

**U LISBOA**

UNIVERSIDADE  
DE LISBOA



LETRAS  
LISBOA

**Universidade de Lisboa**

**Faculdade de Letras**

**O PAPEL DOS *EṬEMMŪ* NA CONTRAMAGIA  
MESOPOTÂMICA