como uma sentença, sem espaço para outras interpretações -, tanto nos sonhos como nas visões o discurso divino afigura-se fluído e aberto<sup>65</sup>, auferindo margem aos seus interlocutores para interpretar a mensagem aí contida.

Tal como se pôde verificar, é difícil estabelecer uma regra concreta no que toca às diferentes formas de comunicação com o divino, uma vez que as próprias fontes são ambíguas nesse quesito. Observe-se que o profetismo é um fenómeno iminente oral, em que a componente escrita surge como um complemento e cujo objetivo principal prende-se com o ato de informar o seu principal destinatário, dado que, na grande maioria dos casos, a profecia seria proferida sem a presença do seu interlocutor<sup>66</sup>. Posto isto, devemos considerar a hipótese de ocorrer uma filtração da informação por parte do autor da carta/relatório, o qual partilha somente a informação que considerar mais pertinente. Sasson vai mais longe nesta problemática, avançando com a tese de que as cartas proféticas, sobretudo as de Mari, de nada nos servem para o estudo do fenómeno profético. Pelo contrário, estas apenas nos podem revelar aspetos acerca das intenções dos seus autores<sup>67</sup>.

---

<sup>63</sup> Porto Editora, “Visão”, *Dicionário infopédia de Língua Portuguesa*. Disponível em <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/vis%C3%A3o> (consultado a 15 de junho de 2024).

<sup>64</sup> Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 302.

<sup>65</sup> Ainda que o discurso divino possua essas características, é de notar a manutenção da relação de superioridade de um interlocutor face ao outro.

<sup>66</sup> Vide Martti Nissinen, *op. cit.*, p. 52.

<sup>67</sup> Cf. Jack M. Sasson, “The posting of letters with divine messages”, *Mémoires de NABU n°3. Florilegium marianum II. Recueil d'études à la mémoire de Maurice Birot*. Edição de Dominique Charpin e Jean-Marie Durand, Paris, SEPOA, 1994, pp. 299-316.

## Capítulo 2 – A figura do profeta

Após definir o que é o profetismo e quais os seus contornos, devemos agora voltar a nossa atenção para aquela que é a figura essencial deste fenómeno e tema central desta dissertação: o profeta. Ora, a imagem coletiva que prevalece desta personagem advém, sobretudo, da Bíblia<sup>68</sup>. De facto, o nosso imaginário popular encontra-se povoado por imagens hollywoodescas de profetas prevendo um futuro, quase sempre apocalíptico, anunciando tais revelações divinas a toda a população de forma bastante dramática<sup>69</sup>. Ainda que existam instantes dignos de Hollywood<sup>70</sup>, a realidade mesopotâmica apresenta uma configuração diferente da bíblica (ainda que não totalmente díspar).

Na Terra entre os Rios, os profetas dividem-se em várias categorias, assim como os adivinhos. Ao passo que os adivinhos se especializam numa determinada disciplina – como seja, a astrologia ou a interpretação de sonhos -, tal não acontece com os profetas. Por se tratar de adivinhação «não-indutiva», o profetismo não requer uma formação académica especializada, visto que, em teoria, os profetas são acometidos pela inspiração divina. Para além disso, as divindades são seres tão ou mais caprichosos que os humanos e, portanto, estas socorrem-se das várias formas de comunicação à sua disposição consoante a sua vontade. Destarte, não é possível a especialização em um único tipo de comunicação, como seja a profecia, o sonho ou as visões. Por conseguinte, o diferencial entre cada tipo de profeta resume-se à sua forma de atuação e de abordagem ante a mensagem divina. No fundo, ao seu *modus operandi*. Todavia, a realidade não é linear e as fontes dão-nos conta de ocorrências onde se constata a sobreposição de duas abordagens ou o recurso a um *modus operandi* distinto do usual.

Outra distinção que se traça entre profetas e adivinhos é a participação de mulheres no fenómeno. Embora as fontes comprovem a existência de mulheres adivinhas, os seus números não são tão expressivos quando comparados com os das profetisas. De acordo com uma vasta panóplia de autores, a sua participação parece ser possível devido precisamente à carência de uma formação académica especializada. Por ser um tópico algo complexo (e demandar dados concretos), deixá-lo-emos de parte por agora, de modo

---

<sup>68</sup> As instituições proféticas da Grécia Antiga também povoam o imaginário popular, por conta de pinturas, livros, séries televisivas, entre outros produtos artísticos. No entanto, a sua popularidade é menor quando comparada com os profetas bíblicos.

<sup>69</sup> Para mais informações sobre os profetas bíblicos, cf. José Luis Sicre Díaz, *Profetismo em Israel. O profeta, os profetas, a mensagem*, Petrópolis, Vozes, 1996.

<sup>70</sup> Note-se que o profetismo é um fenómeno de carácter público. Vide Martti Nissinen, *op. cit.*, p. 21.

a concentrarmo-nos primeiramente nas categorias de profetas mencionadas nas fontes e as problemáticas a elas inerentes. Exploraremos este tópico mais à frente neste mesmo capítulo.

Os dois *corpora* dão-nos conta de bastantes categorias de profetas, demonstrando ainda a sua evolução ao longo do tempo. Dos dois, é o *corpus* mariota que atesta uma maior variedade nas diferentes tipologias de profetas. Por contraste, o *corpus* assírio uniformiza-os, designando-os/as sob um único termo – *raggimu* e a sua congénere feminina, *raggintu*. Atendendo ao facto de a religião mesopotâmica ser de índole politeísta, cada agente profético estaria consagrado a uma divindade em particular, atuando em seu nome<sup>71</sup> - estando ainda associado a um templo em específico. Passemos doravante à análise de cada tipo.

## 2.1. As diferentes categorias de profetas

### 2.1.1. *Āpilum/Āpiltum*

*Āpilum* (e a sua congénere feminina *āpiltum*) é uma categoria profética atestada no *corpus* mariota. Se procurarmos a palavra num dicionário de língua acádica, deparar-nos-emos com a seguinte definição: “answerer”<sup>72</sup>. Traduzido para português, será o “respondente”. A palavra provém do verbo *apālum*, cujo possível significado será precisamente “responder”<sup>73</sup>. Tendo conhecimento do seu significado, coloca-se uma dúvida: qual a origem desse termo? Na sua Tese de Doutoramento, Francisco Caramelo avança com a seguinte hipótese:

“(…). Por outro lado, a designação de respondente talvez constituísse um vestígio remoto de um carácter mais ritual da sua intervenção, mais circunscrito a certos contextos de índole litúrgica e ritual, em que o profeta responderia aos apelos e às encomendas geradas nesse ambiente cultural do templo.”<sup>74</sup>

Portanto, a designação «respondente» poderá corresponder a um vestígio dos primórdios da institucionalização do próprio fenómeno profético. Nesse sentido, quais as

---

<sup>71</sup> De notar, porém, que um profeta, por exemplo, associado ao deus Šamaš poderia agir em nome de outra divindade, se a situação assim o exigisse. Contudo, tal tipo de ocorrência é bastante raro.

<sup>72</sup> *CDA*, p. 20.

<sup>73</sup> *CDA*, p. 19.

<sup>74</sup> Francisco Caramelo, *op. cit.*, pp. 314-315.

características do seu *modus operandi*? Do *corpus* profético mariota, apenas treze cartas mencionam o *āpilum* e a sua congénere *āpiltum*<sup>75</sup>. Pelo que podemos descortinar das informações patentes nestas cartas, este agente profético demonstra uma atitude algo aperfeiçoada no momento de transmissão da mensagem divina. Em celebrações ritualísticas (como seja, sacrifícios), as cartas referem que o/a *āpilum/āpiltum* “levantou-se e disse assim”<sup>76</sup>.

Ora, tal parece sugerir que estas figuras alcançam um nível de transe de contornos leves, não lhes retirando completamente as suas capacidades cognitivas – posto que aparentam estar cientes do que se passa em seu redor. Logo, a sua atuação é comedida, sem grandes aparatos, restringindo-se somente à transmissão da mensagem divina *per si*. No fundo, um instrumento cuja única função é transmitir a resposta das divindades, a qual se afigura, frequentemente, como uma ordem (em raros casos, poderá ser interpretada como uma sugestão, abrindo espaço para várias interpretações). Deste modo, estes agentes proféticos empregam um discurso que podemos classificar como polido e, de certa forma, lírico, já que, por vezes, se socorrem de metáforas de valor literário<sup>77</sup>.

Outra característica que marca o/a *āpilum/āpiltum* é a liberdade de ação que lhes é conferida. *AEM* 199 conta-nos o caso de Lupahum, um *āpilum* de Dagan<sup>78</sup>, a quem Zimrī-Līm incumbiu a tarefa de verificar a veracidade de um oráculo proferido em Sagarātum. Para a cumprir, Lupahum teve de se deslocar de Tuṭṭul até Terqa<sup>79</sup>. Como se

---

<sup>75</sup> *AEM* 194, 195, 199, 204, 208, 209, 218, 223, 371, *RA* 78, *M.A.R.I.* 7, A. 3760 e *ARM* 26 223.

<sup>76</sup> *AEM* 195, 204, 209 e 218.

<sup>77</sup> Vide Jean-Marie Durand, “Les «Déclarations prophétiques» dans les lettres de Mari”, *Prophéties et Oracles I: Dans le Proche-Orient Ancien*, Jésus Asurmendi et al., Paris, Service Biblique Évangile et Vie – Éditions du Cerf, 1994, p. 18.

<sup>78</sup> Dagan (Dagon no hebraico) é uma divindade semita ocidental, cujo culto se espalhou por toda a Mesopotâmia. Desconhece-se o significado etimológico preciso do seu nome, embora a hipótese mais aceite entre os historiadores esteja relacionada com os idiomas hebraico e ugarítico. Nestes idiomas, *dagan* é uma palavra comumente usada para designar «grão», associando, portanto, a divindade à agricultura. Na região do Médio Eufrates (onde se situava o reino de Mari), Dagan era visto como uma das várias manifestações do Deus do Tempo – principalmente em Mari, onde ocupava um lugar cimeiro no seu panteão. Por se tratar de uma divindade imensamente popular, inúmeras tradições mitológicas incorporam a mesma no seu panteão, atribuindo-lhe características diferentes. Por conta disso, Dagan apresenta-se como uma divindade multifacetada e complexa. No entanto, apesar das diferenças que pautam cada tradição mitológica, é de notar que a maioria outorga dimensões ctónicas a esta divindade. Inclusive, um dos seus templos em Mari, localizado na cidade de Terqa, denominava-se de *E-kisiga* - «A Casa das Oferendas Funerárias». Cf. Gwendolyn Leick, *A dictionary of ancient near eastern mythology*, New York, Routledge, 2003, p. 29; Jeremy Black e Anthony Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*. Ilustrações de Tessa Rickards, Londres, The British Museum Press, 1992, p. 56.

<sup>79</sup> O reino de Mari encontrava-se dividido em quatro distritos administrativos: o de Sagarātum, que se situava no Norte; o de Terqa, que se localiza logo abaixo desse; o de Mari, onde se localizava a capital homónima e compunha o centro do reino; e o de Qattunam, no sul. Ora, a cidade de Tuṭṭul situava-se no



Ainda que *AEM* 199 se configure como um caso especial, outras cartas pintam um quadro semelhante. Nelas constatamos que estes agentes tomam a iniciativa de se dirigir à figura de poder mais próxima a fim de relatarem o oráculo enviado pelas divindades, rececionado, possivelmente, escassos momentos antes. Por exemplo, *AEM* 414 menciona que Atamrun, *āpilum* de Šamaš<sup>80</sup>, dirigiu-se a Yasīm-El – autor da carta -, solicitando um escriba competente para escrever a mensagem endereçada pela divindade a Zimrī-Līm (*AEM* 194).

Outro exemplo é *AEM* 208. Nesta carta, a rainha Šibtu relata que Qišti-Dīrītum se acercou do palácio real para entregar uma mensagem. Portanto, nem mesmo o próprio palácio real estaria interdito a estes profetas. Porém, curiosamente, estas figuras nunca chegam a adentrar-se no espaço (seja este o palácio do governador, seja o palácio real), permanecendo junto à porta. Por um lado, os palácios mesopotâmicos encontravam-se divididos em duas partes: *bābānu*, a parte pública, que se localizava junto à entrada; e *bītānu*, a parte privada, reservada para os habitantes do palácio e os trabalhadores<sup>81</sup>. Logo, os profetas só teriam acesso a *bābānu*, ou seja, a parte pública. Por outro lado, em Mari, a porta é um elemento arquitetónico pejado de simbolismo. Nessa mesma carta (*AEM* 208), a porta do palácio real surge enquanto sinónimo “(...) da essência e da origem divina da monarquia local.”<sup>82</sup>. Nessa senda, a porta seria vista como um elemento sagrado que protegia e resguardava os seus moradores – o rei e a família real.

Outra situação semelhante é a que encontramos em *M.A.R.I.* 7. Nesta carta, Nūr-Sīn informa que “Abīya, respondente de Addu<sup>83</sup>, senhor de Alepo, veio ao meu encontro

---

<sup>80</sup> Conhecido na Suméria como Utu e, posteriormente, como Šamaš, aquando a disseminação do acádio enquanto língua franca. Tratava-se de uma divindade solar, representando a luz brilhante e o calor emanados pelo astro-rei. Na tradição suméria, a divindade não parecia ocupar um lugar proeminente no panteão, limitando-se unicamente ao seu ciclo diário pela abóbada celeste. Contudo, a sua forma acádica torna-se mais proeminente – ainda que não ocupe um lugar central -, passando a estar associada à justiça e à verdade (a Estela de Hammurabi afigura-se como um exemplo primevo desta evolução). Neste sentido, Šamaš adquire um aspeto guerreiro na sua personalidade, demonstrando igualmente um certo interesse na Humanidade. Cf. Gwendolyn Leick, *op. cit.*, pp. 147-148; Jeremy Black e Anthony Green, *op. cit.*, pp. 182-184.

<sup>81</sup> Cf. Stefano Anastasio, *COSTRUIRE TRA I DUE FIUMI. INTRODUZIONE ALL'EDILIZIA IN MESOPOTAMIA TRA NEOLITICO ED ETÀ DEL FERRO*, *Milleni – Studi Di Archeologia Preistorica*, nº 8, Florença, Museo e Istituto Fiorentino Di Preistorica «Paolo Graciosi», 2011, pp. 99-100. Estas designações são utilizadas sobretudo no Iº milénio a.C., contudo a mesma lógica se aplica para o IIº milénio.

<sup>82</sup> Francisco Caramelo, *op. cit.*, pp. 81-82.

<sup>83</sup> Addu é um dos vários nomes pelos quais a divindade era conhecida na Mesopotâmia, sendo Adad a forma mais popular do seu nome em acádio Na Suméria (conhecido como Iškur), a divindade era associada ao tempo atmosférico, representando as tempestades. Durante o período do Império Acádico, a divindade passa a incorporar os aspetos mais benéficos das chuvas, como, por exemplo, a irrigação dos campos agrícolas. No segundo milénio a.C., Adad (ou Addu) é elevado ao estatuto de divindade patrona da cidade de Alepo. Noutras áreas do Levante, a divindade funde-se com outros deuses da tempestade como Baal e

(...).”<sup>84</sup>. Todas estas cartas mencionadas expõem situações relativamente controladas e discretas, onde os agentes proféticos simplesmente se apresentam diante de uma figura de poder, normalmente local, solicitando a sua atenção. No entanto, o profetismo possui igualmente uma componente pública, onde os profetas apresentam toda uma *performance* (muitas vezes, podendo atingir proporções de um verdadeiro “espetáculo público”). Embora tal seja uma característica preponderante do/a *muhhūm/muhhūtum* (categoria que veremos de seguida), também os «respondentes» desenvolvem, em certos casos, a sua própria *performance*.

Um desses casos é o relatado na carta *AEM 371*. Nela, Yarīm-Addu, representante de Zimrī-Līm na corte de Hammu-rabi da Babilónia, relata ao rei um incidente com um *āpilum* de Marduk<sup>85</sup>, em que este se acercou da porta do palácio e começou a clamar um oráculo. Por conseguinte, a *performance* de um *āpilum* ou de uma *āpiltum* engloba todas as características que temos vindo a destrinçar: o clamar de uma maneira articulada, como se de uma resposta proveniente das próprias divindades se tratasse (neste caso em particular, versando sobre as ações de Hammu-rabi da Babilónia); e uma linguagem corporal dentro dos parâmetros aceitáveis da sociedade, i.e., a apresentação de um comportamento relativamente normal.

Todos os exemplos citados demonstram que tanto o *āpilum* quanto a *āpiltum* poderiam entrar e sair do templo e deslocar-se dentro da cidade com uma certa liberdade, bem como aproximarem-se facilmente dos centros de poder como o palácio real ou o palácio do governador. Consequentemente, ao analisar cada situação, algumas dúvidas

---

Dagan, tendo sido uma divindade extremamente importante na Assíria; ao ponto de alguns reis e outros indivíduos o incorporarem no seu nome. O deus era invocado como testemunha em várias maldições que figuram em documentos de cariz oficial, bem como documentos de natureza mais privada. Cf. Gwendolyn Leick, *op. cit.*, pp. 1-2; Jeremy Black e Anthony Green, *op. cit.*, pp. 110-111.

<sup>84</sup> Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 132.

<sup>85</sup> Conhecido desde o Período Dinástico Inicial (2900 – 2334 a.C.), Marduk é atestado como divindade patrona da cidade da Babilónia desde a Terceira Dinastia de Ur (2112 – 2004 a.C.). A sua ascensão enquanto divindade de carácter nacional encontra-se intrinsecamente ligada com a própria ascensão política da Babilónia, de cidade-estado para um império. É durante o Período Cassita (c. 1531 – c. 1155 a.C.) que o seu culto alcança um estado de grande popularidade, expandindo-se pela Terra Entre os Rios. Nesta senda, Marduk passa a ser encarado como uma divindade protetora da Humanidade, juntando-se a Enki-Ea (o qual é apresentado como seu pai) e a Šamaš. Devido à sua evolução até atingir o patamar de divindade nacional, a divindade irá absorver várias outras divindades menos conhecidas, culminando numa tal complexidade que, atualmente, os historiadores experienciam uma certa dificuldade em discernir os seus principais traços. Assim, Marduk é um deus multifacetado, tendo a seu cargo a justiça, a compaixão, a sabedoria, as artes mágicas, entre outros. Segundo as tradições mitológicas, a sua esposa é Saparnitum, o seu filho Nabū (deus da escrita) e Ištar seria a sua irmã. O seu animal é Mušhuššu, um compósito entre cobra e dragão, e o seu símbolo o *marru*, um emblema em forma de seta. O seu principal templo era o Esagil e a zigurate Etemenanki. Cf. Gwendolyn Leick, *op. cit.*, pp. 115-116; Jeremy Black e Anthony Green, *op. cit.*, pp. 128-129.

são levantadas quanto à natureza e limites desta suposta liberdade de ação. Em cada uma das cartas, o profeta tem como tarefa relatar o oráculo. Mesmo em *AEM* 199, Lupahum possui a missão de verificar um oráculo. Em todos os casos descritos, a sua movimentação está intimamente relacionada com a atividade profética.

Destarte, quer-nos parecer que esta liberdade de ação experienciada pelo *āpilum* e pela *āpiltum* se circunscreve ao seu *métier* – ou seja, à atividade profética. Porventura, estas figuras poderiam dispor do privilégio de entrar e sair do templo enquanto súbditos comuns, i.e., numa atividade não relacionada ao profetismo, num sistema mais restrito e regulamentado. Todavia, até à data não foram publicadas traduções de novas fontes que possam corroborar esse cenário, pelo que não passa apenas de uma conjetura nossa. Mais ainda, estas cartas corroboram a nossa afirmação anterior de que o/a *āpilum/āpiltum* entrariam num transe de contornos leves, uma vez que, aparentemente, ainda possuem a capacidade de retransmitir o oráculo na sua integridade. Ora, para tal ser possível, estes devem estar na posse de todas as suas faculdades. Destarte, poderemos afirmar que a sua capacidade de memorização poderá ser englobada como uma das suas características definidoras, já que é necessária uma grande capacidade de memória para reter todo o conteúdo patente num oráculo e posteriormente ditá-lo palavra por palavra.

Outro aspeto curioso, que logo se fez notar na nossa análise, é o facto de este tipo de profetas atuar a título individual. Obviamente, todos os profetas atuam em nome de uma divindade e, por conseguinte, de um círculo religioso, ao qual estaria associado um templo. O que pretendemos dizer com esta afirmação é que estes agentes proféticos operam a solo, não se conglomerando num grande grupo ou em bandos mais pequenos. À exceção de *RA* 78<sup>86</sup> e de *AEM* 209, que fazem menção a mais de um respondente, as demais cartas mencionam unicamente um. Desta forma, inferimos que esta categoria de profetas atuaria preferencialmente a nível individual.

E quanto a celebrações ritualísticas onde, possivelmente, estaria presente mais de um respondente? *AEM* 209 poderá responder à nossa pergunta. Mukannišum, um alto funcionário do palácio de Mari, escreve a Zimrī-Līm a propósito de um sacrifício que este dedicou a Dagan pela vida do rei. Mukannišum refere que dois respondentes, um de

---

<sup>86</sup> A carta faz apenas uma breve menção aos respondentes de Addu de Kallassu, nunca chegando a nomeá-los.

Dagan de Tuṭṭul e outro de Bēlet-Ēkallim<sup>87</sup>, intervêm na cerimônia. O que notamos é a manutenção desse padrão individualista, sendo que cada *āpilum* intervém no seu próprio tempo, separadamente, e em nome da sua divindade. Uma vez que se tratam de divindades distintas, faz todo o sentido que os seus respectivos veículos intervenham em momentos distintos. Todavia, podemos também considerar que o profetismo, como instituição, partilhava entre os seus agentes certas formas de atuar.

Em suma, pressupomos que mesmo num cenário em que esteja presente um grupo de respondentes, todos da mesma divindade, o seu comportamento característico não se alteraria. Afinal, existiria a necessidade de manter uma determinada imagem na mente da população.

### 2.1.2. *Muhhûm/Muhhûtum*

*Muhhûm* e a sua congénere feminina, *muhhûtum*, representam uma categoria profética que surge frequentemente no *corpus* profético mariota. Por oposição, “(...) in Assyrian texts, *mahhû/mahhûtu* appears only in literary texts, in lexical lists, and in a couple of administrative documents.”<sup>88</sup>. Procurando no dicionário, verificamos que a palavra deriva do verbo *mahûm*, que significa “to rave”, “become frenzied”<sup>89</sup> - em português, “delirar”, “ficar frenético”. Portanto, *muhhûm* significa, à letra, «o frenético». Porém, preferimos o sinónimo «extático», uma vez que parece traduzir melhor esta categoria de agente profético – para além de termos em conta de ser este o termo comumente empregue na bibliografia sobre tal personagem. Por forma a uniformizar as denominações (e assim evitar quaisquer dúvidas por parte dos leitores), utilizaremos doravante o termo «extático».

Desde já, observamos uma diferença crucial entre o *muhhûm* e o *āpilum* no que concerne à sua forma de atuar. Enquanto o *āpilum* apresenta uma *performance* mais contida, atendo-se somente a repetir a mensagem divina que lhe chega, o/a *muhhûm/muhhûtum* distingue-se pela sua *performance* mais espetacular, aliando a transmissão da mensagem divina a um comportamento errático, imprevisível e inusitado.

---

<sup>87</sup> Poderemos traduzir o nome desta divindade como «Senhora do Palácio». Ela assume um papel relevante na religião doméstica do palácio de Mari, assumindo-se como deusa patrona da família real mariota. A deusa seria igualmente cultuada em Larsa, Ur e Qatna. Cf. Gwendolyn Leick, *op. cit.*, p. 25.

<sup>88</sup> Martti Nissinen, *op. cit.*, p. 33.

<sup>89</sup> *CDA*, p. 191.

Por outras palavras, fora do socialmente aceite<sup>90</sup>. A carta *AEM* 206 relata um desses episódios.

*AEM* 206 é escrita por Yaqqīm-Addu, governador de Saggārātum, e nela o funcionário relata a Zimrī-Līm o seu encontro com um *muhhûm* de Dagan. Segundo o governador, o *muhhûm* (o qual não é identificado) foi ao seu encontro, exigindo que este lhe desse um cordeiro para que ele o comesse. Perante este pedido pouco usual, Yaqqīm-Addu escreve o seguinte:

“Dei-lhe um cordeiro. Comeu-o cru diante da Porta da Cidade.”<sup>91</sup>

Ora, como podemos imaginar, a ingestão de alimentos crus não seria uma prática habitual. Logo aqui, observamos um comportamento que poderá ser classificado como fora do normal à época. Para além disso, há ainda a questão visual do ato em si e as possíveis reações que poderia provocar entre a população<sup>92</sup>. Ante tal voracidade, uma pessoa comum sentir-se-ia amedrontada, receosa, possivelmente enojada<sup>93</sup>, porém incapaz de desviar o olhar do espetáculo desenrolado mesmo diante dos seus olhos. Eventualmente, num contexto doméstico, estes indivíduos seriam percecionados como loucos ou dementes. No entanto, quando passamos para um contexto religioso, observamos que a sua “loucura” é considerada como um sinal de possessão divina. Nenhuma autoridade se atreveria, assim, a pôr termo à intervenção do *muhhûm*. Pelo contrário, todos o observariam e escutariam atentamente.

No leque de cartas associadas a estas figuras, apenas *AEM* 206 parece demonstrar um episódio mais excêntrico. As demais<sup>94</sup> descrevem uma vasta gama de comportamentos (o que, de certo modo, evidencia a imprevisibilidade dos extáticos). Desde gritar a estar visivelmente agitado, a aparente ausência de um padrão comportamental poderá ser considerada uma característica *per se*. Todavia, existe uma característica comum presente em todos os relatos: o facto de a sua “loucura” se restringir a momentos concretos. Quer

---

<sup>90</sup> Vide Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 319.

<sup>91</sup> Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 70.

<sup>92</sup> A Porta da Cidade era um local de suma importância, sendo aí decididos os assuntos da vida da cidade e julgados casos judiciais. Cf. Francisco Caramelo, *op. cit.*, pp. 71-72.

<sup>93</sup> Em momento algum da carta é especificado o estado do animal quando entregue ao *muhhûm*: se vivo, se morto. Atendendo ao facto de ser prática comum ofertar animais ainda vivos para rituais, pressupomos que o cordeiro tivesse sido entregue vivo ao profeta e que este, em seguida, o tenha matado na Porta da Cidade. Assim sendo, durante o ato, o profeta estaria sujo com o sangue do animal, pondo em evidência o seu estado de alteridade.

<sup>94</sup> *AEM* 200, 201, 202, 215, 220, 221, 221-bis, 222, 227 e 237.

isto dizer que os extáticos não apresentariam um comportamento errático e excêntrico durante as vinte e quatro horas que compunham o dia. Nesta senda, o historiador Jean-Marie Durand tece a hipótese de que estes indivíduos comportavam algum tipo de distúrbio mental<sup>95</sup>, pois os mesmos apresentavam comportamentos considerados um tanto equilibrados em certas ocasiões.

A carta *AEM* 215 pode ser demonstrativa dessa faceta. Lanasūm, um funcionário de Tuttul, escreve ao monarca que “(...) um extático levantou-se perante Dagan e disse assim.”<sup>96</sup>. Outros exemplos são as cartas *AEM* 220 e 237, as quais mencionam atitudes semelhantes. É de notar que ao esmiuçamos ao pormenor as traduções das ditas cartas, constatamos que os autores das mesmas empregam frequentemente o verbo *tebûm*, o qual se traduz como «levantar» com uma possível conotação de agressividade<sup>97</sup>. Destarte, mesmo as cartas que evidenciam um *muhhûm* ou uma *muhhûtum* relativamente mais calmos (no sentido de não demonstrarem ou encetarem ações consideradas extravagantes), ainda assim fazem menção a uma linguagem corporal agitada ou nervosa.

Ainda que a hipótese apresentada por Durand seja pertinente, persistem dúvidas quanto à forma como os mesopotâmicos encaravam a escolha das divindades relativamente aos seus intermediários, escolhendo determinados indivíduos e relegando outros. Afinal, nem todos os indivíduos neurodivergentes seriam considerados instrumentos ao serviço das divindades. Assim sendo, coloca-se a questão de como se procedia a distinção de um indivíduo verdadeiramente possuído pelas divindades dos restantes. Infelizmente, ainda não possuímos respostas claras para tal pergunta. Contudo, ao analisarmos o *corpus* profético de Mari, deparamo-nos com a seguinte situação:

“De momento, acabei de fazer enviar ao meu senhor a madeixa de cabelo e o cinto desta mulher.”<sup>98</sup>

Este exemplo em particular refere-se à carta *AEM* 200, a qual relata uma profecia proferida por Hubatum – uma *muhhûtum* –, contudo este envio da madeixa de cabelo e do cinto dos indivíduos é referido em várias outras cartas<sup>99</sup>. O envio da madeixa de cabelo e

---

<sup>95</sup> Cf. Jean-Marie Durand, *op. cit.*, p. 16.

<sup>96</sup> Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 97.

<sup>97</sup> *CDA*, p. 403.

<sup>98</sup> Vide Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 59.

<sup>99</sup> *AEM* 198, 201, 203, 204, 213, 214, 215, 217, 218, 226, 229, 233, 234, 237, *M.A.R.I.* 7. Sobre o envio da madeixa e do cinto, falaremos mais aprofundadamente em capítulos posteriores. De ressaltar, no entanto, que no *corpus* profético neo-assírio não existe qualquer menção a este procedimento.

do cinto do agente profético parece estar relacionado com a averiguação da identidade do mesmo, atestando que de facto se trata de um indivíduo eleito pelas divindades como seu agente e, por conseguinte, validando igualmente as profecias por ele proferidas. Provavelmente, este processo estaria sob a égide de adivinhos, uma vez que as técnicas da adivinhação «indutiva» podiam ser empregues com o intuito de validar uma profecia caso persistisse uma certa desconfiança em relação ao indivíduo que a havia proferido.

Note-se que, de acordo com as crenças mesopotâmicas, apenas as divindades conheciam o destino (*šīmtu*), sendo livres para o alterar conforme a sua sabedoria<sup>100</sup>; logo, os possíveis erros que poderiam ocorrer no diálogo entre a esfera divina e a esfera humana deviam-se somente ao ser humano, visto que este era entendido como imperfeito e, portanto, falível. Nesse sentido, podemos inferir que este seria um dos métodos utilizados para apurar se o indivíduo em questão estava ou ao serviço das divindades.

Por outro lado, não devemos desconsiderar a questão do transe. O *Ritual de Ištar* oferece-nos um raro vislumbre sobre o *muhhûm* e o seu transe. No texto cuneiforme é descrito:

“Les chantres entonneront le «Uru' ammadarubi», (chant rituel qui est celui de) la fin du mois. Si, à (cette) fin du mois, l'extatique est en état d'équilibre et qu'il ne convienne pas à vaticiner, lorsque l'on aura atteint la section «ma'e urremen», les chefs d'équipe laisseront aller les musiciens. S'il vaticine, on chantera le chant «ma'e urremen»”<sup>101</sup>

Como é possível constatar, o objetivo era que estes agentes proféticos atingissem, por meio do transe, um estado de arrebatamento onde a sua identidade e personalidade se desvaneciam, abrindo espaço para a receção da mensagem divina. Curiosamente, na Antropologia, o transe é definido como um “(...) fenômeno religioso e social de representação coletiva, no qual o indivíduo experimenta um sentimento de identificação com comportamentos correspondentes a determinada divindade ou entidade (...).”<sup>102</sup>. Nessa ótica, os comportamentos apresentados pelos «extáticos» refletem nada mais nada

---

<sup>100</sup> Vide Martti Nissinen, *op. cit.*, p. 12.

<sup>101</sup> Jean-Marie Durand e Michael Guichard, “Les rituels de Mari”, *Florilegium marianum III. Recueil d'études à la mémoire de Marie-Thérèse Barrelet*. Mémoires de NABU 4. Edição de Dominique Charpin e Jean-Marie Durand, Paris, Sepoa, 1997, p. 58.

<sup>102</sup> Silvio Ruiz Paradiso e Jaqueline Feltrin Inada, “Transe e possessão: olhares historiográficos e etnopsicológicos”, *Encontro Internacional de Produção Científica*, Maringá, UNICESUMAR – Centro Universitário de Maringá, 2017, p. 1.

menos que uma faceta mais excêntrica das divindades. Tal pensamento levanta questões como, por exemplo, se todos os agentes proféticos considerados «profissionais» receberiam algum tipo de instrução ou treino sobre a forma como alcançar o estado de transe próprio da sua categoria. Em todo o caso, é complicado tecer quaisquer conclusões definitivas a respeito do estado mental destas figuras, dado o cérebro humano e o seu funcionamento ainda hoje ser alvo de intensos debates e estudos por parte da medicina moderna.

A forma de atuar do *muhhûm* não se restringia somente à sua *performance* propriamente dita, mas igualmente à forma como este se movimentava pelo espaço, ou seja, a liberdade de ação que lhe era concedida. Por oposição ao *āpilum*, estas figuras aparentam ter uma liberdade de ação mais reduzida. De acordo com a nossa pesquisa, o/a *muhhûm/muhhûtum* tinha liberdade para se deslocar fora das imediações do templo. Utilizando novamente a carta *AEM* 206 como exemplo, verificamos que o agente profético se desloca, provavelmente, desde o templo até ao palácio do governador e depois até à Porta da Cidade. Neste caso, o agente profético em questão cirandou pelos principais pontos da cidade.

Cartas como *AEM* 215, 220, 221 e 221-bis ilustram um trajeto mais simples, do templo até ao palácio do governador (novamente, nunca passando para lá da porta). Embora o/a *muhhûm/muhhûtum* tivessem liberdade para sair das imediações do templo, constatamos que a sua ação se encontrava restrita ao perímetro da urbe. Tal situação, mais uma vez, remete para o tópico de discussão anterior. Possivelmente, esta diminuta liberdade de ação - quando comparada ao *āpilum* - poderá estar conectada com uma certa preocupação das autoridades civis e religiosas em salvaguardar a integridade não só da população, como também dos próprios agentes proféticos (por conta do seu comportamento imprevisível). De notar que estas figuras apresentam igualmente uma tendência para atuarem em bandos, o que acrescia o nível de perigosidade.

Destarte, do número total de cartas atribuídas a estes agentes proféticos verificamos uma igualdade entre as que atestam profecias proferidas dentro do templo e as que atestam profecias proferidas fora do templo (situação que não ocorre quando falamos das cartas atribuídas ao *āpilum* e à *āpiltum*).

Por fim, o próprio discurso apresentado por estes agentes pauta-se pela sua simplicidade. Enquanto os respondentes por vezes apresentam um discurso pejado de

metáforas de valor literário, os extáticos apresentam um discurso mais cru, no sentido de serem mais diretos nas suas intervenções. Contudo, tal não invalida a utilização de metáforas, ainda que estas não exibam o mesmo nível de elaboração. No fundo, o discurso do/a *muhhûm/muhhûtum* afigura-se de fácil entendimento e interpretação por parte de todos os ouvintes (seja o seu interlocutor, seja as testemunhas desse diálogo).

### 2.1.3. *Raggimu/Raggintu*

Como já referimos anteriormente, o *corpus* assírio uniformiza os vários termos usados para designar os profetas. Desse modo, nas profecias assírias encontramos somente os seguintes termos: *raggimu* (homens profetas) e *raggintu* (mulheres profetas). Imediatamente, são levantadas dúvidas quanto às razões por detrás de tão gritante diferença entre os dois *corpora* em análise. Tal como já o referimos, uma das razões que justifica essa diferença prende-se como o próprio contexto sociopolítico e religioso do reino de Mari e do Império Neo-Assírio. Não devemos olvidar-nos de que entre as profecias mariotas (como vimos, datadas do séc. XVIII a.C.) e as profecias neo-assírias (como referido, datadas do séc. VII a.C.) decorre um espaço temporal de onze séculos. Naturalmente, a configuração sociopolítica altera significativamente em intervalos temporais tão expressivos. Para além disso, acresce ainda o facto de os documentos em análise terem sido redigidos sob a égide de duas entidades políticas manifestamente distintas entre si. A prova cabal de tal discrepância pode ser observada na própria forma dos documentos: ao passo que as profecias mariotas são relatadas por meio de cartas - muitas vezes inseridas no meio de assuntos de outras naturezas -, as profecias assírias encontram-se, por sua vez, agrupadas em coleções oraculares<sup>103</sup>. Ora, tal, evidentemente, revela uma perceção diferenciada da pertinência da profecia e dos profetas na religião.

Todavia, apesar de se observar esta uniformização no *corpus* profético, não significa que não existissem outras denominações, a fim de designar profetas durante o período neo-assírio. Aliás, textos literários e cartas administrativas dão-nos conta de outras nomenclaturas como, por exemplo, *mahhû/mahhûtu*. No entanto, a utilização de tais nomenclaturas mostra-se residual, sendo o mais comum o uso dos termos *raggimu* e *raggintu*. Estes dois termos têm a sua origem no verbo *ragāmu*, o qual significa “to shout; prosecute, raise claim”<sup>104</sup> – “gritar; processar, levantar uma reclamação”. De acordo com

---

<sup>103</sup> Vide Introdução.

<sup>104</sup> *CDA.*, p. 295.

Parpola, *raggimu* e *raggintu* são exclusivos do léxico neo-assírio, não tendo sido encontrados termos equivalentes em outros *corpora*<sup>105</sup>. Como podemos constatar, o significado do verbo *ragāmu* em muito se assemelha ao do verbo *mahûm*, explorado no capítulo anterior. Através do significado verbo, poderemos depreender que “[o] *raggimu* e a *raggintu* seriam aqueles que se manifestavam e transmitiam os oráculos divinos, clamando ou expressando-se de maneira mais exuberante e inflamada.”<sup>106</sup>. Esta semelhança entre o *raggimu* neo-assírio e o *muhhûm* paleo-babilónico torna-se ainda mais evidente ao analisarmos as inscrições do reinado de Assaradão (c. 681 – 669 a.C.), onde as profecias são referidas como *šipir mahhé* – que pode ser traduzido como «mensagens dos extáticos»<sup>107</sup>.

Assim sendo, qual o impacto concreto desta semelhança na *performance* do/a *raggimu/raggintu*? O facto de o *corpus* profético assírio ser constituído por coleções oraculares dificulta em muito qualquer tipo de análise do mesmo, uma vez que as profecias se encontram desprovidas de qualquer contexto (contrariamente ao *corpus* mariota). Não obstante, o *corpus* profético assírio não é constituído somente por estas coleções oraculares – conhecidas como *SAA* 9. Dentro dos arquivos assírios, encontramos igualmente algumas cartas cujo conteúdo pode ser classificado como sendo de natureza oracular<sup>108</sup>. Contudo, o mesmo problema coloca-se relativamente a estas cartas, dado os seus autores apenas fazerem menção à mensagem divina, deixando de parte a *performance* dos agentes proféticos. Perante esta peculiar situação, reconstituir as características da sua *performance* mostra-se desafiante.

No que toca ao tipo de transe praticado por estas figuras, poderemos intuir - pelo significado das palavras em si - que este poderá ser, de alguma forma, semelhante ao que observamos no *muhhûm* paleo-babilónico. Se a correlação entre estes dois agentes proféticos for de facto significativa, então o/a *raggimu/raggintu* apresentaria comportamentos um tanto excêntricos e possivelmente anómalos para os padrões sociais da época. No entanto, ao analisarmos as cartas onde surgem menções a estas figuras constatamos que o seu comportamento se assemelha mais ao do *āpilum* paleo-babilónico. Observemos, a título de exemplo, a carta *SAA* 10 352<sup>109</sup>. Esta carta tem como assunto

---

<sup>105</sup> Apud NISSINEN, Martti, *op. cit.*, p. 38.

<sup>106</sup> Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 323.

<sup>107</sup> Vide Idem, *ibidem*, p. 323.

<sup>108</sup> *SAA* 3 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47; *SAA* 10 24, 352; *SAA* 13 37, 139, 144, 148.

<sup>109</sup> *ORAC*, <http://oracc.org/saao/P334301/> (consultado a 9 de dezembro de 2024).

principal o ritual do rei substituto. De acordo com Bottéro, o registo mais antigo que menciona este ritual surge em *Chronicle of Ancient Kings*. “It reports that the ninth ruler of the First Dynasty of Isin, Erra-imitti (1868 - 1861) *died prematurely in his palace after having sipped a "broth" that was too hot* (A: 3ff.). He had as successor a simple gardener named Enlil-âni (1860 - 1937) whom he had taken as a replacement, in other words as a substitute king, and who after his death simply remained on the throne.”<sup>110</sup>. Contudo, é somente no período neo-assírio que voltamos a encontrar este tipo de ritual, agora estabelecido enquanto instituição própria<sup>111</sup>. O *šar pūhi*, como era conhecido na Antiguidade, operava segundo o conceito de *namburbû*<sup>112</sup>, estando intimamente ligado com fenómenos astronómicos, mais especificamente com eclipses, tanto lunares quanto solares. Este tipo de fenómeno astronómico era tido como um mau presságio, acreditando-se que “(...) anunciavam o desaparecimento próximo de um grande rei.”<sup>113</sup>. Destarte, era imperativo salvaguardar a vida do monarca. Para tal, era selecionado um indivíduo que assumisse a sua identidade, enquanto este se remetia à reclusão. “The criteria and the formalities of this choice escape us.”<sup>114</sup>. Logicamente, esta troca era temporária, não excedendo o período do eclipse, ao fim do qual o substituto morria e o verdadeiro monarca retomava as suas funções<sup>115</sup>.

“O ritual, cujo elemento central era o *namburbû*, consistia em transferir para o substituto o mal anunciado pelo eclipse e fazer com ele assumisse as faltas/os erros cometidos pelo rei, fossem eles conscientes ou não, e que haviam motivado a sentença e o castigo divino.”<sup>116</sup>

Voltando à carta em questão, Mar-Issar, o representante real na Babilónia, relata a Assaradão sobre a morte de Damqî<sup>117</sup> – o indivíduo selecionado para o substituir -,

---

<sup>110</sup> Jean Bottéro, *op. cit.*, p. 139.

<sup>111</sup> Cf. Idem, *ibidem*, pp. 139-140.

<sup>112</sup> O *namburbû* tratava-se de um ritual apotropaico, de cariz exorcista, cujo objetivo consistia transferir para um objeto ou uma pessoa o futuro nefasto que havia sido previsto e assim, por meio do sacrifício de terceiros, concretizar o mesmo – salvaguardando o sujeito visado.

<sup>113</sup> Katia Maria Paim Pozzer, “Rituais Apotropaicos Mesopotâmicos: Imagem e Texto”, *Anais do 36º Colóquio do Comitê Brasileiro de História de Arte*, Campinas, Comitê Brasileiro de História de Arte, 2016, p. 108.

<sup>114</sup> Jean Bottéro, *op. cit.*, p. 147.

<sup>115</sup> Vide Idem, *ibidem*, p. 148.

<sup>116</sup> Katia Maria Paim Pozzer, *op. cit.*, p. 108.

<sup>117</sup> Damqî era o filho do chefe-administrador (*šatammu*) do Ensagil, o templo mais prestigiado da Babilónia – dedicado ao deus Marduk. Segundo Bottéro, a sua escolha como substituto de Assaradão aquando o eclipse não terá sido accidental. Atendendo ao facto de que as elites babilónicas se mostravam cada vez mais descontentes com o domínio assírio sobre o seu território, a escolha de Damqî e a sua conseqüente morte terão servido como dissuasores de uma possível revolta. Cf. Jean Bottéro, *op. cit.*, p. 151.

informando que os rituais relativos à sua morte foram cumpridos na íntegra. Mar-Issar faz saber igualmente que uma *raggintu* (a qual nunca chega a ser identificada pelo autor da carta) se havia dirigido a Damqî, quando este ainda era vivo, investindo-o como rei – completando assim os rituais apotropaicos necessários para a substituição do monarca. A descrição da cena remete-nos um pouco para os comportamentos que observamos nas *performances* do *āpilum* e da *āpiltum*: a profetisa aparenta estar num estado de relativa normalidade enquanto transmite o oráculo. Ora, como já o tivemos oportunidade de explorar, o *modus operandi* do/a *āpilum/āpiltum* caracteriza-se precisamente por um transe de contornos leves, o qual lhes permite a manutenção até certo ponto das suas capacidades cognitivas (como, por exemplo, o reconhecimento dos seus arredores), bem como o facto de estes agentes proféticos se limitarem unicamente à transmissão da mensagem divina *per si*.

Todavia, a correlação entre *muhhûm* e *raggimu* não pode ser descartada. É certo que quando falamos de extáticos tendemos a visualizar personagens excêntricas – quase enlouquecidas – e incorremos no erro de nos focarmos somente nesse aspeto. Se tivermos em consideração que nem sempre as atuações destas figuras se configuram como dramáticas (ainda que mantendo um certo nível de agitação ou mesmo de agressividade), então a cena em estudo poderá ser considerada como um exemplo desses momentos em que os extáticos se apresentam mais contidos.

Posto isto, as duas hipóteses levantadas não se excluem mutuamente. Queremos com isto dizer que ambas comparações poderão ser válidas. Tal como temos vindo a referir ao longo deste trabalho, o profetismo é um fenómeno iminentemente oral, logo se o indivíduo a quem a profecia se destina não se encontra presente no momento da sua emissão torna-se imperativo recorrer à escrita como forma por excelência de preservar e assegurar a cadeia de informação. Naturalmente, o processo de escrita obedecia a todo um quadro ideológico e teológico, pelo que a informação era filtrada de acordo com as normas de escrita vigentes à época. Neste sentido, o que observamos no *corpus* neo-assírio é uma alteração dos paradigmas ideológico e teológico que colocam uma maior ênfase no discurso divino, apresentando-o inclusive como um texto literário<sup>118</sup>. Deste modo, qualquer produção escrita que contenha um discurso divino inevitavelmente

---

<sup>118</sup> Vide Francisco Caramelo, *op. cit.*, pp. 343-377.

ofuscará aqueles que atuam como instrumentos divinos<sup>119</sup>, dificultando assim qualquer investigação aprofundada acerca da *performance* dos agentes proféticos durante a época neo-assíria.

A acrescentar a este fator, importa ainda ter em consideração a uniformização que se verifica na documentação nos termos empregues para designar os profetas. Esta uniformização é, de facto, problemática, uma vez que engloba em si todo o tipo de agentes proféticos. Por um lado, as designações *raggimu* e *raggintu* poderão ser indicativas de uma evolução religiosa, pautada pela síntese das várias categorias presentes no período paleo-babilónico numa só. Concertavam-se assim as características e gestos de cada uma, criando uma noção de agente profético mais ampla que combinasse na sua *performance* os seus principais traços. Por outro lado, *raggimu* e *raggintu* poderão ser simplesmente uma convenção burocrática para indicar estas figuras nas produções escritas, possivelmente omitindo uma realidade em que se constata a existência de diferentes grupos de agentes proféticos, cada um com as suas próprias especificidades – à semelhança do que encontramos na documentação mariota.

Outro aspeto importante da atuação do/a *raggimu/raggintu* é o grau de liberdade de ação que estas figuras possuíam. Ora, novamente, a filtragem da informação que ocorre nas produções escritas de natureza oracular obscurecem os detalhes relativamente à sua liberdade de ação. A sua presença em festividades e rituais poderá ser considerada como um dado adquirido, já que essas ocasiões estariam repletas de conotações divinas – pelo que se tornava imperativo que os veículos divinos marcassem presença nas mesmas, ou não fossem os deuses exibir vontade de se comunicarem com o rei e com a população (como aliás o demonstra a carta *SAA 10 352*).

Para além dos rituais e das festividades, haveria outras ocasiões em que o/a *raggimu/raggintu* poderia sair do templo? Dos documentos analisados, apenas mais um menciona uma deslocação dos profetas. Trata-se da carta *SAA 10 109*, onde Bel-ušezib, um astrólogo da corte de Assaradão, questiona o rei (num tom queixoso) sobre o porquê de este convocar profetas à sua presença, quando, ao invés, o poderia ter chamado a ele<sup>120</sup>. Como se pode calcular, a carta não nos fornece muitos detalhes sobre esta convocatória

---

<sup>119</sup> Curiosamente, a carta *SAA 16 59* é a única que faz menção ao estado de espírito/consciência do interveniente, porém trata-se de uma escrava e não de um profeta associado a um templo – ou seja, “profissional”.

<sup>120</sup> *ORAC*, <http://oracc.org/saao/P334798/> (consultado a 9 de dezembro de 2024).

real, apenas demonstrando que os agentes proféticos poderiam deslocar-se ao palácio real sob as ordens do monarca. Todavia, é interessante notar que o/a *raggimu/raggintu*, mediante vontade expressa do rei, teria acesso ao interior do palácio, não estando limitado/a somente à porta do mesmo (contrariamente aos seus homólogos mariotas). Neste sentido, outras perguntas se levantam, como seja: se o/a *raggimu/raggintu* poderia ser convocado à presença do rei, poderia igualmente receber missões de cariz especial, como no caso de Lupahum? Considerando a própria carta, tal situação poderá ser uma possibilidade, no entanto carecemos de provas concretas que possam atestar a sua verosimilhança. Para além disso, a convocação destas figuras ante o rei parece afigurar-se mais como uma situação excepcional, dado o tom queixoso de Bel-ušezib.

Em suma, atendendo a toda conjuntura explorada ao longo deste capítulo, tentar caracterizar o *raggimu* e a *raggintu* revela-se uma tarefa árdua e periclitante, uma vez que nos encontramos dependentes de escassas informações para formar a nossa análise destas figuras. Portanto, no que toca ao/à *raggimu/raggintu*, devemos ser especialmente cuidadosos, não nos restringindo a uma única visão, mas antes fazer um exercício de conjugação de várias hipóteses.

#### 2.1.4. Outros intervenientes

Como temos vindo a referir, a adivinhação «não-indutiva» (ou «inspirada») pauta-se pela revelação da vontade divina, a qual é mediada por um agente humano. No grosso dos casos, esse agente humano trata-se de um profeta, um homem ou uma mulher, cuja função principal é precisamente agir enquanto instrumento divino e desvelar a sua vontade. Todavia, em ambos os *corpora* surgem casos de indivíduos que não se coadunam com nenhuma das categorias anteriormente estudadas. Ou seja, indivíduos que à partida não se apresentam como especialistas da profecia ou para quem o profetismo se apresenta como um fenómeno pontual. Mais uma vez, é o *corpus* de Mari que nos oferece uma maior variedade de intervenientes, ao passo que o *corpus* da Assíria apenas nos dá conta de casos de servos nesta capacidade.

Começando então pelo *corpus* mariota, encontramos no total onze cartas que nos relatam a participação de outros intervenientes no fenómeno profético<sup>121</sup>. Destes, apresentam-se em maior número a *qammatum* e o *assinnu*, com três e quatro missivas

---

<sup>121</sup> *AEM* 197, 198, 199, 203, 210, 212, 213, 232, 238, 239 e 240.

respetivamente. Ora, quem eram estas figuras no panorama mariota? Numa resposta simples, a *qammatum* e o *assinnu* tratavam-se de figuras que se ocupavam do culto religioso propriamente dito – i.e., “(...) proporcionar a los dioses todos los bienes y honores deseables.”<sup>122</sup>. No entanto, as duas figuras possuem as suas próprias particularidades, as quais urge ser exploradas, de forma a compreendermos a sua ligação ao profetismo.

Se procurarmos a palavra *qammatum* no dicionário, deparamo-nos com a seguinte definição: «sacerdotisa de Mari»<sup>123</sup>. Tal significa que, na Antiga Mesopotâmia, o sacerdócio – assim como o profetismo – não se encontrava vedado às mulheres. “[The] title, *qammatum*, used to be read *qabbatum* ('speaker'), but the correct reading *qammatum* is now established beyond reasonable doubt.”<sup>124</sup>. O termo em si provém do verbo *qamāmum*, o qual apresenta duas possíveis traduções. A primeira prende-se com uma ação («levantar-se»), ao passo que a segunda se refere a um tipo específico de toucado<sup>125</sup>. Ora, segundo Durand, “Certaines catégories de religieux se distinguaient effectivement du reste de la population par leur façon de se coiffer e recevaient leur dénomination de cette particularité.”<sup>126</sup>. De notar que, à semelhança de outras religiões, o corpo sacerdotal no seu todo se encontrava organizado segundo uma determinada hierarquia<sup>127</sup>, portanto um toucado ou uma vestimenta específica permitiria visualmente distinguir, neste caso, as diferentes sacerdotisas e assinalar o seu lugar dentro da hierarquia. Assim sendo, qual seria a posição reservada à *qammatum* dentro do clero feminino? Pese embora o facto de ser uma figura mencionada em todos os estudos sobre a profecia em Mari, a verdade é que a *qammatum* continua a ser uma personagem misteriosa para os investigadores. Na origem deste relativo obscurantismo está a escassa quantidade de documentos que lhe são atribuídos ou que a mencionem.

---

<sup>122</sup> Jean Bottéro, *La religion más antigua. Mesopotamia*, Madrid, Editorial Trotta, 2001, p. 83.

<sup>123</sup> *CDA*, p. 283.

<sup>124</sup> Jonathan Stokl, “Female prophets in Ancient Near East”, *Prophecy and Prophets in Ancient Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*. Edição de John Day, Londres, Bloomsbury Publishing, 2010, p. 50.

<sup>125</sup> *CDA*, p. 283.

<sup>126</sup> Jean-Marie Durand, *op. cit.*, p. 24.

<sup>127</sup> Cf. Elena Isabela Popa, *Agency of Women in Mesopotamian Religion of the Second Millennium BC*, Zurique, Faculty of Theology, University of Zurich/University of Bucharest, 2016; Marten Stol, “Priestesses”, *Women in the Ancient Near East*, Boston, Walter de Gruyter Inc., 2016, pp. 555-583.

De facto, e como já o mencionámos, somente três cartas<sup>128</sup> são atribuídas a esta figura, sendo que todas se reportam ao contexto profético<sup>129</sup>. Assim sendo, torna-se desafiante precisar o seu lugar na hierarquia, bem como as suas funções dentro do clero feminino. Por outro lado, atendendo ao tipo de informações disponíveis, poderíamos argumentar que estaremos perante não uma categoria sacerdotal, mas antes uma categoria de profeta – sendo que não são conhecidos quaisquer congéneres masculinos. Contudo, esta linha de pensamento mostra-se falaciosa. Pelo contrário, o escasso número de cartas atribuídas a esta figura aponta para uma participação muito incidental por parte da *qammatum*, dando a entender que esta não seria a sua principal ocupação dentro do templo. A acrescentar a isso, a sua participação restringe-se a um momento específico do reino de Zimrī-Līm, mais concretamente durante as negociações de paz com o reino de Ešnunna<sup>130</sup>, desaparecendo posteriormente do *corpus*. Destarte, boa parte da comunidade científica concorda que o título *qammatum* se refere a um tipo de sacerdotisa, a qual seria a “(...) «épouse» d’un certain rang de la divinité (...)”<sup>131</sup>.

Nesse sentido, importa analisarmos minuciosamente as fontes em busca de pequenos detalhes que nos possam fornecer dados acerca do seu carácter e da sua forma de agir. Ora, das três cartas apenas a *AEM* 197 e a 199 são legíveis, ao passo que a 203 se apresenta bastante deteriorada, sendo apenas legível o final da mesma. As duas primeiras são sobejamente conhecidas por parte dos investigadores, pois em ambas nos deparamos com a famosa expressão «sob a palha escorre a água» - a qual alude ao facto de as aparências serem enganadoras<sup>132</sup>. Nestas duas cartas, os dois autores (Inib-šina, irmã do rei e *ugbatum*<sup>133</sup> do deus Adad, e Sammêtar, governador de Terqa, respetivamente) relatam que a *qammatum* foi ao seu encontro. Esta simples afirmação demonstra que esta sacerdotisa possuía uma certa liberdade de ação, ao ponto de lhe ser possível dirigir-se à

---

<sup>128</sup> *AEM* 197, 199 e 203.

<sup>129</sup> Vide Elena Isabela Popa, *op. cit.*, p. 88.

<sup>130</sup> O reino de Ešnunna, localizado no vale do rio Diyālā (atual Iraque), rivalizava com o reino de Mari pelo controlo da região. Eventualmente, os dois reinos guerrearam entre si, apenas cessando as suas hostilidades por volta de 1770-1769 a.C. (ZL 4’) – altura em que Zimrī-Līm enceta conversações de paz com o seu homólogo, Ibâl-pî El I (c. 1779/1778 – 1766/1765 a.C.). Cf. Maria de Fátima Rosa, *op. cit.*, pp. 47-66.

<sup>131</sup> Jean-Marie Durand, *op. cit.*, p. 24.

<sup>132</sup> Cf. Jack M. Sasson, “Water beneath straw: adventures of a prophetic phrase in the Mari archives”, *Solving Riddles and Untying Knots*. Edição de Ziony Zevit, Seymour Gitin e Michael Sokoloff, Michigan, Eisenbrauns, 1995, pp. 599-608.

<sup>133</sup> Na hierarquia religiosa, a *ugbatum* surge logo abaixo da grande sacerdotisa, *entu*, porém as suas funções não são ainda claras para os investigadores. Naturalmente, o seu estatuto dentro da hierarquia alterou-se conforme o passar do tempo. No caso de Mari, a *ugbatum* parece ter gozado de um singular prestígio. No entanto, este prestígio aparenta estar interligado com a predileção do rei por certas divindades (no caso de Mari, a divindade predileta era Dagan). Cf. Elena Isabela Popa, *op. cit.*, pp. 47-52.

alta esfera política e religiosa de Mari com aparente facilidade. No caso de *AEM* 197, as implicações dessa frase vão ainda mais longe. A *qammatum* referida em ambas as cartas serve o deus Dagan, em Terqa. Este pequeno detalhe é deveras importante, pois tal implica que a *qammatum* ter-se-ia deslocado propositadamente desde Terqa até Mari (um estilo de atuação que nos relembra o especialista *āpilum*)<sup>134</sup>. Outra interpretação possível é que, por uma série de acasos, a *qammatum* em questão já se encontrasse em Mari, possivelmente por alguma questão relacionada com o culto, e, ao receber a mensagem divina, ter-se-ia dirigido de imediato a Inib-šina, a fim de esta posteriormente relatar a mesma ao rei. Ainda assim, é pautável a liberdade de ação de que esta personagem gozava e a facilidade com que poderia aceder não só à família real, como a altos funcionários do reino.

Passando a nossa análise para o tipo de discurso apresentado, notamos novamente outra semelhança com o especialista *āpilum*. Como já o referimos, *AEM* 197 e 199 são distintas de outras cartas no *corpus* pelo facto de se recorrer exatamente à mesma expressão idiomática («sob a palha escorre a água»). O resto do discurso apresentado em ambas as cartas pode ser classificado como cuidado e ponderado.

“If the two letters contain indeed the unaltered words of the *qammatum*, this serves only to highlight the social and political intelligence of the woman, who is able to change her discourse considering her interlocutor in order to attain her goal, which in this case is a certain delivery of her message.”<sup>135</sup>

Infelizmente, nenhuma carta faz alusão à forma como a *qammatum* terá recebido a mensagem divina – se por meio do transe, se por meio de um sonho.

Mudemos agora o nosso foco para o *assinnu*, o qual se apresenta como uma figura tão ou mais desafiante que a *qammatum*. Contrariamente a esta, que parece ter desempenhado um papel mais ou menos definido dentro da religião, o *assinnu* caracteriza-se precisamente pela sua indefinição, visto que as próprias fontes se revelam ambíguas no tocante ao seu papel sociorreligioso. Não obstante essa ambiguidade, as fontes são claras no que concerne à sua divindade patrona: o *assinnu* era, inequivocamente, um membro do culto dedicado à deusa Inanna-Ištar. Esta divindade

---

<sup>134</sup> Embora a carta não explicita exatamente o local de residência de Inib-šina, as suas cartas revelam uma permanente atuação junto de Zimrī-Līm, o que leva os historiadores a concluírem que esta residiria em Mari (ou na cidade, ou no distrito).

<sup>135</sup> Elena Isabela Popa, *op. cit.*, p. 90.

representa uma das principais entidades femininas do panteão mesopotâmico, tendo sido deveras popular em praticamente todos os períodos da História da Mesopotâmia: “Her Sumerian name Inana is probably derived from a presumed Nin-ana, ‘Lady of Heaven’; it also occurs as Innin. (...) Ištar (earlier Eštar), her Akkadian name, is related to that of the South Arabian (male) deity ‘Athtar (...) and to that of the Syrian goddess Astarte (Biblical Ashtoreth), with whom she was undoubtedly connected.”<sup>136</sup>.

Inanna-Ištar afigura-se, assim, como uma das mais complexas deusas do panteão mesopotâmico<sup>137</sup>, dado a mesma manifestar uma natureza dicotômica. Por um lado, Inanna-Ištar apresenta atributos tradicionalmente ligados à feminilidade, tais como a fertilidade, a sexualidade e a compaixão<sup>138</sup>, embora a mesma nunca seja ligada à maternidade<sup>139</sup>. Por outro lado, a deusa exibe atributos considerados tipicamente masculinos, nomeadamente a guerra e a violência associada à mesma, bem como o anseio pelo poder - “Violent and lusting after power, she stands beside her favourite kings as they fight.”<sup>140</sup>. A sua tamanha popularidade levou a que diversas divindades femininas locais se transformassem em avatares seus. Um desses casos é a deusa Annunītum<sup>141</sup>, atestada na documentação mariota e uma das principais deusas do panteão do Médio Eufrates. Assim sendo, tendo em consideração a complexidade da deusa associada à figura do *assinnu*, não será, portanto, de admirar o seu carácter ambíguo.

Ora, então, quem é exatamente o *assinnu*? Segundo Nissinen e Svard, “The terminology relating to *assinnu* is complex.”<sup>142</sup>, porém a leitura que atualmente predomina na comunidade académica é a de que se trataria de um homem que evidenciava comportamentos associados ao feminino<sup>143</sup>. Quanto à sua função dentro do culto, essa é ainda uma questão em aberto e alvo de intenso debate entre os investigadores. De acordo

---

<sup>136</sup> Jeremy Black e Anthony Green, *op. cit.*, p. 108.

<sup>137</sup> Mais sobre a figura Inanna-Ištar, consulte Isabel Cristina Gomes de Almeida, *A CONSTRUÇÃO DA FIGURA DE INANNA/IŠTAR NA MESOPOTÂMIA: IV-II MILÉNIOS A.C.* Tese de Doutoramento em História, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, setembro de 2015. Disponível em <http://hdl.handle.net/10362/16014>.

<sup>138</sup> Vide Gwendolyn Leick, *op. cit.*, p. 97.

<sup>139</sup> Vide Jeremy Black e Anthony Green, *op. cit.*, p. 109.

<sup>140</sup> Idem, *ibidem*, p. 109.

<sup>141</sup> A origem do seu nome poderá retroceder à composição *Ištar-annunitum*, ‘Ištar, a escaramuçadora’. Neste sentido, Annunītum seria uma manifestação da natureza mais violenta e guerreira de Inanna-Ištar. Posteriormente, Annunītum acabou por se tornar numa divindade semi-independente, ainda que sempre associada a Inanna-Ištar. Cf. Gwendolyn Leick, *op. cit.*, p. 7.

<sup>142</sup> Martti Nissinen e Saana Svard, “(Re)constructing the Image of the Assinnu”, *Studying Gender in the Ancient Near East*, Michigan, Eisenbrauns, 2018, p. 376.

<sup>143</sup> Vide Idem, *ibidem*, pp. 376-379.

com Parpola, o papel do *assinnu* (sempre ao lado de uma outra figura, o *kurgarrû*<sup>144</sup>) consistiria em emular a agonia de Inanna-Ištar aquando a sua descida ao infra-mundo<sup>145</sup> por meio da automutilação – sobretudo a auto-emasculação -, da dança e do choro. O intuito destes atos seria purificar a “alma” e restaurar a sua unidade<sup>146</sup>.

Na mesma senda está Durand, que apresenta esta figura como “[un] baladin aux côtés de danseurs. Alors que son compère le *kurgarrû* chante, il lui «répond» avec de cris de joie.”<sup>147</sup>. Outros investigadores, nomeadamente Maul e Huffmon, seguem uma outra linha de pensamento. Ao analisarem o mito *A descida de Ištar ao infra-mundo* e o papel do *assinnu* nessa narrativa, os autores avançam a hipótese de este se tratar de um xamã, pois “Shamans share the ability to travel to different planes of being and have a connection to the world of the dead, as well as the ability to induce states of trance and ecstasy; also, transgendered identity is fairly typical for shamanism.”<sup>148</sup>. Finalmente, contrastando com as linhas de investigação mencionadas, Ilona Zsolnay dá um especial enfoque à dimensão guerreira do *assinnu*. De acordo com Zsolnay, durante a Terceira Dinastia de Ur (c. 2112 - 2004 a.C.), o *assinnu* terá sido originalmente um funcionário real com uma função marcial; posteriormente, teria assumido o papel de herói e emulando a natureza guerreira da divindade<sup>149</sup>.

Uma parte significativa da discussão académica em torno desta personagem prende-se com o possível cariz sexual do culto *per si*. Por ser uma questão altamente controversa e que nos levaria para fora do âmbito desta dissertação, não nos alongaremos mais sobre o assunto<sup>150</sup>. Todavia, não podemos deixar de ressaltar:

---

<sup>144</sup> A par do *assinnu*, também o *kurgarrû* encontra-se envolto em intenso debate académico, no entanto, entre os investigadores, predomina a noção de que se tratava de um homem que assumia então o papel masculino durante os rituais consagrados a Inanna-Ištar (contrariamente ao *assinnu*). Na documentação, o *kurgarrû* surge invariavelmente empunhando uma maça e uma espada. Quanto à sua função exata dentro do culto, verificamos a mesma incerteza que assola a figura do *assinnu*. Cf. Martti Nissinen e Saana Svard, *op. cit.*, pp. 373-411; Ilan Peled, “*assinnu* and *kurgarrû* Revisited”, *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 73, n. 2, Chicago, The University of Chicago Press, outubro de 2014, pp. 283-297.

<sup>145</sup> Cf. Stephanie Dalley, *op. cit.*, pp. 154-162.

<sup>146</sup> Cf. Simo Parpola, *op. cit.*, pp. xxxi-xxxvi.

<sup>147</sup> Jean-Marie Durand, *op. cit.*, p. 23.

<sup>148</sup> Apud STOKL, Jonathan, *Porpecy in the Ancient Near East. A Philological and Sociological Comparison*, Leiden Brill, 2012, p. 60.

<sup>149</sup> Cf. Ilona Zsolnay, “The Misconstrued Role of the *Assinnu* in Ancient Near Eastern Prophecy”, *op. cit.*, pp. 81-99.

<sup>150</sup> Sobre o assunto consulte Ilan Peled, *op. cit.*, pp. 283-297; Martti Nissinen e Risto Uro (eds.), *Sacred Marriages. The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*, Indiana, Eisenbrauns, 2008.

“In many ways, the *assinnus* defy simple and single definition as successfully as their patron goddess. This is hardly coincidental. Like Inanna/Ištar, they seem to have fulfilled various cultic roles. Like her, they existed in different cities and states, known with different designations in different eras and places, throughout Mesopotamian history. The constant and solid constituents of their image are their connection to music and performance in cult and their tie to Inanna/Ištar. Moreover, there are persistent hints that their gender performance and the way they acted as sexual beings was somehow nonstandard and related to Ištar’s power of transgressing and transforming gender.”<sup>151</sup>

Retomando a nossa reflexão, a relação entre o *assinnu* e o profetismo é, à semelhança do que observámos no caso da *qammatum*, bastante incidental, existindo somente quatro cartas que documentam tais atividades<sup>152</sup>. No entanto, embora a sua participação no fenómeno seja incidental, a verdade é que os *assinnū* mencionados nas cartas surgem identificados pelo nome. Neste sentido, verificamos que apenas dois agem à maneira dos profetas: Šēlebum e Ilī-haznaya. O último é mencionado numa única carta (*AEM* 212), ao passo que Šēlebum é mencionado nas três restantes (*AEM* 197, 198 e 213). No tocante às missivas que lhes são atribuídas, as quatro variam tanto na temática quanto no contexto. Por exemplo, a carta *AEM* 198 relaciona-se com viveres para o culto e uma eventual negligência por parte do monarca relativamente ao templo de Annunītum, situando-se esta no rescaldo da sublevação dos Benjaminitas (c. 1770 - 1769 a.C.)<sup>153</sup>; os documentos *AEM* 212 e 213 são datados dos finais do reinado de Zimrī-Līm, alertando para as intenções belicosas de Hammu-rabi da Babilónia (c. 1792–1750 a.C.). Porém, salvo estes dois eventos temporais específicos, também o *assinnu* desaparece do *corpus* profético mariota.

Analisando mais ao pormenor as fontes em questão, verificamos igualmente que estes indivíduos se podiam dirigir a altas figuras da esfera política e religiosa – nomeadamente Inib-šina e Šibtu -, contudo o seu acesso afigura-se limitado. Somente as cartas *AEM* 197 e 212 nos dão conta de uma deslocação intencional por parte destas

---

<sup>151</sup> Martti Nissinen e Saana Svard, *op. cit.*, p. 397.

<sup>152</sup> *AEM* 197, 198, 212 e 213.

<sup>153</sup> Em Mari predominavam dois grupos populacionais de substrato amorrita: os bensimalitas, que se haviam sedentarizado; e os benjaminitas, os quais mantinham ainda um estilo de vida seminómada, vivendo sobretudo na região do Ida-Maraş (ver Mapa 1). A revolta terá tido na sua origem uma provocação do próprio Zimrī-Līm que lhes terá chamado de *wardū* («escravos», «vassalos»), para além de favorecer os bensimalitas. O que começa como uma sublevação das tribos seminómadas acabará por se tornar num conflito armado com o envolvimento do reino de Ešnunna. Cf. Francisco Caramelo, *op. cit.*, pp. 192-199; Maria de Fátima Rosa, *op. cit.*, pp. 27-66.

personagens ao templo e ao palácio real, a fim de informarem Inib-šina e Šibtu, respetivamente, a propósito de oráculos que haviam recebido. Tal poderá significar que o seu estatuto dentro da hierarquia religiosa seria demasiado baixo para que pudessem aproximar-se livremente de indivíduos de estatuto (religioso ou social) superior ao seu, como é o caso de Inib-šina – *ugbatum* do deus Adad - e de Šibtu – rainha de Mari. A própria carta *AEM* 198, mencionada no parágrafo anterior, parece corroborar tal leitura:

“(...) this text portrays Šēlebum as a person whose economic status is poor. However, he is granted the opportunity to complain concerning his mistreatment and make his complaints delivered to the king. This might be an indication that Šēlebum’s position allowed him some access to the king, even if through the mediation of others.”<sup>154</sup>

No que respeita ao conteúdo profético *per se*, apenas *AEM* 213 regista uma profecia por inteiro. No caso de *AEM* 197, Inib-šina faz uma breve menção ao facto de Šēlebum lhe fazer chegar um oráculo e de a própria o ter enviado a Zimrī-Līm. Já a *AEM* 212 apresenta-se de tal forma destruída que só é possível discernir o *incipit* e o *explicit* da carta, dificultando assim uma análise do seu discurso.

O conteúdo da carta *AEM* 213 prende-se com o contexto sociopolítico interno aquando da crise babilónica, onde o rei é advertido pela divindade para possíveis dissensões internas. O facto de se mencionar abertamente a palavra «rebelião» demonstra que dentro do reino de Mari haveria um ambiente de tensão devido à atuação do próprio monarca relativamente à nova conjuntura externa, promovendo conversações por entre os bastidores e a formação de possíveis complôs. A nível da linguagem, em *AEM* 198 e 213 observamos a escolha de um discurso direto e taxativo, assumindo porventura um tom de admoestação. Em *AEM* 213, Šibtu relata que Šēlebum entrou em transe. Esta rara menção ao meio pelo qual o indivíduo terá recebido a mensagem divina leva-nos a indagar se Šēlebum não terá demonstrando certas características consideradas insólitas (possivelmente similares ao *muhhûm* e à *muhhûtum*), sendo por isso digno de referência. Destarte, a nível da profecia, podemos inferir que a *performance* do *assinnu* denotava uma relativa agressividade.

---

<sup>154</sup> Ilan Peled, “*assinnu* and Prophecy in Mari and the Ancient Near East”, *Masculinities and Third Gender. The Origins and Nature of an Institutionalized Gender Otherness in the Ancient Near East*, Munster, Ugarit-Verlag, 2016, p. 172.

Tendo explorado os dois intervenientes não especialistas nas técnicas da profecia mais preponderantes no *corpus* mariota, resta-nos, por fim, examinar os demais indivíduos que partilham a mesma condição. Ora, as outras cinco cartas a que nos referimos no início deste ponto fazem alusão a uma miríade de intervenientes, entre os quais se contam «a esposa de um homem livre» (*AEM* 210 e 240)<sup>155</sup>, o Sumo Sacerdote de Itūr-Mēr<sup>156</sup> (*AEM* 238), a sacerdotisa Zunāna (*AEM* 232) e a própria princesa Šimatum, filha de Zimrī-Līm (*AEM* 239). Por conseguinte, a participação de vários indivíduos traduz-se numa diversificação do conteúdo plasmado nestas cartas. Embora as mesmas possam ser datadas de diferentes períodos do reinado de Zimrī-Līm, observamos, todavia, um fator comum que perpassa estas personalidades tão distintas entre si: o modo como ocorre a comunicação com o plano divino.

Em todas as cartas, sem exceção, o diálogo com o divino dá-se através dos sonhos. Nesse sentido, é de questionar a razão para a primazia do sonho enquanto via de diálogo entre os dois planos. Uma hipótese poderá estar relacionada com a própria natureza dos sonhos. Como já foi explicado anteriormente<sup>157</sup>, o campo onírico – do qual fazem parte os sonhos – caracteriza-se pela fusão entre o consciente e o inconsciente, deixando os seres humanos particularmente suscetíveis à intervenção de forças supranaturais, nomeadamente as divindades. Destarte, o sonho apresentar-se-ia como uma forma mais acessível de comunicação com o divino para indivíduos não especialistas. Não obstante, este denominador comum poderá significar nada mais que uma coincidência, atendendo à natureza caprichosa das divindades.

---

<sup>155</sup> As duas cartas fazem referência a mulheres diferentes.

<sup>156</sup> Durante o reinado de Zimrī-Līm, Itūr-Mēr seria a segunda divindade mais importante de Mari, logo a seguir a Dagan – contudo a sua área de influência estaria restrita à cidade *per se*. A sua origem não é ainda consensual entre os investigadores, sendo que a comunidade científica se divide entre duas hipóteses: Itūr-Mēr seria uma hipóstase do deus babilónico Mēr (associado aos céus e ao tempo meteorológico); ou, pelo contrário, a divindade tratar-se-ia de um herói que teria sido divinizado pelos bensimalitas. No que toca aos seus atributos divinos, estes passavam sobretudo pela proteção da cidade e dos seus indivíduos, sendo frequentemente mencionado em juramentos. Existem evidências textuais de que a divindade estaria igualmente ligada à medicina e à justiça (concretamente na resolução de crimes), contudo tais evidências são escassas. Cf. Jean-Marie Durand, “Itūr-Mēr”, *Mythologie et Religion des Sémites Occidentaux. Volume I. Ébla, Mari*. Edição de Gregório del Omo Lete, Paris, Peeters Publishers, 2008, pp. 189-192; Gwendolyn Leick, *op. cit.*, p. 100; Ichiro Nakata, “A MARI NOTE: IKRUB-EL AND RELATED MATTERS”, *Orient*, vol. 11, Tóquio, The Society for Near Eastern Studies in Japan, 1975, pp. 15-24; Ichiro Nakata, “THE GOD ITŪR-MĒR IN THE MIDDLE EUPHRATES REGION DURING THE OLD BABYLONIAN PERIOD”, *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, vol. 105, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, pp. 129-136; Jack M. Sasson, “Ancestors divine?”, *Veenhof Anniversary Volume: Studies Presented to Klaas R. Veenhof on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*. Edição de Wilfred H. van Soldt *et al.*, Leiden, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 2001, pp. 413-428.

<sup>157</sup> Vide Capítulo 1.2.

Uma vez analisado o *corpus* mariota, é então pertinente que examinemos o *corpus* assírio. No que respeita a este, a situação afigura-se bastante diferente: existem duas cartas que fazem referência a oráculos proferidos por outro tipo de indivíduos que não o *raggimu* ou a *raggintu* (*SAA* 10 24 e *SAA* 16 59). Em ambas, constatamos que os oráculos são proferidos por indivíduos de baixa condição social. Além do mais, as duas missivas são bastante diferentes entre si, ainda que sejam datadas do reinado de Assaradão. *SAA* 10 24 refere-se a um incidente ocorrido na comitiva que transportava a estátua do deus Bēl<sup>158</sup>, retornando-a à Babilónia. Bel-eriba e Nergal-šallim, dois servos do príncipe herdeiro, disturbam a comitiva ao montarem um dos cavalos destinados à procissão cerimonial, levando os oficiais a questionar a sua ação. Perante o seu inquérito, Nergal-šallim comunica que os deuses Bēl e Zarpanitu<sup>159</sup> lhe haviam declarado que encontrariam bandidos na estrada<sup>160</sup>. Ora, a forma como o oráculo é relatado leva-nos a crer que Nergal-šallim o teria recebido num momento anterior ao descrito na carta. Se por transe, se por sonho, o próprio não indica; e a mensagem divina propriamente dita é extremamente curta, ocupando apenas uma linha.

Por sua vez, a carta *SAA* 16 59 reporta-se aos anos finais do reinado de Assaradão e ao conturbado clima político que se fazia sentir<sup>161</sup>. O autor da carta, Nabû-rehtu-ušur, um oficial da corte assíria, mostra-se preocupado com sussurros de uma conspiração, cujo principal objetivo pauta-se por destronar Assaradão. Para agravar os seus receios, este toma conhecimento de uma profecia proferida na cidade de Harran, que anteriormente havia desempenhado um papel fundamental na segunda campanha militar no Egito – ocorrida no início desse mesmo ano<sup>162</sup>. Segundo o autor, uma escrava de um tal Bel-ahu-ušur recebeu uma mensagem divina pouco favorável ao monarca, onde o deus Nusku<sup>163</sup>

---

<sup>158</sup> Trata-se do deus Marduk numa fase mais tardia do seu culto, onde a divindade é conhecida como Bēl (Senhor). Cf. Jeremy Black e Anthony Green, *op. cit.*, pp. 128-129.

<sup>159</sup> Zarpanitu é apenas um de muitos nomes pelos quais a divindade é referida na documentação, sendo o nome mais conhecido Šarpanītu. Nas composições mitológicas, a deusa aparece ao lado de Marduk na qualidade de sua esposa. Destarte, a deusa acaba por concentrar em si várias funções de outras divindades femininas, nomeadamente a gravidez. Cf. Gwendolyn Leick, *op. cit.*, pp. 149-150; Jeremy Black e Anthony Green, *op. cit.*, p. 160.

<sup>160</sup> *ORAC*, <http://oracc.org/saao/P333984/> (consultado a 12 de março de 2025).

<sup>161</sup> *ORACC*, <http://oracc.org/saao/P313533/> (consultado a 12 de março de 2025).

<sup>162</sup> Cf. Eckart Frahm, *op. cit.*, pp. 260-264.

<sup>163</sup> Na tradição suméria, Nusku seria o filho de Enlil, deus do ar e das tempestades, sendo apontado como seu vizir. No período neo-assírio, a divindade adquire um carácter mais proeminente, tornando-se numa das principais divindades cultuadas em Harran. Nusku está associado à luz e ao fogo, tendo como tarefa principal proteger a população de agentes da magia usada para fins malignos, queimando-os. Cf. Gwendolyn Leick, *op. cit.*, pp. 138-139; Jeremy Black e Anthony Green, *op. cit.*, p. 145.

promete o trono a Sasî, um dos escribas do templo de Ištar de Nínive<sup>164</sup>, e a destruição da dinastia de Senaquerib. Contrariamente à carta anterior, *SAA* 16 59 menciona de facto a condição da escrava, aquando a proclamação da mensagem divina. A particular escolha de palavras de Nabû-rehtu-uşur a fim de descrever o seu comportamento, leva-nos a traçar semelhanças com o comportamento observado nos extáticos, dado a escrava apresentar o que é descrito como um estado de arrebatamento e de êxtase.

Em suma, após o estudo dos dois *corpora*, podemos concluir que a participação de outros intervenientes no fenómeno profético revela-se reduzida. Todavia, a mesma não é inconsequente. Ao olharmos para o conteúdo profético *per si*, verificamos que estes indivíduos – na sua maioria – apenas intervêm em alturas ou momentos conturbados dos respetivos reinados mencionados. Por conseguinte, e atentando à própria natureza do fenómeno profético, pressupomos que o seu envolvimento no mesmo teria como consequência o reforço das profecias transmitidas pelos profetas, dado falarmos de indivíduos que não são reconhecidos como especialistas da profecia. A acrescentar a esta realidade, o envolvimento deste tipo de indivíduos demonstra igualmente a importância das palavras divinas dentro da sociedade mesopotâmica, ao ponto de se afigurar como um dever do próprio sujeito relatar às autoridades políticas e religiosas sonhos, visões ou instantes que contenham uma mensagem do mundo celeste.

## 2.2. A profecia e o género

Uma vez caracterizadas as várias categorias proféticas, retomemos a nossa linha de pensamento relativamente à participação das mulheres no fenómeno profético – a qual havíamos colocado de parte até ao momento. Como foi referido, a participação feminina no profetismo afigura-se expressiva, sendo que os investigadores sublinham a forma como esta seria facilitada pelo facto de não ser requerida uma formação especializada (como no caso dos adivinhos). É de notar ainda que “Outside these two corpora, ancient Near Eastern sources that refer to prophecy are scarce, and no further woman prophets are attested.”<sup>165</sup>. Neste sentido, importa olhar para os dois *corpora* e encetar um exercício de estatística, de forma a fornecer dados concretos sobre os profetas no seu todo.

---

<sup>164</sup> Cf. Marti Nissinen e Saana Svard, *op. cit.*, p. 386.

<sup>165</sup> Jonathan Stokl, *op. cit.*, p. 48.

Ao encetarmos esse exercício, deparamo-nos com certas particularidades que atravessam ambos *corpora*, nomeadamente os agente proféticos que permanecem anónimos nas cartas e oráculos. Em múltiplas fontes proféticas, os agentes não são devidamente identificados, ou seja, os autores não fazem quaisquer referências à sua categoria profética ou ao seu nome, relegando estes indivíduos ao anonimato. Embora estes indivíduos permaneçam anónimos, em certos casos os autores mencionam o seu género, configurando-se como a única marca de distinção identitária. Assim sendo, dentre estes, defrontamo-nos com trinta e oito textos onde se verifica uma menção ao género – vinte e sete são homens e treze são mulheres<sup>166</sup>. Contudo, é importante salientar que “There is no way of knowing whether the same individuals are mentioned several times in these texts.”<sup>167</sup>. Nessa mesma problemática encontram-se as cartas e oráculos que fazem referências a grupos de profetas, nunca especificando o número total de indivíduos participantes. Deste grupo de textos, nove não divulgam o género dos indivíduos, ao passo que cinco referem grupos compostos por homens e mulheres profetas, e dois somente mulheres profetisas<sup>168</sup>. Por seu turno, cinquenta e quatro textos fazem referência não só ao género do agente profético, como ao seu nome – vinte e um são homens e dezasseis são mulheres<sup>169</sup>. Não obstante, ainda que tenhamos conhecimento dos seus nomes, existem cinco indivíduos cujo género não é de todo claro, “(...) either because the prophet bears the title *assinnu*, indicating a genderless or “third gender” role, or because the reference to the prophet’s gender is otherwise ambiguous; this is the case three times in the colophons of Assyrian prophecies (...).”<sup>170</sup>.

Olhando para os dois *corpora* separadamente, constatamos que em Mari cerca de dois terços dos agentes proféticos são do género masculino. Na Assíria, verificamos o seu inverso, i. e., cerca de dois terços dos agentes proféticos são mulheres<sup>171</sup>. Consequentemente, o género dos indivíduos envolvidos na profecia correlaciona-se com as divindades a que se encontram associados. Nissinen apresenta os seguintes dados:

“(...) male prophets are associated twenty-six times with male deities and fourteen times with female deities. Female prophets are affiliated fifteen times with a female deity and seven times with a male one, and the people with

---

<sup>166</sup> Cf. Martti Nissinen, *op. cit.*, p. 29.

<sup>167</sup> Idem, *ibidem*, p. 29.

<sup>168</sup> Cf. Idem, *ibidem.*, p. 29.

<sup>169</sup> Vide Idem, *ibidem*, p. 28.

<sup>170</sup> Idem, *ibidem*, pp. 28-29.

<sup>171</sup> Vide Idem, *ibidem*, p. 29.

ambiguous or undetermined gender exclusively appear as prophets of a female deity, except for one Assyrian text (...), where Bāia speaks in the voice of three different gods.”<sup>172</sup>

Como podemos verificar, existe uma discrepância numérica entre profetas do género masculino e do género feminino tanto em Mari (predominantemente masculino) como na Assíria (predominantemente feminino). Ora, esta discrepância estará certamente conectada com o contexto sociocultural que permeia cada *corpus*, afetando a composição do próprio panteão divino – no sentido de dar maior primazia a certas divindades e relegar outras a uma posição mais secundária. No caso do reino de Mari, a principal divindade do panteão era Dagan, uma divindade masculina, e o seu deus patrono era Itūr-Mēr, outra divindade masculina. Já no Império Neo-Assírio, apesar de Aššur<sup>173</sup> ser o deus nacional, era Inanna-Ištar a divindade que surgia fortemente ligada à realeza. Neste sentido, a deusa ocupava um lugar primevo no panteão neo-assírio<sup>174</sup>. Contudo, o contexto sociocultural não se manifesta somente na composição dos agentes proféticos e do panteão: este manifesta-se igualmente na forma como os agentes proféticos são tratados pelas autoridades. Nesta senda, devemos analisar uma situação bastante curiosa que ocorre exclusivamente no *corpus* mariota. Falamos do envio da madeixa de cabelo e do cinto (*šartum u sissikum*) do agente profético.

Este procedimento é mencionado no *corpus* mariota em quinze cartas<sup>175</sup>. No entanto surgem dúvidas relativamente à sua finalidade. As primeiras leituras apontam para a dimensão legal e mágica. Para Martin Noth, “To confiscate hair and the hem of the cloak is obviously a way of seizing a person.”<sup>176</sup>. Segundo este autor, a ação dos profetas constituiria um fator de risco à ordem e segurança públicas, pelo facto de proferirem mensagens divinas que aludiam ao futuro, podendo causar uma certa insegurança

---

<sup>172</sup> Martti Nissinen, *op. cit.*, p. 31.

<sup>173</sup> Originalmente, Aššur era uma divindade local, podendo ter surgido como uma manifestação da própria cidade a que dá nome. À medida que a Assíria foi crescendo política e militarmente, a divindade passou a adquirir características de um deus supremo, assumindo características de outras divindades como Enlil, Anu ou Šamaš, culminando assim no seu reconhecimento enquanto divindade nacional (o mesmo processo ocorre com Marduk, divindade nacional da Babilónia). Cf. Gwendolyn Leick, *op. cit.*, p. 15; Jeremy Black e Anthony Green, *op. cit.*, pp. 37-39.

<sup>174</sup> Sobre a religião no Império Neo-Assírio, Parpola argumenta que esta seria de natureza monoteística, onde as diversas divindades seriam encaradas como manifestações de aspetos ou atributos do deus Aššur. Cf. Simo Parpola, *op. cit.*, pp. XXI-XXVI. No entanto, devemos salientar que esta visão foi amplamente contestada.

<sup>175</sup> Vide nota 82, p. 25.

<sup>176</sup> Martin Noth, “REMARKS ON THE SIXTH VOLUME OF MARI TEXTS”, *Journal of Semitic Studies*, vol. 1, n. 4, Oxford, Oxford University Press, outubro de 1956, p. 328.

naqueles que os escutavam. Desse modo, a apreensão da madeixa de cabelo e do cinto apresentar-se-ia como necessária, de forma a controlar o agente profético em questão, sinalizando simultaneamente a extensão do poder do próprio rei<sup>177</sup>. William Moran apresenta uma outra linha de pensamento, fazendo distinção entre as profecias que são comunicadas na esfera privada e as aquelas que são comunicadas na esfera pública. De acordo com Moran, a madeixa de cabelo e o cinto apenas se mostram necessários quando as profecias são comunicadas na esfera pública, uma vez que:

“Requiring the legal symbols, with their implications of possible sanctions, seems calculated to keep both the professionals and the laity from airing their inspirations too casually and to make them strictly accountable for giving them public expression.”<sup>178</sup>

Atualmente, “It is generally understood at this point that the items were used for ritual verification of the prophecy in question.”<sup>179</sup>, pois “[it] was needed to check and exclude the possible misinterpretations and other faults resulting from the vulnerability of the intermediary and the often tangled process of communication.”<sup>180</sup>. Assim sendo, existiria algum tipo de critérios que levaria as autoridades a tomarem a madeixa de cabelo e o cinto do indivíduo? Conforme André Finet indica, o principal critério para tomar a madeixa de cabelo e o cinto do indivíduo de forma a proceder a uma verificação secundária da profecia seria o estatuto social do mesmo<sup>181</sup>. Olhando para os textos, cinco mencionam profetas, ao passo que oito mencionam profetisas e duas o *assinnu*. Face a estes números, Esther Hamori argumenta o seguinte:

“These texts thus seem to reflect a rather well known view of the “healthy man” as the norm, and all others – women, the gender-ambiguous, the sick as more suspect. Age may also have been a factor: that is, it is conceivable that such divination by children would have required verification, though we do not have sufficient evidence by which to judge.”<sup>182</sup>

---

<sup>177</sup> Vide Martin Noth, *op. cit.*, p. 328.

<sup>178</sup> William L. Moran, “New Evidence from Mari on the History of Prophecy”, *Biblica*, vol. 50, n. 1, Bélgica, Peeters Publishers, 1969, p. 20.

<sup>179</sup> Esther J. Hamori, “Gender and the Verification of Prophecy at Mari”, *Die Welt des Orients*, vol. 42, n. 1, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, p. 1.

<sup>180</sup> Martti Nissinen, *Prophets and Prophecy in Ancient Near Eastern Context*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003, p. 16.

<sup>181</sup> Apud HAMORI, Esther J., *op. cit.*, p. 2.

<sup>182</sup> Idem, *ibidem*, pp. 17-18.

Destarte, poderemos cogitar que possivelmente existiria um padrão, o qual teria por base o género do indivíduo. Todavia, o número de textos que fazem de facto menção a tal procedimento afigura-se como pouco expressivo, pelo que se torna perigoso (e quiçá pouco plausível) extrapolar tais conclusões.

## Capítulo 3 – O lugar do profeta na sociedade

### 3.1. A relação entre os profetas e o templo

Uma vez explanadas as diferentes categorias de profetas e respetivas especificidades, impõe-se analisar o lugar dos mesmos na sociedade. Dada a natureza da palavra «sociedade», a sua utilização no nosso discurso poderá pressupor uma análise abrangente - englobando todos os grupos sociais existentes à época na Mesopotâmia -, contudo as fontes apenas nos dão conta da relação do profeta com o templo e com o poder político. Neste sentido, coibir-nos-emos de empregá-la levemente ao longo deste capítulo, pois esta alude a um escopo mais abrangente que aquele a que nos propomos estudar. Posto isto, examinemos então os contornos da relação entre os profetas e o templo.

Na conceção de religião, o templo configura-se como um elemento indispensável. Afinal, trata-se de um edifício exclusivamente dedicado ao sagrado, oferecendo aos seus crentes a sensação de proximidade com o objeto sobre o qual se baseiam as suas crenças e um local adequado para a prática dos rituais. Na Antiguidade, os templos eram especialmente vistos como as moradas terrenas das divindades, onde estas se poderiam manifestar por via das suas estátuas, as quais eram vistas, no plano mágico-religioso, como repositórios da energia divina<sup>183</sup>. Nessa senda, mais do que proporcionar um ambiente apropriado para a prática dos diversos rituais, os templos na Antiguidade tinham como principal função conter o imenso e inimaginável poder das divindades, mantendo assim uma separação entre a esfera profana<sup>184</sup> e a esfera sagrada, evitando qualquer tipo de contaminação entre uma e outra (situação que teria, segundo a mentalidade à época, consequências catastróficas).

---

<sup>183</sup> Cf. Beate Pongratz-Leisten, “Mesopotamia”, *The Cambridge Companion to Ancient Mediterranean Religions*. Edição de Barbetta Stanley Spaeth, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 41.

<sup>184</sup> Entendemos a esfera profana como o espaço secular, exterior ao complexo templário.

Na Mesopotâmia, os templos que mais se destacavam na paisagem eram denominados de zigurates (do acádico, *ziqurratum*)<sup>185</sup>. A palavra deriva do verbo *zaqārum*, o qual indica a ação de construir um edifício em altura<sup>186</sup>. Destarte, as zigurates tratavam-se de edifícios construídos em altura, assumindo uma aparência de uma torre escalonada, onde no topo estaria situado o santuário divino<sup>187</sup> (tal como o ilustra a fig. 2). “But the sanctuary was not the only building of the extensive temple-complex.”<sup>188</sup>. De facto, os templos mesopotâmicos não se restringem somente ao santuário divino propriamente dito: existiam igualmente alojamentos para o pessoal do templo, escolas e bibliotecas - onde eram formados tanto funcionários reais quanto novos sacerdotes e sacerdotisas -, armazéns, oficinas, celeiros e estábulos<sup>189</sup>. “The economic weight of this institution was a tangible reality in the city-state, and its powerful influence was felt in every domain of the political, social, and economic life of the community.”<sup>190</sup>. Assim sendo, onde se enquadrariam os profetas dentro da instituição? Presumivelmente, os profetas teriam um estatuto diferenciado dos demais funcionários religiosos, contudo este poderia não se aplicar a todas as categorias de agentes proféticos de igual forma. Importa, pois, olhar para cada categoria de agente profético separadamente, a fim de melhor discernir a sua posição dentro do templo.

---

<sup>185</sup> Ainda que as zigurates fossem os templos que mais se destacavam na paisagem por conta da sua arquitetura, existiam, naturalmente, outros templos que portavam outro tipo de estilo arquitetónico. Um desses exemplos é o *Esagila*, o qual se encontrava a sul da famosa zigurate da Babilónia. Este templo foi construído em torno de um pátio central, apresentando uma planta quadrada e circunscrevendo-se ao nível do solo. Cf. Juan Luis Montero Fenollós, “Babilonia. La gran metrópoli del Oriente antiguo”, *Torre de Babel. Historia y mito*. Coordenação científica de Juan Luis Montero Fenollós, Murcia, Museo Arqueológico de Murcia, 2010, pp. 49-50.

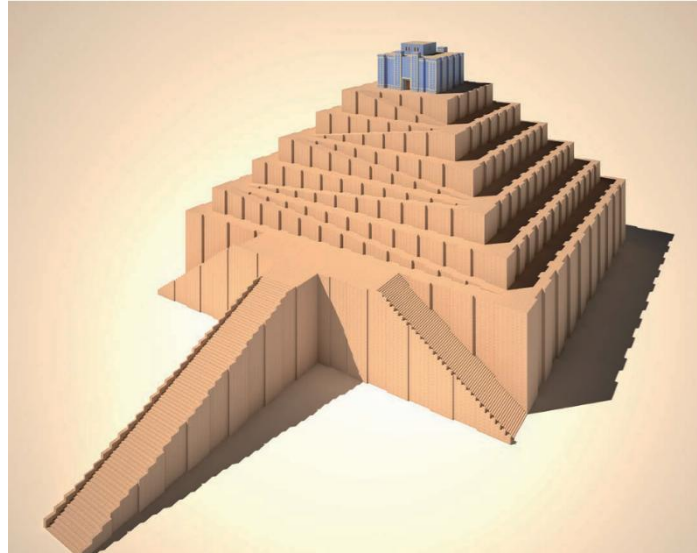
<sup>186</sup> CDA, p. 444.

<sup>187</sup> Cf. A. Leo Oppenheim, “The Mesopotamian Temple”, *The Biblical Archaeologist*, vol. 7, no. 3, Alexandria, The American Society of Overseas Research, 1944, pp. 54-60.

<sup>188</sup> Idem, *ibidem*, p. 60.

<sup>189</sup> De salientar que o número de edifícios existentes no complexo, bem como o seu tamanho, variava de templo para templo. Vide A. Leo Oppenheim, *op. cit.*, p. 60.

<sup>190</sup> Idem, *ibidem*, p. 60.



**Fig. 2** Reconstituição do Etemenanki, a zigurate da cidade da Babilónia, dedicada ao deus Marduk, in Juan Luis Montero Fenollós, *Torre de Babel. Historia y mito*, Múrcia, 2010, p. 138.

Analisemos primeiramente os profetas mariotas, dado estes apresentarem, como já o vimos em capítulos anteriores, um maior número de categorias proféticas que os seus homólogos assírios.

Como tivemos oportunidade de referir anteriormente, os dois especialistas mariotas (*āpilum* e *muhhûm*) apresentam um *modus operandi* distinto, o qual terá como consequência pautável uma possível diferença de tratamento por parte das autoridades políticas e religiosas. Dos dois, é o *āpilum* quem aparenta gozar de um maior prestígio junto das autoridades cidadinas – veja-se o caso de *AEM* 199, anteriormente mencionada, onde um *āpilum* age diretamente sob ordens reais. Tal prestígio poderá advir do facto destes especialistas serem os únicos, dentro do universo mariota, que evidenciam uma abordagem mais ativa no que concerne ao seu *métier*. Ou seja, estes agentes proféticos estariam equipados com meios de autoindução do estado de transe, outorgando-lhes, deste modo, a capacidade de procurarem diretamente as divindades em busca de respostas ou sinais (sempre instigados por terceiros), ao invés de esperarem que estas os contactassem quando assim o julgassem<sup>191</sup>. Aliás, as próprias missivas corroboram tal visão, ao darem

---

<sup>191</sup> Vide Jean-Marie Durand, *op. cit.*, pp. 15-16.

conta de todos os instantes em que estes indivíduos se acercavam das autoridades por sua própria iniciativa – embora sempre respeitando uma espécie de código de conduta<sup>192</sup>.

À vista disso, esta figura suscita algumas dúvidas entre os investigadores respeitante à sua afiliação, isto é, estaria o *āpilum* associado a um templo, fazendo por isso parte do seu pessoal, ou, pelo contrário, seria antes um funcionário real, tal como os adivinhos, sendo a única diferença entre um e outro uma maior proximidade com templo<sup>193</sup>? Fleming propõe uma hipótese assaz interessante: que os títulos pelos quais estas figuras são referidas nas missivas e em outros documentos poderão ser indicativos do tipo de afiliação que mantêm com a instituição<sup>194</sup>. Segundo o autor, o facto de o *āpilum* ou a *āpiltum* ser referido/a como *āpilum/āpiltum* de Dagan de Terqa, por exemplo, indica que esta pessoa em particular estaria formalmente associada ao templo – neste caso, localizado na cidade de Terqa -, integrando o seu pessoal, obviamente, na qualidade de profeta. No caso do profeta ou da profetisa cujo título apenas alude à divindade a quem servem – omitindo uma localização geográfica, por norma, o nome da cidade -, pressupõe que a sua relação com o templo seria mais informal, “(...) work[ing] [there] as free-lance spokespersons for the gods.”<sup>195</sup>.

Ora, das treze cartas que mencionam estas figuras, somente oito indicam o título do/a *āpilum/āpiltum* em questão<sup>196</sup> – cinco referenciam exclusivamente a divindade<sup>197</sup>, ao passo que três indicam tanto a divindade quanto o templo<sup>198</sup>. Portanto, seguindo esta hipótese, das cartas que foram encontradas nas várias campanhas arqueológicas no sítio de Tell Hariri, apenas três *āpilū* teriam uma ligação formal com o templo. Os restantes cinco teriam então uma ligação mais informal<sup>199</sup>. Quanto aos demais, não podemos ter a certeza do tipo de afiliação que teriam com o templo – se formal, se informal -, uma vez que as missivas que a eles aludem não se encontram no seu melhor estado de preservação, existindo diversas lacunas no texto. Todavia, há que notar que os templos que são

---

<sup>192</sup> Vide Capítulo 2.1.1.

<sup>193</sup> De sublinhar que os oráculos são, sem exceção, recebidos junto da estátua da divindade.

<sup>194</sup> Vide Daniel E. Fleming, “Prophets and temple personnel in the Mari archives”, *The Priests in the Prophets. The portrayal of priests, prophets and other religion specialists in the Later Prophets*. Edição de Lester L. Grabbe e Alice Ogden Bellis, Londres, T&T Clark International, 2004, p. 51.

<sup>195</sup> Idem, *ibidem*, p. 51.

<sup>196</sup> *AEM* 194, 199, 208, 209, 218, 378, *RA* 78 e *M.A.R.I.* 7.

<sup>197</sup> *AEM* 194, 199, 208, 218 e 371.

<sup>198</sup> *AEM* 209, *RA* 78 e *M.A.R.I.* 7.

<sup>199</sup> Relativamente ao que se pode configurar como uma ligação “formal” ou “informal”, não podemos ter a certeza, uma vez que pouco sabemos acerca do funcionamento dos templos em Mari. Vide Daniel E. Fleming, *op. cit.*, pp. 57-60.

mencionados nos títulos tratam-se de templos que possuíam um grau de poder dentro da esfera religiosa, como seja o templo de Tuttul<sup>200</sup> ou de Alepo<sup>201</sup>. Tendo em conta esse pormenor, o facto de estes serem nomeados poderá ser antes uma forma de prestigiar o agente profético em questão, por oposição aos outros que teriam uma afiliação com templos de menor relevância.

Não obstante a teoria de Fleming, a verdade é que o *āpilum* e a *āpiltum* parecem ter tido um acesso sem precedentes à figura do rei, ao ponto de lhe endereçarem cartas (como o demonstra, por exemplo, a carta *AEM* 414) e de realizarem tarefas ao seu serviço. Para além disso, “Administrative documents outlining items that are given to individuals of either class [*āpilum* and *bārû*] mention both in similar ways.”<sup>202</sup>. Face a estas evidências, Stokl argumenta que, embora vivesse no templo, a principal afiliação deste agente profético seria antes o palácio, tratando-se desse modo de um funcionário real<sup>203</sup>. Contrariamente a Stokl, Nissinen apresenta uma leitura mais cautelosa no que concerne à afiliação do/a *āpilum/āpiltum*. Se, por um lado, o assiriólogo discorda que as evidências apontadas por Stokl consistam numa prova definitiva de que tais especialistas fossem funcionários reais, por outro, eles reconhece “(...) that the position of the *āpilum* was closer to the royal court than that of the more temple-bound *muhhûm*.”<sup>204</sup>. Ora, se colocarmos a questão sobre o prisma de Fleming, o facto de a maioria dos títulos observados apenas se referir ao nome da divindade – sem qualquer menção ao templo –, poderá constituir um indício de que o *āpilum* e a *āpiltum* seriam “empregados” por uma outra instituição (o palácio), uma vez que não estariam formalmente ligados ao templo, habitando somente no seu recinto.

Importa agora analisar o *muhhûm* e que tipo de afiliação esta figura teria: seria o *muhhûm* um funcionário real, à semelhança do *āpilum*, ou, pelo contrário, a sua ligação principal seria para com o templo? Como já tivemos oportunidade de ver nos parágrafos acima, o *modus operandi* de cada categoria profética parece influenciar no tipo de tratamento que os seus agentes recebem por parte das autoridades. Desse modo, o comportamento errático e imprevisível que tão bem caracteriza o/a *muhhûm/muhhûtum* aparenta suscitar entre as autoridades (quer políticas, quer religiosas) um certo

---

<sup>200</sup> *AEM* 209.

<sup>201</sup> *M.A.R.I.* 7.

<sup>202</sup> Jonathan Stokl, *op. cit.*, p. 49.

<sup>203</sup> Vide Idem, *ibidem*, pp. 43-50.

<sup>204</sup> Martti Nissinen, *op. cit.*, pp. 36-37.

estranhamento. Ou seja, se por um lado a sua capacidade de comunicação com as divindades por meio do transe espontâneo é reverenciada, por outro, o facto destas figuras se pautarem por um estado de arrebatamento tal – podendo perder o controlo sobre as suas ações – leva a que as autoridades procedam com cautela ao lidarem com tais indivíduos. À vista disso, Durand argumenta que, dentro do universo profético mariota, os extáticos seriam um grupo socialmente marginalizado, por comparação com a categoria dos respondentes<sup>205</sup>. Todavia, as fontes parecem pintar uma imagem um tanto diferente.

Segundo Nissinen, “Many of the carriers of this title appear as recipients of food or other goods in administrative documents or act as witnesses in legal documents.”<sup>206</sup>. De facto, relativamente a documentos administrativos que tratam de recompensas dadas a certos indivíduos por conta dos seus serviços prestados, os extáticos são mencionados, enquanto recipientes de tais recompensas, cinco vezes<sup>207</sup>, um número semelhante aos dos respondentes (também estes surgem mencionados cinco vezes<sup>208</sup>). Quanto ao papel do *muhhûm* enquanto testemunha em casos legais, veja-se o caso de M. 9717, um relatório que nos dá conta da participação de Irra-gamil, *muhhûm* de Nergal, acerca de uma contenda judicial que implica Sammêtar, o falecido governador de Terqa. Neste caso, os serviços de Irra-gamil são solicitados devido à sua ligação com o deus Nergal, uma divindade associada ao Infra-mundo<sup>209</sup> e, portanto, aos mortos<sup>210</sup>, com o objetivo de resgatar o espírito do antigo governador para prestar declarações e assim resolver a contenda<sup>211</sup>. Numa mesma ótica, Stokl acrescenta ainda que “If the king himself is willing to interact with them, indeed have them take part in the monthly Ritual of Eštar (*FM 3 2*

---

<sup>205</sup> Cf. Jean-Marie Durand, *Les documents épistolaires du palais de Mari. Tome III*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2000, p. 77.

<sup>206</sup> Martti Nissinen, *op. cit.*, p. 33.

<sup>207</sup> *ARM* 21 333, 22 167, 22 326, 23 446, 25 142 e A. 4676.

<sup>208</sup> A. 3796, *ARM* 9 22, 25 15, M. 11436 e T. 82.

<sup>209</sup> Sobre o Infra-mundo cf. Jeremy Black e Anthony Green, *op. cit.*, pp. 180-182; Gwendolyn Leick, *op. cit.*, pp. 159-161.

<sup>210</sup> Nergal, também conhecido como Erra, surge na mitologia mesopotâmica como esposo de Ereškigal, irmã de Inanna-Ištar e senhora do Infra-mundo. No mito *Nergal e Ereškigal*, após este quebrar vários tabus relativamente ao Infra-mundo (sobretudo no que toca às relações sexuais), a divindade é condenada pelos restantes deuses a permanecer para todo o sempre no Infra-mundo. Inicialmente, Nergal e Erra tratavam-se de duas divindades distintas, tendo com o tempo sido assimiladas. Essa assimilação irá colocar em evidência o seu aspeto guerreiro, pois ambas as divindades estavam associadas aos desastres, como por exemplo, pragas, fogos ou doenças, sendo que Erra teria uma faceta mais violenta. O seu principal santuário situava-se na localidade de Kutû, na Babilónia, e era conhecido como *E-meslam*. Cf. Jeremy Black e Anthony Green, *op. cit.*, pp. 135-136; Gwendolyn Lecik, *op. cit.*, p. 128.

<sup>211</sup> Vide Martti Nissinen, *op. cit.*, p. 91. Para além de nos fornecer pistas acerca do estatuto dos extáticos no seio da sociedade mariota, o documento atesta igualmente a prática de necromancia.

and 3), it seems likely that they were part of the central establishment.”<sup>212</sup>. Portanto, o suposto estatuto de marginal com que Durand categoriza estas figuras não se coaduna de todo com o que observamos nas fontes.

Descartada assim a tese da marginalização destes agentes proféticos, retomemos então a nossa questão: seria o *muhhûm* um funcionário real ou um funcionário do templo? Ora, analisando a questão à luz de Fleming, deparamo-nos com certos problemas: somente três cartas (*AEM* 206, 220 e 221) explicitam a divindade que serve cada agente profético<sup>213</sup>. Desse modo, os três agentes proféticos, de acordo com autor, possuem uma ligação informal com o templo. Há ainda que ter em conta o caso da carta *AEM* 222, a qual apenas faz menção ao nome do *muhhûm* em questão (neste caso, trata-se do já mencionado Irra-gamil). No caso concreto, a dúvida é facilmente colmatada com a leitura de outros documentos onde o seu nome é explicitado, permitindo-nos descobrir a sua divindade titular - no caso, Nergal<sup>214</sup>.

Contudo, outras três cartas referem casos que podem suscitar algumas dúvidas, atendendo aos parâmetros apresentados por Fleming. Uma delas é *AEM* 200. No texto, o Sumo Sacerdote do templo de Anunnîtum, Ahum, dá a conhecer a Zimrî-Lîm as palavras da *muhhûtum* Hubatum. Atendendo ao facto de ser o próprio Sumo Sacerdote quem informa o rei acerca da profecia, é de pressupor que Hubatum possuísse uma afiliação formal com o templo. É de notar, aliás, que o seu espaço de atuação por excelência é o templo. Deste modo, tal situação poderá ser apenas indicativa de que o próprio Sumo Sacerdote terá testemunhado o momento em que fora proferida a profecia, relatando-o posteriormente ao rei como seria seu dever – ou seja, uma mera coincidência. Contudo, devemos equacionar igualmente as várias responsabilidades inerentes a tal posição, como seja o ofício dos ritos e do culto, bem como a administração do próprio templo – uma tarefa que, certamente, exigiria bastante da sua atenção e do seu tempo. Por conseguinte, conjecturamos que o Sumo Sacerdote deveria ter sido informado aquando a manifestação dos primeiros sinais de transe, conseqüentemente implicando então uma afiliação de

---

<sup>212</sup> Jonathan Stokl, *op. cit.*, p. 55.

<sup>213</sup> Por coincidência, nos três casos, a divindade titular trata-se de Dagan. Considerando que os três agentes proféticos permanecem anónimos, não podemos ter a certeza se se trata do mesmo indivíduo em mais do que uma carta. Neste sentido, partiremos do pressuposto de que se tratam de personagens distintas.

<sup>214</sup> Também aqui se trata de uma afiliação informal com o templo, dado que nenhuma localização geográfica é associada ao título de Irra-gamil.

natureza formal entre o templo e a *muhhūtum*. Não obstante, não podemos descartar nenhuma das hipóteses, pois as fontes são ambíguas nesse sentido.

Outro caso que também suscita dúvidas é a carta *AEM 215*. Nesta carta, Lanasûm, um funcionário de Tuttul, escreve ao monarca a propósito de uma cerimónia religiosa, a qual foi interrompida por um *muhhûm* que se levantou perante a estátua de Dagan, exigindo um ritual de purificação<sup>215</sup>. A dúvida que aqui se coloca prende-se com a própria divindade: seria Dagan a divindade tutelar deste *muhhûm* ou, pelo contrário, estaremos perante uma evidência de um caso raro onde o agente profético, consagrado a uma outra divindade, age, neste instante, em nome de Dagan? Uma vez que Lanasûm não faz qualquer reparo acerca da divindade tutelar do *muhhûm* em questão, a primeira hipótese afigura-se como a mais provável.

No entanto, embora menos provável, não podemos desconsiderar completamente a segunda hipótese, visto que tais informações complementares poderiam ser vistas pelo redator da carta como sendo desnecessárias. Tal omissão poderá ser igualmente motivada pelo facto de o assunto da missiva respeitar a uma cerimónia religiosa, sendo que o que está em causa é a manutenção da ordem cósmica. Assim, por se configurar uma situação excepcional, o título do profeta em causa seria porventura, na ótica de Lanasûm, uma informação secundária ou até mesmo irrelevante. No que concerne à teoria de Fleming, neste caso não nos é possível avaliar a natureza da relação entre o profeta e o templo, uma vez que a participação dos agentes proféticos em festividades de carácter religioso era uma componente obrigatória do seu *métier*.

Por fim, um problema semelhante se coloca em relação à carta *AEM 237*. Após relatar os seus sonhos, Addu-dûrî, a rainha-mãe, reporta a Zimrî-Lîm as palavras de uma *muhhūtum* “[que se] levantou no templo de Annunītum (...).”<sup>216</sup>, exortando o rei que não parta novamente em campanha militar. Ora, também aqui se pressupõe que a divindade titular da profetisa seja a deusa Annunītum, uma vez que a mesma atua dentro do seu templo. Contudo, note-se que “The god lived in the sanctuary with his family and was served in courtly fashion by his officials (...).”<sup>217</sup>. Portanto, apesar de se tratar de um templo consagrado à deusa Annunītum, a realidade é que outras divindades também

---

<sup>215</sup> Acerca da estátua da divindade, ver *supra* nota 174.

<sup>216</sup> Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 177.

<sup>217</sup> A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia. A portrait of a dead civilization*, Chicago, The University of Chicago Press, 1964, p. 186.

seriam aí cultuadas – ainda que não tenhamos conhecimento sobre quais seriam as outras divindades presentes neste templo em específico. Assim, deparamo-nos novamente com o mesmo dilema: se, por um lado, é altamente provável que se trate de uma profetisa de Annunītum, por outro, poderemos estar perante o caso – menos provável, mas não despropositado – de se tratar de uma *muhhūtum* de uma outra divindade, possivelmente cultuada no mesmo templo.

Para além disso, a menção específica de tal templo em nada esclarece o tipo de afiliação que a profetisa poderia ter com a instituição, pois, como já vimos, o templo é o local primordial para a atuação dos agentes proféticos – afinal, é o único local onde os dois planos estão em perpétuo contacto. Neste sentido, tal como no caso anterior, não somos capazes de descortinar quais os contornos da afiliação entre a *muhhūtum* e o templo em questão.

Não obstante todas as dúvidas levantadas, constatamos que, devido ao *modus operandi* apresentado, estas figuras se atinham principalmente ao templo. Nos escassos exemplos em que os extáticos se encontram fora do recinto do mesmo, a sua *performance* aparenta estar confinada a locais muito específicos da localidade, jamais ultrapassando os limites da urbe. Conquanto, face ao que verificámos no que diz respeito aos seus congéneres *āpilū*, “The *muhhū* appears to have been linked [to] one deity and was thus linked primarily to temple administration and only secondarily to the king.”<sup>218</sup>.

Ainda seguindo a teoria de Fleming, notamos igualmente que esta afiliação se pauta pelo seu carácter “informal” – dos títulos mencionados, os redatores das cartas aludem somente à divindade tutelar. Ora, se o templo se configura como a sua instituição primária, porque razão o/a *muhhûm/muhhūtum* não exhibe um laço mais “formal” com a mesma? Nos anos mais recentes, Stokl tem apresentado a hipótese de que o *muhhûm* e a *muhhūtum* não seriam profetas “profissionais” *per se*, i. e., o profetismo não se assumiria então como a sua função principal. O autor apoia-se no texto *Inanna C*, onde o *muhhûm* surge como um participante no culto de Inanna com funções bastante similares às do *assinu*<sup>219</sup>. O autor acrescenta ainda outros exemplos:

“I now point to two later texts: the first of these is the ritual to Dumuzi and Ištar.

In this text male and female *zabbu* and *maḥḥû* are supplied with *kurummatu* bread

---

<sup>218</sup> Jonathan Stokl, *op. cit.*, p. 56.

<sup>219</sup> Vide Idem, *ibidem*, p. 57.

in a part of the ritual which is to ward off evil influences on the patient. The Neo-Babylonian texts LKU 51 contains some of the cultic duties at the Eanna with a focus on musical performers. What is preserved of lines 29–30 on the reverse is identical and reads: [xxx] ‘the *muhhû* (lúgub.ba) circumambulates with(?) her, carries the water basin (and) proceeds [xxx]’. Here, again, we see the *muhhûm* active in the cult, but without any indication of prophetic activity.”<sup>220</sup>

Nesta senda, Stokl argumenta que, tendo em conta o seu carácter extático, estas figuras estariam integradas no culto de Istar (um culto que incorporava tais características) como seus oficiantes, sendo essa a sua principal função dentro do templo, enquanto o profetismo se configuraria como uma atividade secundária. Por sua vez, Nissinen rejeita tal leitura. De facto, “(...) the lexical and omen tradition regularly connects them with other cultic performers, such as lamentation singers and other musicians, men–women (*assinnu* and *kurgarrû*), and other ecstasies.”<sup>221</sup>. Porém, o autor argumenta que não só os textos citados por Stokl não são claros relativamente às funções do *muhhûm* enquanto participante do culto, como também os mesmos se caracterizam como sendo exceções:

“These exceptions, however, hardly justify the conclusion that the prophetic role of the *muhhûm/mahhû* is secondary to their ecstatic function; it is difficult to see what purpose other than prophesying their ecstasy would have served. Intermediation of divine messages is the principal aspect of what the *muhhûm/mahhû* do, whether or not in a state of frenzy, in almost all of the sources that indicate anything at all about their activity.”<sup>222</sup>

Neste sentido, e de acordo com Nissinen, parece improvável que o/a *muhhûm/muhhûtum* pudesse ter uma outra função que não a que estudamos presentemente nesta dissertação. Quanto ao facto de estes agentes proféticos se encontrarem no mesmo patamar que outros funcionários religiosos nas listas lexicais<sup>223</sup>,

---

<sup>220</sup> Jonathan Stokl, *op. cit.*, p. 57.

<sup>221</sup> Martti Nissinen, *op. cit.*, p. 33.

<sup>222</sup> Idem, *ibidem*, p. 34.

<sup>223</sup> As listas lexicais eram documentos utilizados na educação dos escribas, cujo propósito era treinar os aprendizes no domínio da escrita cuneiforme e das línguas suméria e acádica. Destarte, a maioria das listas lexicais são bilingues. Estes documentos podem ter duas ou três colunas, onde são apresentados os signos cuneiformes. De um lado aparece a palavra em sumério e do outro a sua equivalente acádica. A sua designação de «listas» advém do facto dos signos cuneiformes serem agrupados semanticamente, seguindo um tema (nomes de pessoas, objetos, entre outros). Cf. Martti Nissinen, *op. cit.*, pp. 57-58.

tal poderá estar relacionado com o seu estatuto social dentro da própria instituição, o qual aparenta ser mais baixo que o *āpilum* – devido, sobretudo, ao seu *modus operandi*<sup>224</sup>.

Posto isto, será então altura de deixarmos o universo profético mariota e colocarmos a nossa lente sobre o universo neo-assírio, tentando assim compreender qual o lugar reservado ao *raggimu* e à *raggintu* no plano institucional. Como já referimos anteriormente, por conta da natureza do *corpus* profético assírio, a análise da posição que seria reservada aos profetas dentro da sociedade neo-assíria apresenta alguns obstáculos. No entanto, ao complementarmos com outros textos torna-se possível criar uma espécie de imagem (ainda que incompleta).

Aquando da proposta da sua teoria, o foco de Fleming centrava-se unicamente no contexto mariota. Todavia, acreditamos que a mesma pode ser aplicada ao contexto assírio, revelando resultados curiosos. Ora, no que concerne a este universo profético, as coleções oraculares (*SAA* 9) não mencionam as divindades titulares dos agentes proféticos, fazendo apenas referência à cidade. No entanto, ao lermos atentamente os oráculos, verificamos que a grande maioria, senão praticamente todos, são mensagens da deusa Ištar para o rei. Tal advém do período final da dinastia sargónida (c. 722 – 609 a.C.), altura em que observamos uma forte associação entre a realeza assíria e a deusa na qualidade de sua protetora e guia, especialmente no respeitante à figura do príncipe herdeiro<sup>225</sup>. Ištar transforma-se, neste período, na divindade oracular *par excellence*, embora tenhamos participações de outras divindades como, por exemplo, Aššur ou Mullissu<sup>226</sup>. Assim sendo, é plausível que a mesma seja a divindade tutelar do/a *raggimu/raggintu*.

---

<sup>224</sup> Vide Jonathan Stokl, *op. cit.*, p. 55

<sup>225</sup> Vide Beate Pongratz-Leisten, *Religion and Ideology in Assyria*, Göttingen, Walter de Gruyter Inc., 2015, p. 334.

<sup>226</sup> O nome Mullissu deriva da forma dialetal assíria Mulliltu, que, por sua vez, deriva de uma forma dialetal suméria de Ninlil. Neste sentido, Mullissu é a equivalente assíria da deusa suméria Ninlil. O seu nome significava «Senhora do Ar», um título honorífico que complementava o do seu esposo, Enlil (normalmente traduzido como «Senhor do Ar»). Ninlil era vista como uma deusa benevolente, estando associada à agricultura e ao parto em algumas tradições mitológicas mais antigas. Como esposa de Enlil, a deusa possuía igualmente o poder sobre os destinos, tanto da Humanidade quanto das demais divindades. É apenas durante o reinado de Senaquerib (c. 705 – 681 a.C.) que esta se torna consorte de Aššur, a divindade nacional, passando posteriormente a ser conhecida como Mullissu. Cf. Gwendolyn Leick, *op. cit.*, pp. 15 e 133; Jeremy Black e Anthony Green, *op. cit.*, pp. 140-141. Nissinen afirma ainda que, no decurso do Império Neo-Assírio, a figura de Mullissu estaria associada à de Ištar, fazendo desta seu avatar. Cf. Martti Nissinen, “The Socioreligious Role of the Neo-Assyrian Prophets”, *Prophecy in it's ancient near eastern context. Mesopotamic, biblical and arabian perspectives*. Edição de Martti Nissinen, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2000, p. 95.

No nosso entender, o elemento central da teoria de Fleming prende-se com precisar a localização geográfica do templo onde o agente profético em questão desenvolveria a sua atividade. Afinal, é esta conexão que parece determinar a natureza do vínculo entre templo e profeta. Enquanto as fontes mariotas por vezes omitem esse detalhe, as fontes assírias são pródigas nesse sentido. As cidades que surgem citadas em *SAA* 9 são Arbela<sup>227</sup>, Aššur<sup>228</sup> e Calah<sup>229</sup>. Neste sentido, à luz de Fleming, poderemos deduzir que praticamente todos os agentes proféticos assírios teriam um vínculo formal com o templo, sendo inclusive “(...) recipients of food rations in the Ištar temple of the Middle Assyrian period (...)”<sup>230</sup>.

Desta forma, a principal afiliação do *raggimu* e da *raggintu* seria o templo. Contudo, é interessante notar que apenas estas três cidades são mencionadas ao longo do *corpus*. Ora, este dado é deveras importante, uma vez que as mesmas constituíam o centro nevrálgico daquilo que foi a Assíria (ver anexo B). Aššur e Calah, em momentos distintos, serviram como capitais do império<sup>231</sup>, ao passo que Arbela serviu como um dos principais centros religiosos e culturais da Assíria<sup>232</sup>. O facto de a distribuição geográfica profética se centrar nestas cidades apenas denota a existência de uma estreita relação entre o fenómeno profético e o poder político. Deste modo, face a tal ligação, questionamo-nos se os profetas assírios não teriam igualmente um vínculo com o palácio, atuando como seus funcionários.

---

<sup>227</sup> *SAA* 9 1.1, 1.2, 1.4, 1.8, 1.10, 2.2, 2.3, 3.5, 6 e 9.9.

<sup>228</sup> *SAA* 9 1.5 e 2.1. É de notar que a cidade nunca é mencionada pelo seu nome, mas antes como «Cidade do Interior». Cf. Francisco Caramelo, *op. cit.*, n. 48, p. 220.

<sup>229</sup> *SAA* 9 2.4.

<sup>230</sup> Martti Nissinen, *op. cit.*, p. 96.

<sup>231</sup> A cidade de Aššur (atual Qal’at Sherqat) foi uma das mais importantes cidades, nomeando o próprio império que a partir dela se formou. As fundações da cidade datam do III milénio a.C., tendo esta servido na qualidade de capital até c. 879 a.C., aquando a mudança da corte e da administração real para Calah por ordem de Assurnasipal II (c. 883 – 859 a.C.). Calah (também conhecida Kalhu, atual Nimrud) foi fundada por volta século XIII a.C., durante o reinado de Šalmaneser I (c. 1273 – 1244 a.C.). A cidade serviu então como segunda capital imperial entre c. 879 e 706 a.C. No ano de c. 706 a.C., a corte e a administração real voltaram a ser transferidas, desta vez para Dur-Šarrukin (atual Khorsabad), uma cidade *ex-novo* cuja construção se iniciou em 717 a.C., a mando de Sargão II (c. 721 – 705 a.C.). Todavia, Dur-Šarrukin apenas serviu como capital do império por um ano, tendo sido imediatamente abandonada aquando a morte de Sargão II. Após a sua morte, o seu filho, Senaquerib (c. 705 – 681 a. C.), decidiu fixar a capital do império em Nínive. Cf. Karen Radner, “The Assur-Nineveh-Arbela Triangle Central Assyria in the Neo-Assyrian Period”, *Between the Cultures. The central Tigris Regions from the 3rd to the 1st Millenium BC. Conference at Heidelberg. January 22-24. 2009*, Heidelberg, Heidelberg Orientverlag, 2009, pp. 321-464; Eckart Frahm, *op. cit.*, pp. 31-56.

<sup>232</sup> Cf. Karen Radner, *op. cit.*, pp. 321-329.

No que toca à existência de tal afiliação, carecemos de provas concretas. A carta *SAA 10 109*<sup>233</sup> poderá ser apresentada como um exemplo, porém “It is difficult to say whether the summoning of prophets and prophetesses, as requested by Bel-ušezib, was exceptional or something that more often happened.”<sup>234</sup>. Outro possível exemplo é a carta *SAA 13 37*. Nesta carta, Adad-ahu-iddina, um sacerdote, escreve ao monarca acerca da *raggintu* Mullissu-abu-ušri que havia levado algumas das vestes do rei até à Babilónia<sup>235</sup>. Ora, para que a profetisa em questão pudesse carregar tais objetos, ela teria de ter a autorização do próprio monarca, levando-nos a crer que o mesmo tê-la-ia incumbido de tal missão.

Um outro exemplo que poderá atestar uma afiliação com o palácio real é o texto *SAA 7 9*. O mesmo é de carácter administrativo, consistindo numa lista de alojamentos que contém vários nomes de oficiais e altos funcionários reais<sup>236</sup>: “It was probably compiled for a major event in Nineveh in which people from various parts of the empire took part.”<sup>237</sup>. Entre os cerca de cem nomes que são listados, há um que nos interessa em particular: Quqî, um *raggimu*. A sua inclusão na lista pressupõe que o mesmo serviria a família real. Porém, atendendo ao facto de o texto ter sido compilado aquando a realização de um evento de grandes proporções (presumivelmente de carácter estatal), a inclusão do seu nome, ao lado de tantos outros funcionários, poderá ser pontual, quiçá seguindo um eventual protocolo, o qual exigiria a presença de um agente profético. Nesse sentido, face à escassez de evidências que corroborem uma ligação estrita ao palácio, a ideia de que os profetas assírios poderiam ter uma dupla afiliação, ou seja, que pudessem servir o templo e o palácio ao mesmo tempo, mostra-se imprecisa.

Todavia, é de ressaltar que a principal tarefa dos profetas é agir como intermediários diretos entre as divindades e o rei, assegurando dessa forma a ordem do cosmos. Por conseguinte, não será inteiramente descabido “[that the] prophets [could be] affiliated to either or both of the institutions [in order] to uphold the state and the current order.”<sup>238</sup>.

---

<sup>233</sup> A propósito deste oráculo veja-se o capítulo 2.1.4.

<sup>234</sup> Matthijs J. de Jong, *Isaiah among the ancient near eastern prophets. A Comparative Study of the Earliest Stages of the Isaiah Tradition and the Neo-Assyrian Prophecies*, Leiden, Brill, 2007, p. 302.

<sup>235</sup> ORACC, <http://oracc.org/saao/P334095/> (consultado a 23 de junho de 2025).

<sup>236</sup> ORACC, <http://oracc.org/saao/P335701/> (consultado a 23 de junho de 2025).

<sup>237</sup> Matthijs J. de Jong, *op. cit.*, p. 301.

<sup>238</sup> Jonathan Stokl, “Prophecy and the Royal Court in the Ancient Near East”, *Religion Compass*, vol. 9, n. 3, John Wiley & Sons Ltd, 2015, p. 56.

Em suma, no que concerne à relação dos profetas com o templo e as suas funções no mesmo, “(...) we are faced with how little we know about the temple cults (...)”<sup>239</sup>. De todo modo, atendendo às crenças religiosas mesopotâmicas, os profetas “(...) served as the temples' only specialists in divine communication.”<sup>240</sup>. Independentemente do tipo de vínculo que estes pudessem ter com a instituição, não raras vezes eles afiguram-se como um dos veículos pelos quais os sacerdotes podiam exprimir os seus pedidos ou eventualmente descontentamento relativamente às ações do rei.

Como tivemos oportunidade de verificar ao longo deste capítulo, o contexto sociocultural é diferenciado em Mari e na Assíria, relativamente à posição que os profetas ocupam nas duas sociedades. No primeiro caso, averiguamos que o *āpilum* parece possuir uma estreita ligação com o palácio, um indício que nos leva a crer que os indivíduos sob esta categoria profética tratar-se-iam, primeiramente, de funcionários reais, dispendo, numa segunda instância, de uma ligação com o templo. Já o *muhhûm*, devido ao seu *modus operandi*, aparenta estar mais restrito ao templo, pelo que pressupomos que o vínculo principal destes agentes proféticos seria com o templo – ainda que tal vínculo se mostre ser de carácter informal -, sendo a sua ligação com o rei de natureza secundária. Por último, contrariamente aos seus congéneres mariotas, o *raggimu* apresenta uma ligação de carácter formal com o templo, porém, à semelhança do *muhhûm*, o seu vínculo com o palácio aparenta ocupar uma posição secundária.

Contudo, e como aliás indicámos ao longo deste capítulo, estas conclusões tratam-se de meras hipóteses que carecem de mais testemunhos textuais.

---

<sup>239</sup> Daniel E. Fleming, *op. cit.*, p. 54.

<sup>240</sup> Idem, *ibidem*, p. 56.

### 3.2. A relação entre os profetas e o rei

Tal como abordámos no primeiro capítulo desta dissertação, a antropogonia mesopotâmica caracterizava-se por reservar à Humanidade a condição de serva, enquanto as divindades operavam no plano mais alto como seus mestres. À semelhança das divindades, também a Humanidade se encontrava estratificada em diferentes grupos sociais<sup>241</sup>, sendo que o rei ocupava o lugar cimeiro da pirâmide social. Ora, a monarquia, enquanto instituição, na Terra Entre Rios era entendida como tendo origem sagrada<sup>242</sup>. Os relatos míticos, tais como *Enūma Eliš* ou a *Epopéia de Gilgameš*, “(...) speak of a governmental structure that included a supreme ruler, on one hand, and a legislative body, on the other.”<sup>243</sup>. Destarte, os mesopotâmios acreditavam que os deuses “(...) had instituted government on earth as a terrestrial extension of their own administration of the cosmos.”<sup>244</sup>. Portanto, assim como Enlil<sup>245</sup> governava sobre o panteão, o rei (eleito pelas próprias divindades) governava sobre os seus súbditos em nome dos deuses.

“In the beginning, sacred and secular authority may have rested in the hands of one individual—a natural enough development since the people of Mesopotamia saw no dichotomy between the two. Thus, the earliest ruler of a city-state may have been the *en*, a Sumerian word for «high priest».”<sup>246</sup>

Porém, à medida que as cidades foram crescendo em tamanho e novas entidades políticas se foram formando, tornou-se necessário proceder a uma separação entre a autoridade secular e a autoridade religiosa, com o intuito de fornecer uma resposta mais articulada aos desafios que foram surgindo<sup>247</sup>. Neste sentido, a evolução da situação política e social obrigou a que um novo modelo de governação fosse instituído: a monarquia, a qual se ocuparia exclusivamente dos assuntos políticos; ao passo que os

---

<sup>241</sup> Cf. A. Leo Oppenheim, *op. cit.*, pp. 75-83.

<sup>242</sup> Vide Idem, *ibidem*, p. 98.

<sup>243</sup> Stephen Bertman, *Handbook to Life in Ancient Mesopotamia*, Nova Iorque, Facts On File, Inc., pp. 64-65.

<sup>244</sup> Idem, *ibidem*, p. 65.

<sup>245</sup> Enlil é uma das divindades mais importantes do panteão mesopotâmico. A divindade surge pela primeira vez em composições sumérias, ascendendo ao estatuto de governante das demais divindades durante o Período Dinástico Inicial (c. 2900 – 2334 a.C.), altura em que a cidade de Nippur – onde se encontrava o seu templo principal, o E-kur – adquire uma maior importância política. O seu domínio era a Terra, sendo este responsável pelos ventos e o clima em geral. É na qualidade de rei dos deuses que lhe é confiada a Tabuinha dos Destinos, outorgando-lhe dessa forma o controlo sobre o destino de todos seres vivos, sejam eles mortais ou imortais. Cf. Gwendolyn Leick, *op. cit.*, pp. 45-47; Jeremy Black e Anthony Green, *op. cit.*, p. 76.

<sup>246</sup> Stephen Bertman, *op. cit.*, p. 65.

<sup>247</sup> Vide Stephen Bertman, *op. cit.*, pp. 65-66.

templos seriam, por sua vez, responsáveis por todos os assuntos relacionados com a religião de uma forma geral.

É durante o período da Dinastia de Akkad (c. 2334 – 2154 a.C.) que assistimos à consolidação da ideologia em torno da figura real, que foi replicada pelas diferentes forças políticas que sucederam o Império Acádico<sup>248</sup>. A ideologia real acádica assentava numa ideia fundamental: como eleito pelas divindades para desempenhar tais funções, o rei era o garante da ordem social e, por extensão, cósmica na Terra. Por conseguinte, havia certas prerrogativas indispensáveis para o exercício da realeza, entre as quais se encontravam incluídas a componente militar - materializando-se não só na manutenção das fronteiras territoriais, bem como na sempre desejável e almejada expansão das mesmas; é de sublinhar que “O elemento territorial permaneceria, pelo menos até ao período assírio, como um vector essencial da qualificação real.”<sup>249</sup> -, “(...) as funções sacerdotais e o controle sobre a acção religiosa, as funções judiciais e legislativas e as funções de carácter ordenador, como as grandes construções e o ordenamento do circuito urbano.”<sup>250</sup>.

O texto sapiencial<sup>251</sup> conhecido como *Conselho a um príncipe* ilustra bem esse paradigma ideológico<sup>252</sup>. Encontrado entre as várias centenas de textos que compunham a famosa Biblioteca de Assurbanípal, *Conselho a um príncipe* encontra-se estruturado de acordo com um nexos de causalidade, i. e., num formato de acção-reacção. Veja-se o seguinte exemplo:

“Se um rei não respeita a justiça, o seu povo será disperso e o seu país abandonado.”<sup>253</sup>

---

<sup>248</sup> É imperativo ressaltar que, apesar de se configurar como modelo-padrão, as diferentes entidades políticas que dominaram a Mesopotâmia após a queda do Império Acádico não replicaram integralmente a sua ideologia real, procedendo antes a uma adaptação da mesma não só à situação política vigente, como ao seu próprio contexto cultural.

<sup>249</sup> José das Candeias Sales, *A ideologia real acádica e egípcia. Representações do poder político pré-clássico*, Dissertação de Mestrado em História das Civilizações Pré-Clássicas apresentada na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Editorial Estampa, 1997, p. 101.

<sup>250</sup> Manuel Kaoê Rolim Rodrigues, *op. cit.*, p. 36.

<sup>251</sup> A literatura sapiencial é um género que se pauta por estabelecer um conjunto de normas éticas e morais que deveriam prevalecer na sociedade dos seus redactores, projetando o caminho ideal para alcançar a ordem. Este género caracteriza-se pelo seu estilo pragmático, sendo, por vezes, os textos estruturados num formato de pergunta-resposta ou de acção-reacção. Cf. Francisco Caramelo, “A função social e política da literatura sapiencial no Próximo Oriente antigo”, *Estudos em homenagem a Luís António de Oliveira Ramos. Volume I*. Edição de Francisco Ribeiro da Silva *et al.*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004, pp. 353-360.

<sup>252</sup> Vide Idem, ““Conselho a um príncipe”: o poder real e o paradigma da justiça na Mesopotâmia”, *Cultura. Revista da História e Teoria das Ideias*, vol. 30, Lisboa, Centro de História da Cultura, 2012, pp. 39-49.

<sup>253</sup> Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 39.

Como podemos observar logo pela primeira linha do texto, “O destino colectivo e o destino pessoal do monarca estão, na percepção do homem mesopotâmico, inevitavelmente ligados.”<sup>254</sup>. Tal apanágio deriva da elevação da figura real à posição de paladino dos deuses. Destarte, as suas ações e decisões não afetam unicamente o plano humano, mas também o próprio tecido do cosmos. Assim, como servo primário dos deuses, o rei necessitava da sua constante orientação e instruções acerca das mais diversas matérias. Logo, atentando à mentalidade mesopotâmica no que concerne à relação divino-humano, é de se supor que as duas formas de adivinhação se assumissem como imperativas – de forma equitativa – para a atividade real, uma vez que as mesmas garantiam a proximidade exigida ideologicamente entre o rei e as divindades. No entanto, tal como nos temos vindo a aperceber ao longo desta dissertação, “A ideologia é uma teoria das aparências, artificial e manipulável, mas que, precisamente por tentar ocultar as relações reais, exprime e descobre dessa forma os interesses daqueles que a produzem ou perfilham.”<sup>255</sup>.

No capítulo anterior averiguámos que os agentes proféticos não compartilhavam o mesmo estatuto social, afetando conseqüentemente a sua relação com o templo. Ora, se a sua relação com este importante espaço era influenciada pelo seu estatuto social (sendo este derivado do *modus operandi* de cada categoria profética), que dizer então da relação entre o rei e os profetas? Do que podemos observar nas fontes, o estatuto social de cada categoria profética pouco influenciava a sua relação com a monarquia. Na verdade, o rei parece até empregar a mesma abordagem ao lidar com profetas de um modo geral. Inclusive, essa abordagem pouco ou nada se altera no devir temporal, sendo aplicada de igual forma tanto em Mari quanto na Assíria – excetuando um ou outro detalhe.

Um dos vetores dessa relação institucional é, certamente, os próprios arquivos reais. Ora, quando falamos dos dois *corpora*, referimo-nos a um conjunto composto por milhares de documentos, muitos ainda por traduzir e publicar. Porém, quando nos cingimos aos documentos de teor profético, o nosso universo de análise reduz-se a cento e trinta documentos no total<sup>256</sup>. No que toca à relação institucional em análise, esta coleção apresenta um outro desafio, pois estes textos datam de momentos distintos de

---

<sup>254</sup> Idem, *ibidem*, p. 42.

<sup>255</sup> Idem, *op. cit.*, p. 88.

<sup>256</sup> Vide Robert P. Gordon, “Prophecy in the Mari and Nineveh Archives”, “*Thus Speaks Ishtar of Arbela*”. *Prophecy in Israel, Assyria, and Egypt in the Neo-Assyrian Period*. Edição de Robert P. Gordon e Hans M. Barstad, Winona Lake, Eisenbrauns, 2013, p. 37.

unicamente três reinados – Zimrī-Līm (c. 1775 - 1762), Assaradão (c. 681 – 669 a.C.) e Assurbanípal (c. 669 – 631 a.C.).

“The fact that these huge archives include just a few prophetic documents from the decades prior to their destruction, indicates that if prophetic reports were written and even stored up, they were normally not meant for long-time preservation.”<sup>257</sup>

Tal situação poderá prender-se com a própria natureza do profetismo e a forma como este era encarado pela sociedade, em especial, pelo rei. Como já o mencionámos anteriormente<sup>258</sup>, por se tratar de adivinhação «não-indutiva», os agentes proféticos não receberiam qualquer tipo de formação académica especializada, contrariamente ao que assistimos com a adivinhação «indutiva». Desse modo, a ausência de formação académica especializada poderia ser encarada como um fator desprestigiante, especialmente se tivermos em conta o estatuto dos adivinhos, seja na sociedade mariota, seja na neo-assíria<sup>259</sup>. Nesse sentido, essa “preferência” pela adivinhação «indutiva» provavelmente repercutir-se-ia no que toca aos arquivos e respetivos critérios de preservação, ao ponto de os presságios serem armazenados nos arquivos numa ótica de preservação a longo prazo.

Desta forma, o facto de os dois *corpora* aludirem meramente aos reinados acima mencionados significa que, contrariamente aos seus antecessores, estes soberanos expressaram um maior interesse no fenómeno profético, em todas as suas nuances. Neste sentido, importa analisar de que forma esse maior interesse terá impactado a relação entre monarquia e profetas no decorrer destes três reinados.

Do que podemos observar nas fontes mariotas, Zimrī-Līm aparenta tratar os diferentes agentes proféticos de igual forma, especialmente no que toca às recompensas atribuídas aos mesmos. Em Mari, “(...) the prophets were regularly rewarded for their divinatory services—probably during the king’s audiences, which creates a strong link between them and the royal court.”<sup>260</sup>. De entre as recompensas atribuídas, destacam-se

---

<sup>257</sup> Marti Nissinen, *op. cit.*, p. 268.

<sup>258</sup> Vide Capítulo 2.

<sup>259</sup> Atentando à natureza da adivinhação «indutiva», verificamos que os adivinhos em geral detinham um estatuto mais elevado que os profetas, servindo na corte real como conselheiros do rei. Assim, o seu estatuto advém do acesso irrestrito à figura real que estes indivíduos possuíam, resultando, por conseguinte, numa relação extremamente próxima (adquirindo, por vezes, um cunho pessoal) entre o monarca e os seus adivinhos. Vide Martti Nissinen, *op. cit.*, p. 266.

<sup>260</sup> Martti Nissinen, *op. cit.*, p. 68.

peças de vestuário<sup>261</sup>, lanças<sup>262</sup> e prata<sup>263</sup>, sendo estas igualmente distribuídas por ambas as categorias proféticas. Para além disso, *AEM* 199 dá-nos conta de uma situação particular onde uma *qammatum*, após cumprir a sua missão, pede a Sammêtar que lhe entregue um fato-*laharûm* e um alfinete de nariz como forma de pagamento. Esta situação é deveras particular, pois nenhum outro documento apresenta um relato semelhante. Por sua vez, *AEM* 203 relata a entrega de uma peça de vestuário como forma de pagamento pelos serviços prestados também a uma *qammatum*, contudo a carta encontra-se bastante deteriorada, pelo que não sabemos se a *qammatum* chegou a pedir a vestimenta como ocorrer em *AEM* 199. Nissinen avança com a hipótese de que esta ocorrência singular se configura como um indício de uma prática generalizada em que os agentes proféticos poderiam requerer às autoridades as suas próprias recompensas<sup>264</sup>. Ora, tal hipótese levanta algumas dúvidas.

Primeiramente, pelo que observamos nas fontes, os agentes proféticos e outros indivíduos receberiam recompensas mais ou menos preciosas dependendo do tipo de mensagens que transmitiam ao rei: profecias que se apresentassem como sendo de suma importância para o estado do país eram ricamente recompensadas (com prata, por exemplo); já profecias que se configurassem como positivas num sentido geral eram recompensadas com alguns itens de qualidade, geralmente peças de vestuário<sup>265</sup>. Nesta senda, a interpretação das profecias e sua consequente categorização estaria a cargo não só do monarca, como também dos seus conselheiros; os agentes proféticos estavam sumariamente excluídos desta parte do processo.

Saliente-se igualmente que tal situação apenas é mencionada uma única vez, sendo referente ao comportamento de uma *qammatum* que, como vimos anteriormente, se tratava não de uma profetisa, mas antes de uma sacerdotisa<sup>266</sup>. Logo, estamos perante uma situação de carácter excecional, a qual não envolve diretamente nenhum especialista profético. Nesse sentido, a hipótese apresentada por Nissinen mostra-se, a nosso ver, algo errónea.

---

<sup>261</sup> *ARM* 9 22, 21 333, 22 167, 22 326 e 23 446.

<sup>262</sup> *ARM* 25 15.

<sup>263</sup> *ARM* 25 142, M. 11436 e T. 82.

<sup>264</sup> Martti Nissinen, *op. cit.*, p. 79.

<sup>265</sup> Vide Idem, *ibidem*, p. 79.

<sup>266</sup> Vide Capítulo 2.1.4.

Não obstante as recompensas atribuídas por Zimrī-Līm, o próprio *modus operandi* dos agentes profético demonstra que estes, mesmo durante o seu reinado, ainda ocupavam uma posição relativamente inferior quando comparados com os adivinhos. Tanto o *āpilum* quanto o *muhhûm* jamais tinham um acesso direto à própria pessoa real. Como tivemos oportunidade de examinar em capítulos anteriores<sup>267</sup>, os agentes proféticos mariotas, de um modo geral, encontravam-se limitados às portas do palácio, nunca as ultrapassando. Mesmo por ocasião dos festivais religiosos, haveria sempre uma certa distância física entre o monarca e os agentes proféticos. Deste modo, constatamos uma completa ausência de evidências textuais de possíveis interações diretas entre o monarca e os agentes proféticos: “That there is no evidence of a prophet coming to the king directly is linked to the nature of the evidence itself—when a prophet went to see the king directly, no written record would have been kept.”<sup>268</sup>. Todavia, a terem ocorrido de facto tais interações, estas provavelmente configurar-se-iam como exceções, já que as fontes aludem a um certo distanciamento entre o monarca de Mari e os agentes proféticos.

“On the basis of the existing documentation it is warranted to conclude that prophets formed an established, though not the highest-ranking part of the divinatory apparatus used by the king of Mari (...).”<sup>269</sup>

E quanto à Assíria de Assaradão e Assurbanípal? Que moldes assumiu a relação entre estes dois monarcas e o/a *raggimu/raggintu*? Ora, o facto de o *corpus* profético neo-assírio ser constituído por documentos de dois reinados indica que, neste período, existiu uma preocupação por parte destes dois monarcas em preservar as profecias para gerações futuras, extrapolando assim aquela que, geralmente, seria a validade das profecias, i. e., o tempo conjuntural.

De facto, as fontes assírias pautam-se pela preocupação em preservar a longo prazo a mensagem divina. Tal preocupação é evidenciada pelo próprio formato dos testemunhos textuais que nos chegaram. O *corpus* profético neo-assírio é composto não só por coleções oraculares, mas também por várias cartas de teor profético – as quais, por oposição à realidade mariota, se limitam à mensagem divina propriamente dita<sup>270</sup>. Nesse sentido, a existência destas coleções oraculares “(...) implies a high esteem of prophecies

---

<sup>267</sup> A propósito das características que compunham a atuação destas duas categorias profética mariotas, vejam-se os capítulos 2.1.1 e 2.1.2.

<sup>268</sup> Jonathan Stokl, *op. cit.*, p. 75.

<sup>269</sup> Martti Nissinen, *op. cit.*, p. 16.

<sup>270</sup> Vide Martti Nissinen, *op. cit.*, p. 267.

which seem to have been considered to be on par with astrological and extispicy reports.”<sup>271</sup>. Esta alta estima pela profecia por parte dos reis sargónidas advém precisamente da forte associação entre a realeza assíria e a deusa Ištar, divindade oracular por excelência no final do Império Neo-Assírio. Destarte, os profetas assírios gozariam de um estatuto um tanto mais elevado junto do rei que os seus homólogos mariotas.

Do que podemos averiguar nas fontes assírias, a forte associação de Ištar com o fenómeno profético aparenta garantir que o *raggimu* e a *raggintu* tivessem um acesso direto, sem precedentes, à figura real – um direto contraste com o que verificamos em Mari. Novamente, *SAA* 10 109 configura-se como um excelente exemplo desse acesso ao rei ao, indiretamente, nos relatar a realização de uma audiência real, onde os convocados não são os adivinhos, mas antes os agentes proféticos. A par deste, está igualmente *SAA* 13 37, que menciona a chegada de uma *raggintu* à Babilónia, carregando as vestes reais a propósito de um ritual. Ora, no plano mágico mesopotâmico, possuir uma madeixa de cabelo ou um pedaço da veste do indivíduo representava uma forma de controlo sobre o mesmo, pois tais elementos eram considerados como parte integral do ser humano<sup>272</sup>. Portanto, carregar as vestes reais equivalia a ter um controlo sobre a pessoa do rei. Tal ato exigiria um certo grau de confiança tanto do indivíduo quanto da instituição que este representava.

Não obstante o carácter excecional destes dois exemplos, as inscrições reais assírias oferecem-nos mais detalhes acerca dos encontros diretos entre os agentes proféticos e o soberano. “(...) [T]he royal inscriptions make it plain that the Assyrian kings, at least Esarhaddon and Assurbanipal, like Zimri-Lim, received prophecies during their military campaigns.”<sup>273</sup>. Embora a presença dos profetas nos acampamentos militares nunca tenha sido registada, tal prática aparenta advir dos tempos da dinastia de Akkad. Na Estela de Naram-Sîn<sup>274</sup>, deparamo-nos com a seguinte frase:

---

<sup>271</sup> Idem, *ibidem*, p. 267.

<sup>272</sup> Sobre este assunto, veja-se capítulo 2.2.

<sup>273</sup> Martti Nissinen, *op. cit.*, p. 267.

<sup>274</sup> Naram-Sîn foi o quarto soberano a governar o Império de Akkad, o terceiro após Sargão de Akkad, entre 2254 a 2218 a.C. O seu reinado demarcou-se dos seus antecessores ao atingir a sua máxima extensão territorial. Para além disso, Naram-Sîn foi o primeiro e único monarca na História da Mesopotâmia a declarar-se semi-divino, num estilo semelhante aos faraós egípcios. A Estela de Naram-Sîn (atualmente no Museu do Louvre), também conhecida como Estela da Vitória, terá sido construída em Sippar por volta de 2250 a.C., com o intuito de comemorar e enaltecer a vitória de Naram-Sîn sobre os Lullubi, uma do planalto iraniano. Cf. José das Candeias Sales, *op. cit.*, pp. 23-25. Sobre a estela, consulte-se o Museu do Louvre (<https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010123450>, consultado em julho de 2025).

“Du fond des cieux, me parla de la sorte la brillant Vénus (...)”<sup>275</sup>

A frase em si apela claramente a uma ocorrência de índole mitológica, na qual as nuvens ter-se-ão apartado, permitindo que a voz da deusa, sentada no seu trono celestial, ecoasse até Naram-Sîn, antes da decisiva batalha – uma imagética bastante recorrente na propaganda real. Num plano mais concreto, este diálogo entre a deusa e o soberano apenas se teria realizado mediante a presença de um profeta. Certamente, o episódio narrado não passará de um instante fabricado pela máquina propagandística, porém o mesmo demonstra o papel determinante que os oráculos desempenhariam no decurso das campanhas militares, nomeadamente o dos profetas, pois é através das palavras da deusa que Naram-Sîn encontra alento e validação para prosseguir com o ataque.

Todavia, é de notar que em momento algum nos deparamos com uma menção direta ao termo «profeta» entre o aparato divinatório que o rei teria à sua disposição no acampamento militar, contrariamente aos adivinhos. Esta obliteração da presença dos profetas no aparato divinatório presente no acampamento militar poderá dever-se ao facto de os mesmos serem vistos enquanto instrumentos divinos, resultando no desvanecimento das suas personalidades.

O universo profético assírio dá-nos igualmente conta da citação sistemática de oráculos em várias cartas<sup>276</sup>. Este recurso à citação ou à paráfrase de oráculos nessas cartas apenas ilustra a grande estima que Assaradão e Assurbanípal devotaram à instituição profética, ao ponto destes autores em particular terem feito uso das palavras divinas numa lógica argumentativa<sup>277</sup>.

No entanto, malgrado esta extraordinária diferença entre a realidade mariota e a realidade assíria, Nissinen faz notar que:

“While the Sargonid kings in general—and not only Esarhaddon, traditionally regarded as especially “superstitious”—showed a remarkable interest in omens of different kinds, it is clearly observable that Esarhaddon and Assurbanipal refer to divination, including prophecy, more than any of their predecessors in their

---

<sup>275</sup> René Labat *et al.*, “La stèle de Naram-Sin”, *Les religions du Proche-Orient asiatique. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites*. Direção de Jean Chevalier, Paris, Fayard-Denoel, 1970, p. 313.

<sup>276</sup> SAA 10 109, 10 111, 10 174, 10 284, 16 59, 16 60, 16 61 e ABL 839.

<sup>277</sup> Matthijs J. de Jong, *op. cit.*, p. 177.

inscriptions. But even under their rule, the scholars— haruspices, astrologers, exorcists—are better represented in the sources than the prophets.”<sup>278</sup>

Atendendo à ideologia real, é de indagar o motivo por detrás dessa espécie de distanciamento que aparentava caracterizar a relação entre o rei e os profetas. À primeira vista, tal situação afigura-se como desconcertante, uma vez que o profetismo se caracteriza por ser uma outra via de diálogo entre os dois planos, pautando-se pelo seu carácter mais direto e especialmente endereçado ao rei. Ora, é precisamente essa particularidade que estará na origem deste relativo distanciamento entre profetas e rei: os profetas não são mais que instrumentos ao serviço das divindades, pelo que, no momento do transe, “(...) they spoke to the king as the gods do (...)”<sup>279</sup>.

Desta forma, os profetas possuíam uma certa liberdade na forma como se dirigiam ao rei, sem serem limitados pelo discurso e fraseologia exigido aos oficiais da corte, nomeadamente os adivinhos<sup>280</sup>. Essa liberdade no discurso é por demais evidente nas cartas mariotas, onde encontramos críticas dirigidas à atuação de Zimrī-Līm. Um desses exemplos são as admoestações do deus Addu, expressas nas cartas *M.A.R.I. 7* e *RA 78*. Em ambas, a divindade exorta Zimrī-Līm para que cumpra o seu papel e exerça a justiça, salvaguardando a equidade da mesma, lembrando-o de que foi graças à sua intervenção que o monarca foi capaz de recuperar o trono de Mari, “(...) vincando a ideia estruturante de que aquilo que deus dá pode retirar.”<sup>281</sup>. O contexto subjacente a estas cartas prende-se com as relações diplomáticas entre o reino de Mari e o reino de Yamhad<sup>282</sup>, as quais, no momento da redação, se encontravam numa fase mais conflituosa devido a uma disputa territorial entre os dois reinos<sup>283</sup>.

Outro exemplo são as profecias proferidas aquando da aproximação com o reino de Ešnunna<sup>284</sup>. Nessas profecias prevalece um tom de inquietação, chegando-se inclusive a tecer críticas – algumas sub-reptícias – relativamente às intenções do rei em firmar um acordo de paz com o reino de Ešnunna, o qual é encarado com desconfiança na sequência do seu auxílio prestado aos Benjaminitas durante a sua sublevação.

---

<sup>278</sup> Martti Nissinen, *op. cit.*, p. 269.

<sup>279</sup> Idem, *ibidem*, p. 264.

<sup>280</sup> Vide Idem, *ibidem*, p. 264.

<sup>281</sup> Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 133.

<sup>282</sup> Cf. Nathan Wasserman e Yigal Bloch, “The kingdom of Yamhad”, *The Amorites. A political history of Mesopotamia in the early second millennium BCE*, Leiden, Brill, 2023, pp. 378-403.

<sup>283</sup> Cf. Martti Nissinen, *op. cit.*, pp. 270-273; Francisco Caramelo, *op. cit.*, pp. 190-215.

<sup>284</sup> *AEM* 197, 199, 200, 202, 204 e 237.

Contrariamente ao que observamos em Mari, o *corpus* assírio apresenta-se parco em evidências críticas acerca da conduta quer de Assaradão, quer de Assurbanípal. Porém, tal não significa que não existissem de facto admoestações/críticas à conduta real, seja em matérias políticas, seja em matérias culturais. O próprio tratado de sucessão de Assaradão<sup>285</sup> reconhece “(...) the possibility that prophecy, in contradiction to the royal ideology, may be used against the king.”<sup>286</sup>.

“If you hear an evil, ill, and ugly word that is mendacious and harmful to Assurbanipal, the great crown prince of the Palace of Succession, son of Esarhaddon, king of Assyria, your lord, may it come from the mouth of his enemy, from the mouth of his ally, from the mouth of his brothers, uncles, cousins, or his family, descendants of his father, or from the mouth of your brothers, sons, or daughters, or from the mouth of a *raggimu*, a *mahhû*, or an inquirer of divine words, or from the mouth of any human being at all, you must not conceal it but come and tell it to Assurbanipal, the great crown prince of the Palace of Succession, son of Esarhaddon, king of Assyria.”<sup>287</sup>

Neste sentido, deparamo-nos com duas cartas, *SAA* 16 59 e 60, redigidas por um homem chamado Nabû-rehtu-uşur que informa Assaradão acerca de uma conspiração levada a cabo por um homem de nome Sasî, a qual parece ser suportada por uma profecia favorável ao mesmo, proferida por uma escrava<sup>288</sup>. Conquanto se trate de uma escrava – ou seja, de uma pessoa não-especialista –, conforme o estipulado no tratado de sucessão, a mensagem divina é encarada com a mesma seriedade que as proferidas transmitidas por especialistas proféticos. Para além disso, “Nabû-rehtu-uşur took the prophecy of Nusku very seriously, for he attempted to counter it by paraphrasing from several oracles supportive of Esarhaddon.”<sup>289</sup>. No fim, a conspiração foi rapidamente resolvida pela força das armas<sup>290</sup>.

---

<sup>285</sup> Cf. Marcel Luís Paiva do Monte, “O tratado da sucessão de Assaradão (672 a.C.)”, *Os tratados adē. Instrumentos políticos e jurídicos na construção imperial assíria (sécs. VIII – VII a.C.). Entre a continuidade e a singularidade*. Dissertação de Mestrado em História Antiga, orientada pelos Professores Doutores António Ramos dos Santos e Francisco Caramelo, Lisboa, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, 2010, pp. 112-114. Disponível em <http://hdl.handle.net/10451/4082>.

<sup>286</sup> Martti Nissinen, *op. cit.*, p. 135.

<sup>287</sup> Idem, *ibidem*, pp. 150-151.

<sup>288</sup> ORACC, <http://oracc.org/saao/P313533/> e <http://oracc.org/saao/P313432/> (consultado a 28 de julho de 2025).

<sup>289</sup> Matthijs J. de Jong, *op. cit.*, p. 274.

<sup>290</sup> Cf. Karen Radner, “The trials of Esarhaddon: the conspiracy of 670 BC”, *ISIMU. Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la antigüedad*, vol. 6, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2003, pp. 165-183; Eckart Frahm, *op. cit.*, pp. 253-272.

Em suma, estas situações descritas apenas demonstram que as profecias nem sempre se mostravam favoráveis ao monarca. Ainda que o rei fosse encarado como o paladino das divindades e, por isso, estivesse um patamar hierarquicamente mais elevado, este, ao fim e ao cabo, continuava a ser humano e, portanto, propenso a errar. “Consequently, the criticism is usually aimed at the king’s comportment and decisions in individual cases, but not against his person or legitimacy.”<sup>291</sup>. Neste sentido, ao exortarem e criticarem o soberano, os profetas não manifestavam a sua opinião pessoal como, por exemplo, os adivinhos, mas antes aquela que era a vontade das divindades, por forma a restabelecer o equilíbrio cósmico e impedir que o seu eleito se desviasse ainda mais da ordem. Afinal, era essa a sua função enquanto instrumentos divinos. Destarte, não é de admirar que a relação entre o rei e os agentes proféticos se pautasse por um certo distanciamento e até um ligeiro atrito.

---

<sup>291</sup> Martti Nissinen, *op. cit.*, p. 275.

## Conclusão

No início da presente dissertação identificámos como grande objetivo estudar a figura do profeta na Antiga Mesopotâmia, procurando compreender concretamente quem ele era, de que forma se caracterizava a sua ação, bem como o seu enquadramento na sociedade mesopotâmica – particularmente a sua relação com o templo e com o rei. Uma vez chegados a esta etapa final, resta-nos sintetizar as principais considerações que fomos tecendo a este respeito.

Uma primeira reflexão remete-nos para a centralidade da religião no quotidiano mesopotâmico. De facto, na Antiga Mesopotâmia, a religião permeava cada aspeto do dia a dia, pois nos primórdios da criação havia-se estabelecido entre o plano divino e o plano humano uma relação de servilismo. Neste sentido, torna-se necessário a existência de uma infraestrutura que permita uma comunicação constante entre os dois planos. A par dos rituais e do culto, a adivinhação surge neste contexto como uma via direta de diálogo com as divindades, sendo que a profecia (adivinhação «não-indutiva») se caracterizava pelo seu carácter mais íntimo.

Como verificámos, o fenómeno profético pauta-se pela sua complexidade, dificultando a sua precisão, já que engloba em si não só a profecia *per si*, mas também os sonhos e as visões. Desde logo, defrontámo-nos com a questão da profecia dita espontânea e da profecia dita induzida. Embora teoricamente seja possível distinguir uma da outra, ao analisarmos as fontes reparámos que estas por vezes se confundem entre si, uma vez que o transe se afigura como condição necessária para a atividade profética. Sendo o transe entendido como a alteração da consciência do indivíduo, este poderá ser autoinduzido ou com recurso a alucinogénios, traduzindo-se na existência de vários níveis de transe. Assim sendo, levanta-se a questão de como distinguir entre uma modalidade e outra, dado o profeta socorrer-se de tal artifício a fim de entabular um diálogo com as divindades. A acrescentar a isso, as próprias fontes omitem informações que, porventura, seriam cruciais para melhor compreender estas duas modalidades.

Ora, a questão do transe assume especial relevância quando direcionamos o nosso foco para a atividade profética propriamente dita. Atendendo à existência de vários estados de alteração da consciência de um indivíduo, deparamo-nos com diferentes *modi operandi*. Consoante a sua forma de atuação, assim seriam agrupados os profetas numa determinada categoria. Nessa senda, em Mari deparamo-nos com duas categorias proféticas, cujas formas de atuação são bastante diferentes entre si. De um lado, está o/a

*āpilum/āpiltum* com uma *performance* aperfeiçoada e um discurso elaborado, de certa forma lírico – chegando a empregar metáforas literárias no seu discurso -, atuando a nível individual; do outro, o/a *muhhûm/muhhūtum*, cuja *performance* adquiria contornos mais aparatosos, uma vez que estes agentes proféticos se caracterizavam pelos seus comportamentos invulgares para os padrões sociais, os quais têm suscitado um extenso debate relativamente ao seu estado mental. Consequentemente, a sua *performance* irá influenciar o grau de liberdade de ação, componente igualmente importante na sua atuação, verificando-se um maior grau de liberdade para a primeira categoria (sendo a carta *AEM 199* um grande exemplo deste aspecto) e um menor grau de liberdade de ação para a segunda.

Quanto à Assíria, encontramos uma das principais diferenças no que respeita à figura do profeta. Neste caso, observamos uma uniformização da nomenclatura que designa os especialistas proféticos. A razão por detrás de tão gritante diferença estará porventura relacionada com uma mudança no contexto sociocultural, bem como político, modificando, por conseguinte, o quadro ideológico e teológico subjacente ao fenómeno profético e, por extensão, aos especialistas proféticos. Tal uniformização representa um desafio quando tentamos reconstituir a *performance* dos agentes proféticos assírios. Atendendo à sua nomenclatura, o primeiro impulso será categorizá-los como sendo semelhantes ao *muhhûm* paleo-babilónico. Não obstante a validade de tal comparação, verificámos igualmente que o *raggimu* apresenta também semelhanças com o *āpilum*. Desta forma, as duas hipóteses levantadas nesta dissertação não se excluem mutuamente, já que as próprias fontes omitem informações referentes à sua *performance*.

Ora, tais contradições entre os vários agentes proféticos naturalmente repercutir-se-iam na forma como estes seriam enquadrados no contexto templário. Embora todos os especialistas possuíssem uma ligação com o templo (afinal, a mesma é fundamental para o seu *métier*), notámos que no caso do *āpilum* tal ligação não figura como a sua principal afiliação. O seu acesso sem precedentes à realeza – aliado ao caso concreto do indivíduo Lupahum – leva-nos a crer que esta categoria profética teria como principal afiliação o palácio, enquadrando-se, portanto, entre os funcionários reais. Em termos hierárquicos, cremos que estes agentes proféticos estariam, porventura, um pouco abaixo dos adivinhos, conselheiros reais por excelência. Em semelhante situação, observamos o *raggimu*. Porém, constatámos que o templo e o culto de Ištar constituiriam a principal afiliação dos profetas assírios. Por seu turno, o *muhhûm* e a sua congénere feminina

*muhhūtum* suscitam mais dúvidas. Devido ao seu *modus operandi*, as autoridades, quer políticas quer religiosas, aparentam lidar com estas figuras com uma certa cautela. Atente-se, todavia, que tal atitude por parte das instituições não se traduz numa marginalização dos extáticos, como defende Durand<sup>292</sup>. Pelo contrário, documentos do foro administrativo e legal demonstram que não se verificava tal discriminação social entre os respondentes e os extáticos no reino de Mari. No entanto, atendendo ao seu *modus operandi*, a sua principal afiliação seria efetivamente o templo, dado a sua atuação se restringir, sobretudo, ao recinto templário.

Nesse aspeto, a relação entre profetas e rei configura-se mais centralizadora, na medida em que não se verificam acentuadas distinções de tratamento por parte do rei para com os agentes proféticos – conforme demonstrado na presente dissertação. Aliás, observamos até a adoção de uma mesma estratégia por parte da monarquia – tanto em Mari, quanto na Assíria - no que respeita às recompensas distribuídas a estas figuras, baseando-se no tipo de mensagem divina que havia sido proferida: se esta fosse entendida como uma profecia favorável, o indivíduo em questão seria recompensado com itens valiosos; caso se verificasse o seu contrário, o indivíduo receberia à mesma uma recompensa como pagamento pelo seu serviço, contudo esta seria menos valiosa.

Não obstante este sistema de recompensas, deparámo-nos com uma relação rei-profetas marcada por um certo distanciamento entre ambas as partes. Tal distanciamento advém precisamente do facto de os profetas gozarem de uma certa liberdade ao dirigirem-se ao soberano (ainda que não possuíssem um acesso direto ao mesmo), pois, enquanto instrumentos divinos, estes não oferecem as suas opiniões pessoais, mas antes o julgamento dos deuses. Destarte, estas figuras poderiam criticar o rei de um modo apenas inimaginável para o restante da corte real.

Uma consideração final remete-nos para a própria natureza das fontes estudadas no âmbito da presente dissertação. Como referimos ao longo do texto, seja em Mari, seja na Assíria, os relatos proféticos não eram encarados como documentos de particular relevância, ao ponto de se encetar um processo de preservação e conservação dos mesmos a longo prazo<sup>293</sup>. Esse paradigma altera-se substancialmente quando falamos dos reinados de Assaradão e de Assurbanípal, altura em que os relatos proféticos ganham uma maior

---

<sup>292</sup> Cf. Jean-Marie Durand, *op. cit.*, p. 77.

<sup>293</sup> Como o mencionámos no primeiro capítulo, tal característica deve-se ao facto de as profecias, por norma, se circunscreverem à conjuntura política vigente no momento da sua produção.

relevância política. Neste sentido, constatamos um processo de cópia e de compilação dos relatos proféticos que teriam chegado às suas mãos, agrupando-os em coleções oraculares. Ainda assim, a informação que obtivemos da análise de tais coleções oraculares mostra-se enviesada, uma vez que apenas profecias favoráveis aos mesmos receberam tal tratamento. A acrescentar a isso, as coleções oraculares reportam-se exclusivamente a momentos de crise.

Nessa senda, está igualmente o *corpus* mariota, onde o processo de filtragem da informação é também ele evidente, atendendo ao facto de o *corpus* ser composto por cartas. Embora as cartas mariotas nos permitam ter uma melhor compreensão do contexto atrelado ao momento de transmissão das palavras divinas, também estas foram sujeitas a uma filtragem da informação, na medida em que o autor da carta decide, aquando da sua redação, que informações se configuram como importantes e quais mostram ser acessórias, omitindo estas últimas por completo. Também as fontes mariotas se reportam a momentos de crise do reinado de Zimrī-Līm. Por conseguinte, a análise por nós efetuada corresponde apenas a momentos concretos e delimitados no espaço temporal de um fenómeno com raízes certamente mais antigas.

Desta forma, uma futura linha de investigação, num momento mais tardio, passará por efetuar uma análise das denominadas «profecias literárias», numa tentativa de melhor entender o ideal social e religioso disseminado acerca do fenómeno *per se* e dos seus agentes. Nessa senda, seria igualmente relevante aprofundar a participação feminina no fenómeno profético, seja as próprias profetisas, seja a intervenção das mulheres reais na rede de transmissão de conhecimento profético; tema que abordámos brevemente no subcapítulo 2.2., mas que carecia de um estudo mais aprofundado – que não desenvolvemos por se afastar do tema da nossa dissertação. Um trabalho desse cariz procurará certamente averiguar de que forma a participação feminina no profetismo constituía uma quebra dos padrões sociais impostos às mulheres. Uma outra linha de investigação poderá ser no campo político, procurando compreender concretamente em que medida as profecias poderiam impactar a ação do rei numa ótica geoestratégica.

Não obstante estas linhas de trabalho futuras, consideramos que a presente dissertação oferece uma contribuição significativa, num contexto lato, para o entendimento da figura do profeta na Antiga Mesopotâmia, tomando como casos de estudo o reino de Mari e o Império Neo-Assírio.

## Bibliografia

### Fontes

CARAMELO, Francisco José Gomes.

*A linguagem profética na Mesopotâmia (Mari e Assíria)*. Dissertação de Doutoramento em História, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2000.

CHARPIN, Dominique *et al.*

*Archives Epistolaires de Mari I/2*, Paris, Editions Recherche sur les Civilizations, 1998. Disponível em [https://www.archibab.fr/archidoc/ARM\\_26\\_2.pdf](https://www.archibab.fr/archidoc/ARM_26_2.pdf) (consultado a 10 de janeiro de 2024)

DURAND, Jean-Marie.

*Archives Epistolaires de Mari I/1*, Paris, Editions Recherche sur les Civilisations, 1998.

NISSINEN, Martti.

*Ancient Prophecy. Near Eastern, Biblical and Greek Perspectives*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

NISSINEN, Martti.

*Prophets and prophecy in the ancient near east*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003.

*OPEN RICHLI ANNOTATED CUNEIFORM CORPS*

“SAA 9”, *State Archives of Assyria Online*, Ludwig-Maximilians-Universität München, 2014-. Disponível em <https://oracc.museum.upenn.edu/saa0/index.html> (consultado a 15 de junho de 2024)

*OPEN RICHLI ANNOTATED CUNEIFORM CORPS*

“SAA 10”, *State Archives of Assyria Online*, Ludwig-Maximilians-Universität München, 2014-. Disponível em <https://oracc.museum.upenn.edu/saa0/index.html> (consultado a 15 de junho de 2024)

PARPOLA, Simo.

*State Archives of Assyria. Volume IX. Assyrian Prophecies*, Helsinki, Helsinki University Press, 1997.

## **Bibliografia Geral**

ALTAWEEL, Mark; SQUITIERI, Andrea.

“Historical overview”, *Revolutionizing a World. From Small States to Universalism in the Pre-Islamic Near East*, Chicago, The University of Chicago Press, 2018, pp. 15-56. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/j.ctt21c4td4.6> (consultado a 22 de dezembro de 2023)

ALTAWEEL, Mark; SQUITIERI, Andrea.

“The rise of shared and universal religions”, *Revolutionizing a World. From Small States to Universalism in the Pre-Islamic Near East*, Londres, UCL Press, 2018, pp. 240-252. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/j.ctt21c4td4.14> (consultado a 23 de setembro de 2023)

BLACK, Jeremy; GEORGE, Andrew; POSTGATE, Nicholas (eds.).

*A Concise Dictionary of Akkadian*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2ª edição, 2000.

BLACK, Jeremy; GREEN, Anthony.

*Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*. Ilustrações de Tessa Rickards, Londres, The British Museum Press, 1992.

BOTTÉRO, Jean; KRAMER, Samuel Noah.

*Lorsque les dieux faisaient les hommes*, Paris, Éditions Gallimard, 1993.

BOTTÉRO, Jean.

*Mesopotamia. Writing, Reasoning, and the Gods*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.

BOTTÉRO, Jean.

*La religion más antigua. Mesopotamia*, Madrid, Editorial Trotta, 2001.

CARAMELO, Francisco.

“A religião mesopotâmica: entre o relativo e o absoluto”, *Revista da Faculdade de Sociais e Humanas*, nº 19, Lisboa, Edições Colibri, 2007, pp. 165-175. Disponível em <http://hdl.handle.net/10362/8154> (consultado a 6 de março de 2023)

CARAMELO, Francisco.

“A função social e política da literatura sapiencial no Próximo Oriente antigo”, *Estudos em homenagem a Luís António de Oliveira Ramos. Volume I*. Edição de Francisco Ribeiro da Silva *et al.*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004, pp. 353-360. Disponível em <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4975.pdf> (consultado a 23 de julho de 2025)

CARAMELO, Francisco.

““Conselho a um príncipe”: o poder real e o paradigma da justiça na Mesopotâmia”, *Cultura. Revista da História e Teoria das Ideias*, vol. 30, Lisboa, Centro de História da Cultura, 2012, pp. 39-49. Disponível em <http://journals.openedition.org/cultura/1544> (consultado a 18 de julho de 2025)

CHARPIN, Dominique; DURAND, Jean-Marie (eds.)

*Florilegium marianum III. Recueil d'études à la mémoire de Marie-Thérèse Barrelet*. Mémoires de NABU 4, Paris, Sepoa, 1997. Disponível em [https://sepoa.fr/wp/wp-content/uploads/2021/06/fm-3-entier\\_compressed.pdf](https://sepoa.fr/wp/wp-content/uploads/2021/06/fm-3-entier_compressed.pdf) (consultado a 9 de agosto de 2024)

CHARPIN, Dominique.

“Le contexte historique et géographique des prophéties dans les textes retrouvés à Mari”, *BCSMS*, n. 23, Toronto, The Canadian Society for Mesopotamian Studies, 1992, pp. 21-31. Disponível em [https://www.digitorient.com/wp/wp-content/uploads/2006/10/Charpin\\_1992\\_Prophéties.pdf](https://www.digitorient.com/wp/wp-content/uploads/2006/10/Charpin_1992_Prophéties.pdf) (consultado a 12 de maio de 2025)

COUTINHO, José Pereira.

“Religião e outros conceitos”, *Sociologia - Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Vol. XXIV, Porto, Universidade do Porto, 2012, pp. 171-193.

Disponível em <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/10763.pdf> (consultado a 6 de fevereiro de 2024)

DALLEY, Stephanie.

*Myths from Mesopotamia. Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

DIRVEN, Lucinda.

“RELIGIOUS FRONTIERS IN THE SYRIAN-MESOPOTAMIAN DESERT”, *Frontiers in the Roman World. Proceedings of the Ninth Workshop of the International Network Impact of Empire (Durham, 16-19 April 2009)*. Edição de Olivier Hekster e Ted Kaizer, Leiden, Brill, 2011, pp. 157-173. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctv2gjwqz.14> (consultado a 23 de setembro de 2023)

DOW, James W.

“A Scientific Definition of Religion”, *Anpere: Anthropological Perspectives on Religion*, [s. l.], [s. n.], 2007, pp. 1-15. Disponível em <https://web.archive.org/web/20211022153443/http://www.anpere.net/2007/2.pdf> (consultado a 6 de fevereiro de 2024)

DUPLA, Simone Aparecida.

“O sacerdócio feminino na Antiga Mesopotâmia”, *NEARCO - Revista Eletrônica de Antiguidade e Medievo*, vol. 12, nº 2, Rio de Janeiro, Núcleo de Estudos da Antiguidade - NEA, Universidade de Estado do Rio de Janeiro, 2021, pp. 314-333. Disponível em <https://doi.org/10.12957/nearco.2020.47993> (consultado a 10 de abril de 2023)

DURAND, Jean-Marie; GUICHARD, Michael.

“Les rituels de Mari”, *Florilegium marianum III. Recueil d'études à la mémoire de Marie-Thérèse Barrelet. Mémoires de NABU 4*. Edição de Dominique Charpin e Jean-Marie Durand, Paris, Sepoa, 1997, pp. 19-78. Disponível em [https://sepoa.fr/wp/wp-content/uploads/2021/06/fm-3-entier\\_compressed.pdf](https://sepoa.fr/wp/wp-content/uploads/2021/06/fm-3-entier_compressed.pdf) (consultado a 9 de agosto de 2024)

DURAND, Jean-Marie.

“Itūr-Mēr”, *Mythologie et Religion des Sémites Occidentaux. Volume I. Ébla, Mari*. Edição de Gregório del Omo Lete, Paris, Peeters Publishers, 2008, pp. 189-192.

DURKHEIM, Émile.

“Introdução”, *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, São Paulo, Martins Fontes, 1996, pp. V-XXVII.

DURKHEIM, Émile.

“Capítulo I”, *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, São Paulo, Martins Fontes, 1996, pp. 3-32.

ELIADE, Mircea.

*O sagrado e o profano. A essência das religiões, Vida e Cultura*, nº 62, Lisboa, Edição «Livros do Brasil» Lisboa, 1999.

FRAHM, Eckart.

*Assyria. The rise and fall of the world's first empire*, Londres, Bloomsbury Publishing, 2023.

GORDON, Robert P.

“Prophecy in the Mari and Nineveh Archives”, “*Thus Speaks Ishtar of Arbela*”. *Prophecy in Israel, Assyria, and Egypt in the Neo-Assyrian Period*. Edição de Robert P. Gordon e Hans M. Barstad, Winona Lake, Eisenbrauns, 2013, pp. 37-57.

HILBER, John W.

“Cultic Prophecy in Assyria and in the Psalms”, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 127, n. 1, Ann Arbor, American Oriental Society, 2007, pp. 29-40. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/20297209> (consultado a 8 de junho de 2025)

HOLLOWAY, Steven W.

*ASSUR IS KING! ASSUR IS KING!. Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*, Leiden, Brill, 2002.

LABAT, René *et all.*

“La stèle de Naram-Sin”, *Les religions du Proche-Orient asiatique. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites*. Direção de Jean Chevalier, Paris, Fayard-Denoel, 1970, pp. 309-315.

LAFONT, Bertrand.

“LE ROI DE MARI ET LES PROPHÈTES DU DIEU ADAD”, *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale*, Vol. 78, No. 1, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, pp. 7-18. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/23282398> (consultado a 14 de fevereiro de 2025)

LEICK, Gwendolyn.

*A dictionary of ancient Near Eastern mythology*, New York, Routledge, 2003.

LEICK, Gwendolyn.

*Mesopotâmia. A Invenção Da Cidade*, Rio de Janeiro, Imago, 2003.

MORAN, William L.

“New Evidence from Mari on the History of Prophecy”, *Biblica*, vol. 50, n. 1, Bélgica, Peeters Publishers, 1969, pp. 15-56. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/42619210> (consultado a 17 de fevereiro de 2025)

NAKATA, Ichiro.

“A MARI NOTE: IKRUB-EL AND RELATED MATTERS”, *Orient*, vol. 11, Tóquio, The Society for Near Eastern Studies in Japan, 1975, pp. 15-24. Disponível em <https://doi.org/10.5356/orient1960.11.15> (consultado a 3 de fevereiro de 2024)

NAKATA, Ichiro.

“A study of women’s theophorical personal names in the Old Babylonian texts from Mari”, *Orient*, vol. 30-31, Tóquio, The Society for Near Eastern Studies in Japan, 1995, pp. 234-253. Disponível em <https://doi.org/10.5356/orient1960.30and31.234> (consultado a 5 de fevereiro de 2024)

NAKATA, Ichiro.

“THE GOD ITŪR-MĒR IN THE MIDDLE EUPHRATES REGION DURING THE OLD BABYLONIAN PERIOD”, *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*,

vol. 105, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, pp. 129-136. Disponível em <https://shs.cairn.info/revue-d-assyriologie-2011-1-page-129?lang=en> (consultado a 3 de abril de 2025)

NOTH, Martin.

“REMARKS ON THE SIXTH VOLUME OF MARI TEXTS”, *Journal of Semitic Studies*, vol. 1, n. 4, Oxford, Oxford University Press, outubro de 1956, pp. 322-333. Disponível em <https://doi.org/10.1093/jss/1.4.322> (consultado a 19 de março de 2025)

OPPENHEIM, A. Leo.

“The Mesopotamian Temple”, *The Biblical Archaeologist*, vol. 7, no. 3, Alexandria, The American Society of Overseas Research, 1944, pp. 54-63. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/3209296> (consultado a 5 de março de 2024).

OPPENHEIM, A. Leo.

*Ancient Mesopotamia. A portrait of a dead civilization*, Chicago, The University of Chicago Press, 1964.

PONGRATZ-LEISTEN, Beate.

“Mesopotamia”, *The Cambridge Companion to Ancient Mediterranean Religions*. Edição de Barbette Stanley Spaeth, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 33-54.

PONGRATZ-LEISTEN, Beate.

*Religion and Ideology in Assyria*, Göttingen, Walter de Gruyter Inc., 2015.

PONGRATZ-LEISTEN, Beate.

“The Sociomorphic Structure of the Polytheistic Pantheon in Mesopotamia and Its Meaning for Divine Agency and Mentalization”, “*A Community of Peoples*”. *Studies on Society and Politics in the Bible and Ancient Near East in Honor of Daniel E. Fleming*. Edição de Mahri Leonard-Fleckman *et al.*, Leiden, Brill, 2022, pp. 269-299. Disponível em

[https://www.academia.edu/94790905/The\\_Sociomorphic\\_Structure\\_of\\_the\\_Polytheistic\\_Pantheon\\_in\\_Mesopotamia\\_and\\_its\\_Meaning\\_for\\_Divine\\_Agency\\_and\\_Mentalization](https://www.academia.edu/94790905/The_Sociomorphic_Structure_of_the_Polytheistic_Pantheon_in_Mesopotamia_and_its_Meaning_for_Divine_Agency_and_Mentalization) (consultado a 2 de agosto de 2024)

PONGRATZ-LEISTEN, Beate.

“ASSYRIAN ROYAL DISCOURSE BETWEEN LOCAL AND IMPERIAL TRADITIONS AT THE HĀBŪR”, *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale*, vol. 105, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, pp. 109-128. Disponível em <https://shs.cairn.info/journal-revue-d-assyriologie-2011-1-page-109?lang=en>

(consultado a 2 de julho de 2025)

PONGRATZ-LEISTEN, Beate.

“Melammu”, *The Encyclopedia of Ancient History*. Edição de Edited by Roger S. Bagnall, Kai Brodersen, Craige B. Champion, Andrew Erskine e Sabine R. Huebner, Nova Jersey, Blackwell Publishing Ltd, 2013, p. 1.

PORTO EDITORA

“Profecia”, *Dicionário infopédia da Língua Portuguesa*. Disponível em <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/profecia> (consultado a 15 de junho de 2024)

PORTO EDITORA

“Visão”, *Dicionário infopédia da Língua Portuguesa* Disponível em <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/vis%C3%A3o> (consultado a 15 de junho de 2024)

POZZER, Katia Maria Paim.

“ASSURBANIPAL E SUAS MEMÓRIAS: UMA AUTOBIOGRAFIA NA ANTIGUIDADE?”, *Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, vol. 27, n. 2, Belo Horizonte, Faculdade de Letras - UFMG, 2014, pp. 107-120. Disponível em <https://revista.classica.org.br/classica/article/view/312/257> (consultado a 22 de dezembro de 2023)

POZZER, Katia Maria Paim.

“Rituais Apotropaicos Mesopotâmicos: Imagem e Texto”, *Anais do 36º Colóquio do Comitê Brasileiro de História de Arte*, Campinas, Comitê Brasileiro de História de Arte, 2016, pp. 101-114. Disponível em

[http://www.cbha.art.br/coloquios/2016/anais/pdfs/1\\_katia%20pozzer.pdf](http://www.cbha.art.br/coloquios/2016/anais/pdfs/1_katia%20pozzer.pdf) (consultado a 5 de dezembro de 2024)

REDE, Marcelo.

“CHEFIA TRIBAL E REALEZA URBANA NA ANTIGA MESOPOTÂMIA: NOTAS PARA UMA ABORDAGEM”, *Phoinix*, vol. 23, n. 2, Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2017, pp. 12-26. Disponível em [https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwiAz62x\\_bGCaxVyUKQEHcj8DQ4QFnoECCEQAQ&url=https%3A%2F%2Frevistas.ufrj.br%2Findex.php%2Fphoenix%2Farticle%2Fdownload%2F32926%2F18424&usg=AOvVaw2CV3WBXIEdw6sJ5VfLS3zz&opi=89978449](https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwiAz62x_bGCaxVyUKQEHcj8DQ4QFnoECCEQAQ&url=https%3A%2F%2Frevistas.ufrj.br%2Findex.php%2Fphoenix%2Farticle%2Fdownload%2F32926%2F18424&usg=AOvVaw2CV3WBXIEdw6sJ5VfLS3zz&opi=89978449) (consultado a 7 de novembro de 2023)

ROSA, Maria de Fátima Castanheira da Silva.

*O projecto político de Zimri-Lim (1775 - 1762 a.C.). As estratégias políticas e diplomáticas em Mari.* Dissertação de Mestrado em História Antiga, orientada por António Ramos dos Santos e Francisco Caramelo, Lisboa, Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Nova de Lisboa, 2010.

SALES, José das Candeias.

*A ideologia real académica e egípcia. Representações do poder político pré-clássico,* Dissertação de Mestrado em História das Civilizações Pré-Clássicas apresentada na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Editorial Estampa, 1997.

SASSON, Jack M.

“Ancestors divine?”, *Veenhof Anniversary Volume: Studies Presented to Klaas R. Veenhof on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday.* Edição de Wilfred H. van Soldt *et al.*, Leiden, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 2001, pp. 413-428. Disponível em <https://my.vanderbilt.edu/jacksasson/files/2020/07/Sasson-VeenhofFs-1.pdf> (consultado a 3 de fevereiro de 2024)

STOKL, Jonathan.

*Prophecy in the Ancient Near East. A Philological and Sociological Comparison,* Leiden, Brill, 2012.

STOL, Marten.

“Priestesses”, *Women in the Ancient Near East*, Boston, Walter de Gruyter Inc., 2016, pp. 555-583.

THE EDITORS OF ENCYCLOPEDIA BRITANNICA

“Lullubi”, *Encyclopedia Britannica*, 2 de setembro de 2014. Disponível em <https://www.britannica.com/topic/Lullubi> (consultado a 30 de julho de 2025)

TIEMEYER, Lena-Sofia.

“Recent Currents in Research on the Prophetic Literature”, *The Expository Times*, vol. 119, n. 4, Los Angeles, SAGE Publications, 2007, pp. 161-169. Disponível em [https://www.academia.edu/8653704/Recent\\_Currents\\_in\\_Research\\_on\\_the\\_Prophetic\\_Literature](https://www.academia.edu/8653704/Recent_Currents_in_Research_on_the_Prophetic_Literature) (consultado a 2 de agosto de 2024)

WIGGERMANN, Franz A. M.

“Transtigridian Snake Gods”, *Sumerian gods and their representations*. Edição de I. L. Finkel e M. J. Geller, Groningen, Styxx Publications, 1997, pp. 33-55. Disponível em [https://www.academia.edu/540407/Transtigridian\\_Snake\\_Gods](https://www.academia.edu/540407/Transtigridian_Snake_Gods) (consultado a 3 de fevereiro de 2024)

## **Bibliografia Específica**

BARREYRA FRACAROLI, Diego A.

“The Chronology of Zimri-Lim’s Reign”, *Aula Orientalis*, vol. 29, Barcelona, Institut Universitari del Pròxim Orient Antic de la Universitat de Barcelona, 2011, pp. 185-198. Disponível em [https://www.academia.edu/5260717/The\\_Chronology\\_of\\_Zimri\\_Lims\\_Reign](https://www.academia.edu/5260717/The_Chronology_of_Zimri_Lims_Reign) (consultado a 23 de novembro de 2023)

BOUZON, Emanuel.

“O uso do transe extático no processo da adivinhação babilônica”, *Clássica - revista brasileira de estudos clássicos*, vol. 4, n. 4, Belo Horizonte, Faculdade de Letras - UFMG, 1991, pp. 35-52. Disponível em <https://doi.org/10.24277/classica.v4i4.575> (consultado a 23 de agosto de 2024)

CARAMELO, Francisco.

“A percepção do tempo e da História nas profecias assírias”, *Revista da Faculdade de Sociais e Humanas*, nº 12, Lisboa, Edições Colibri, 1998, pp. 343-351. Disponível em [run.unl.pt/bitstream/10362/7472/1/RFCSH12\\_343\\_351.pdf](http://run.unl.pt/bitstream/10362/7472/1/RFCSH12_343_351.pdf) (consultado a 6 de março de 2023)

CARAMELO, Francisco.

“A metáfora e o símile na linguagem profética neo-assíria”, *Revista da Faculdade de Sociais e Humanas*, nº 13, Lisboa, Edições Colibri, 2000, pp. 123-134. Disponível em <http://hdl.handle.net/10362/7494> (consultado a 6 de março de 2023)

CARAMELO, Francisco.

“Algumas reflexões teóricas sobre o profetismo”, *Lusitania Sacra*, 2ª Série, tomo 13-14, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa - Universidade Católica Portuguesa, pp. 625-631. Disponível em <http://hdl.handle.net/10400.14/4456> (consultado a 6 de março de 2023)

CHARPIN, Dominique.

“PROPHÈTES ET ROIS DANS LE PROCHE-ORIENT AMORRITE NOUVELLES DONNÉES, NOUVELLES PERSPECTIVES”, *Florilegium marianum VI. Recueil d'études à la mémoire d'André Parrot. Mémoires de NABU 7*. Edição de Dominique Charpin e Jean-Marie Durand, Paris, SEPOA, 2002, pp. 7-50. Disponível em <https://sepoa.fr/produit/2002-memoires-de-nabu-7-pdf/> (consultado a 14 de fevereiro de 2025)

D'AGUIAR, Violeta.

*Prophecy in service of the king. Ideology in the Neo-Assyrian Oracle Collections*. Dissertação de Mestrado em História, orientada por Francisco Caramelo e Philippe Clancier, Lisboa, Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Nova de Lisboa, 2021.

DURAND, Jean-Marie; ROMER, Thomas; BURKI, Micael (eds.).

*Comment devient-on prophète?. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 4-5 avril 2011*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2014. Disponível

em

[https://www.zora.uzh.ch/id/eprint/135386/1/Durand\\_Roemer\\_Buerki\\_2014\\_Prophete.pdf](https://www.zora.uzh.ch/id/eprint/135386/1/Durand_Roemer_Buerki_2014_Prophete.pdf) (consultado a 12 de setembro de 2023)

DURAND, Jean-Marie.

“Les «Déclarations prophétiques» dans les lettres de Mari”, *Prophéties et Oracles I: Dans le Proche-Orient Ancien*, Jésus Asurmendi et al., Paris, Service Biblique Évangile et Vie – Éditions du Cerf, 1994, pp. 8-49.

DURAND, Jean-Marie.

“Les rois et leurs prophètes”, *L'annuaire du Collège de France*, n° 111, Paris, Collège de France, 2012, pp. 379-398. Disponível em <https://doi.org/10.4000/annuaire-cdf.1498> (consultado a 29 de abril de 2023)

FLEMING, Daniel E.

“Prophets and temple personnel in the Mari archives”, *The Priests in the Prophets. The portrayal of priests, prophets and other religion specialists in the Later Prophets*. Edição de Lester L. Grabbe e Alice Ogden Bellis, Londres, T&T Clark International, 2004, pp. 44-64.

HAMORI, Hester J.

“Gender and the Verification of Prophecy at Mari”, *Die Welt des Orients*, vol. 42, n. 1, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, pp. 1-22. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/23342110> (consultado a 29 de julho de 2024)

HUFFMON, Hebert B.

“A Company of Prophets: Man, Assyria, Israel”, *Prophecy in its ancient near eastern context. Mesopotamic, biblical and arabian perspectives*. Edição de Martti Nissinen, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2000, pp. 47-70.

JACQUET, Antoine.

“Les rituels royaux à l'époque amorrite. Religion et politique d'après les archives de Mari”, *Hypothèses*, n. 8, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2005, pp. 35-47. Disponível em <https://www.cairn.info/revue-hypotheses-2005-1-page-35.htm> (consultado a 9 de agosto de 2024)

JONG, Matthijs J. de.

*Isaiah among the ancient near eastern prophets. A Comparative Study of the Earliest Stages of the Isaiah Tradition and the Neo-Assyrian Prophecies*, Leiden, Brill, 2007.

NISSINEN, Martti; SVARD, Saana.

“(Re)constructing the Image of the Assinnu”, *Studying Gender in the Ancient Near East*, Michigan, Eisenbrauns, 2018, pp. 373-411. Disponível em <https://researchportal.helsinki.fi/en/publications/reconstructing-the-image-of-the-assinnu> (consultado a 3 de outubro de 2024)

NISSINEN, Martti.

“Gender and Prophetic Agency in the Ancient Near East and in Greece”, *Prophets Male and Female. Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East*. Edição de Jonathan Stokl e Corrine L. Carvalho, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013, pp. 27-58.

NISSINEN, Martti.

“The Socioreligious Role of the Neo-Assyrian Prophets”, *Prophecy in it's ancient near eastern context. Mesopotamic, biblical and arabian perspectives*. Edição de Martti Nissinen, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2000, pp. 89-114.

OPPENHEIM, A. L.

“Akkadian pul(u)ḥ(t)u and melammu”, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 63, n. 1, Michigan, University of Michigan, março de 1943, pp. 31-34. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/594150> (consultado a 13 de setembro de 2023)

PELED, Ilan.

“assinnu and kurgarrû Revisited”, *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 73, n. 2, Chicago, The University of Chicago Press, outubro de 2014, pp. 283-297. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/10.1086/677312> (consultado a 8 de março de 2025)

PELED, Ilan.

“assinnu and Prophecy in Mari and the Ancient Near East”, *Masculinities and Third Gender. The Origins and Nature of an Institutionalized Gender Otherness in the*

*Ancient Near East*, Munster, Ugarit-Verlag, 2016, pp. 170-174. Disponível em <https://library.oapen.org/handle/20.500.12657/51193> (consultado a 8 de março de 2025)

PETERSON, David L.

“Defining Prophecy and Prophetic Literature”, *Prophecy in it’s ancient near eastern context. Mesopotamic, biblical and arabian perspectives*. Edição de Martti Nissinen, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2000, pp. 33-44.

PONGRATZ-LEISTEN, Beate.

“The king at the crossroads between divination and cosmology”, *Divination, Politics and Ancient Near Eastern Empires*. Edição de Alan Lenzi e Jonathan Stökl, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2014, pp. 33-48.

POPA, Elena Isabela.

*Agency of Women in Mesopotamian Religion of the Second Millennium BC*, Zurique, Faculty of Theology, University of Zurich/University of Bucharest, 2016. Disponível em [https://www.academia.edu/114581624/Agency\\_of\\_Women\\_in\\_Mesopotamian\\_Religion\\_of\\_the\\_Second\\_Millennium\\_BC](https://www.academia.edu/114581624/Agency_of_Women_in_Mesopotamian_Religion_of_the_Second_Millennium_BC) (consultado a 10 de fevereiro de 2025)

RADNER, Karen.

“The Assur-Nineveh-Arbela Triangle Central Assyria in the Neo-Assyrian Period”, *Between the Cultures. The central Tigris Regions from the 3rd to the 1st Millenium BC. Conference at Heidelberg. January 22-24. 2009*, Heidelberg, Heidelberger Orientverlag, 2009, pp. 321-329. Disponível em <https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/1329880> (consultado a 29 de janeiro de 2024)

RADNER, Karen.

“The trials of Esarhaddon: the conspiracy of 670 BC”, *ISIMU. Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la antigüedad*, vol. 6, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2003, pp. 165-183. Disponível em <http://hdl.handle.net/10486/3476> (consultado a 3 de agosto de 2025)

RODRIGUES, Manuel Kaoê Rolim.

“*Eu sou Ashurbanípal, a criação dos grandes deuses*” - a relação entre os poderes divino e político na Assíria (669-631 a.C.). Dissertação de Mestrado em História - Civilizações do Médio Oriente e Ásia Antiga, orientada por Isabel Gomes de Almeida, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2021. Disponível em <http://hdl.handle.net/10362/139190> (consultado a 13 de agosto de 2023)

SASSON, Jack M.

“Mari Dreams”, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 103, n. 1, Ann Arbor, American Oriental Society, 1983, pp. 283-293.

SASSON, Jack M.

“The posting of letteres with divine messages”, *Mémoires de NABU n°3. Florilegium marianum II. Recueil d'études à la mémoire de Maurice Birot*. Edição de Dominique Charpin e Jean-Marie Durand, Paris, SEPOA, 1994, pp. 299-316.

SASSON, Jack M.

“Water beneath straw: adventures of a prophetic phrase in the Mari archives”, *Solving Riddles and Untying Knots*. Edição de Ziony Zevit, Seymour Gitin e Michael Sokoloff, Michigan, Eisenbrauns, 1995, pp. 599-608.

SILVA, Fernando Cândido da.

“ÊXTASE E SOCIEDADE NO ANTIGO ORIENTE PRÓXIMO”, *Último Andar*, n. 14, [s. e.], 2012, pp. 32-47. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/12895> (consultado a 23 de agosto de 2024)

STOKL, Jonathan.

“Female prophets in the Ancient Near East”, *Prophecy and Prophets in Ancient Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*. Edição de John Day, Londres, Bloomsbury Publishing, 2010, pp. 47-61. Disponível em [https://www.academia.edu/297398/Female\\_Prophets\\_in\\_the\\_Ancient\\_Near\\_East](https://www.academia.edu/297398/Female_Prophets_in_the_Ancient_Near_East) (consultado a 12 de setembro de 2023)

STOKL, Jonathan.

“Gender “Ambiguity” in Ancient Near Eastern Prophecy? A Reassessment of the Data behind a Popular Theory”, *Prophets Male and Female. Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East*. Edição de Jonathan Stkol e Corrine L. Carvalho, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013, pp. 59-80.

STOKL, Jonathan.

“Prophecy and the Royal Court in the Ancient Near East”, *Religion Compass*, vol. 9, n. 3, John Wiley & Sons Ltd, 2015, pp. 55 - 65. Disponível em <https://doi.org/10.1111/rec3.12145> (consultado a 12 de abril de 2025)

VAN DER TOORN, Karel.

“Mesopotamian Prophecy between Immanence and Transcendence: A Comparison of Old Babylonian and Neo-Assyrian Prophecy”, *Prophecy in it's ancient near eastern context. Mesopotamic, biblical and arabian perspectives*. Edição de Martti Nissinen, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2000, pp. 71-87.

WASSERMAN, Nathan, BLOCH, Yigal.

“The kingdom of Mari”, *The Amorites. A political history of Mesopotamia in the early second millenium BCE*, Leiden, Brill, 2023, pp. 327-377.

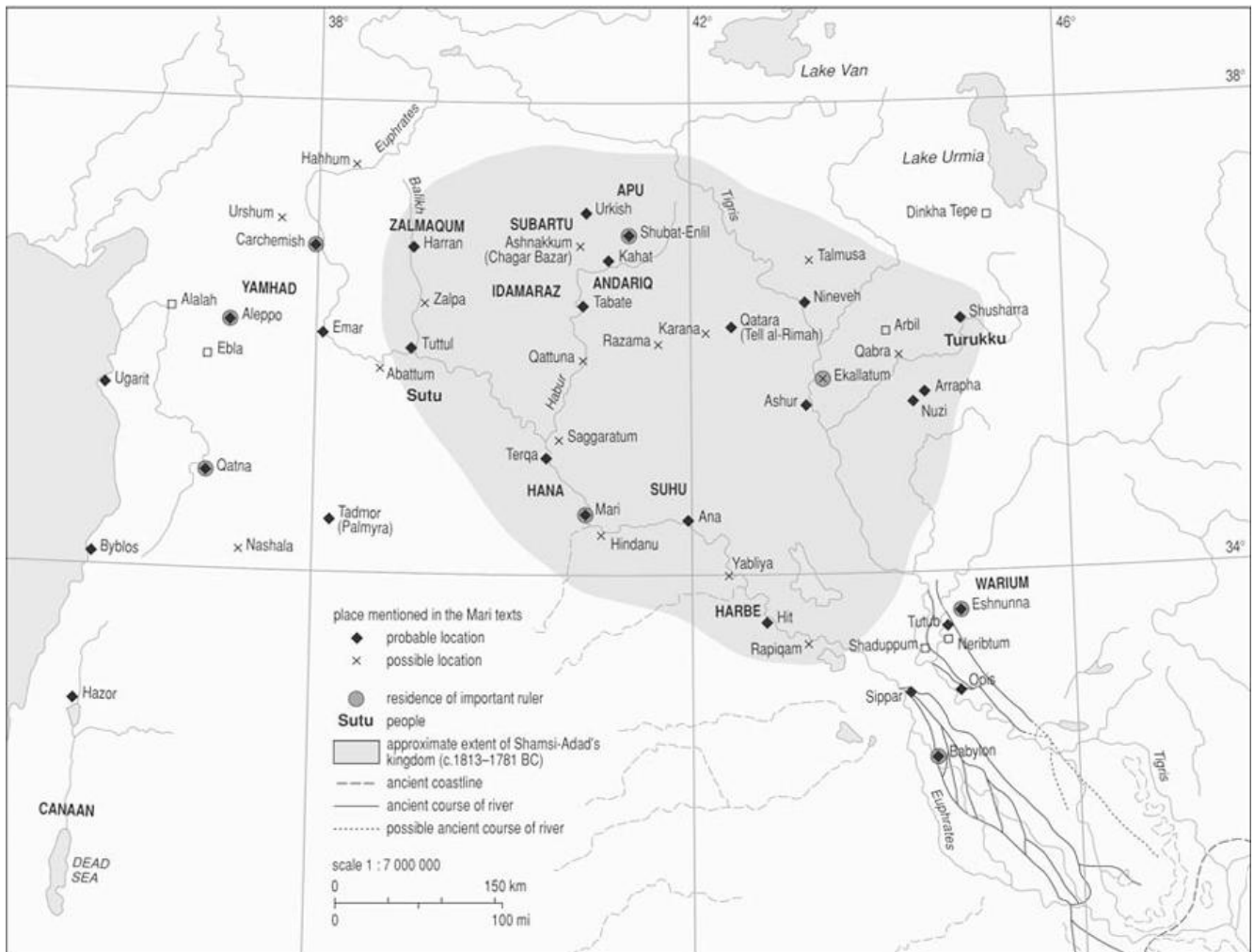
WASSERMAN, Nathan, BLOCH, Yigal.

“The kingdom of Yamhad”, *The Amorites. A political history of Mesopotamia in the early second millenium BCE*, Leiden, Brill, 2023, pp. 378-403.

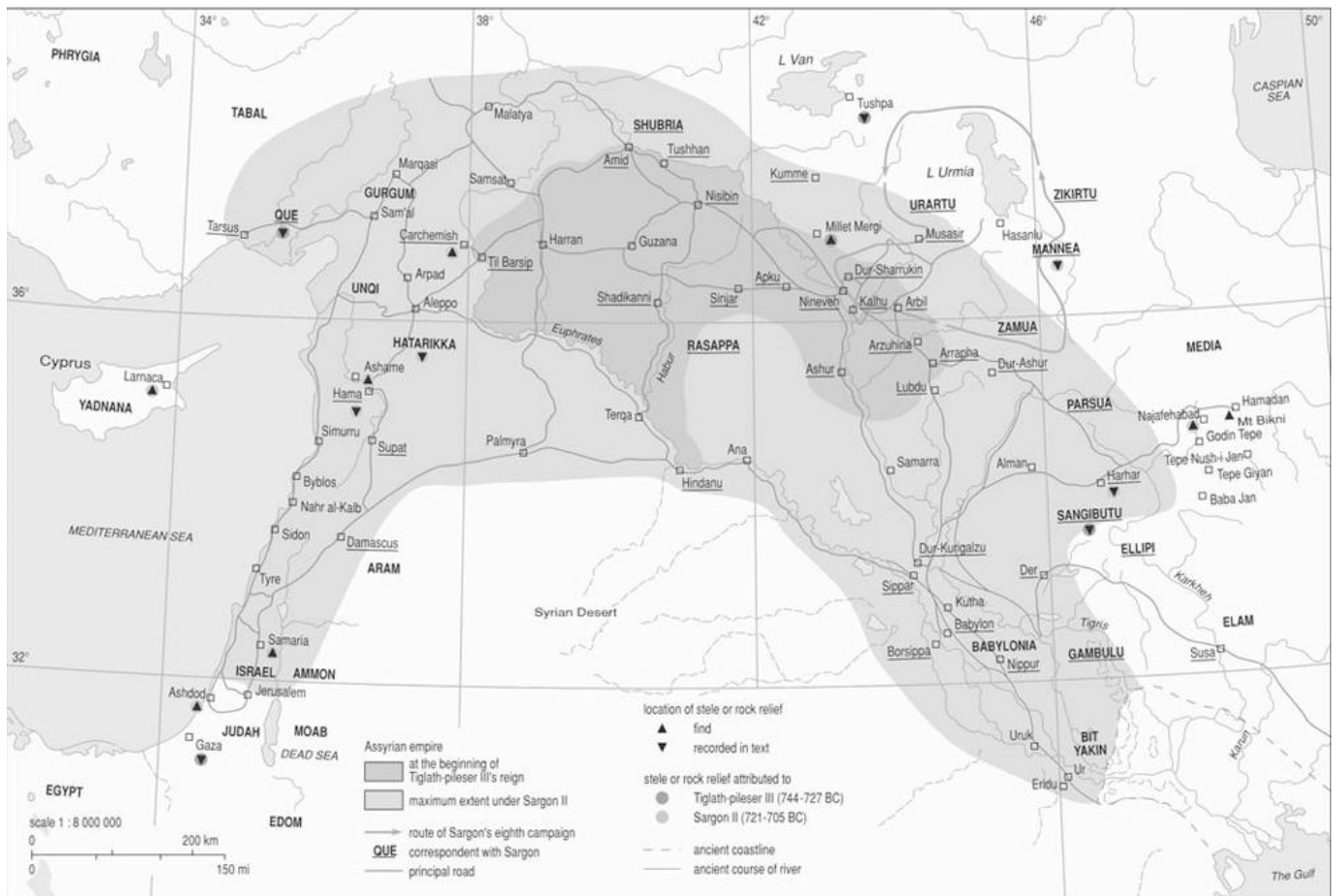
ZSOLNAY, Ilona.

“The Misconstrued Role of the Assinnu in Ancient Near Eastern Prophecy”, *Prophets Male and Female. Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East*. Edição de Jonathan Stkol e Corrine L. Carvalho, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013, pp. 81-100.

## Anexos



Anexo A Distribuição geográfica das cartas de Mari, in Martti Nissinen, *Prophets and Profecy in the Ancient Near East*, Atlanta, 2003, p. xix.



Anaxo B O Império Neo-Assírio no final do séc. VIII a.C., in Martti Nissinen, *Prophets and Profecy in the Ancient Near East*, Atlanta, 2003, p. xx.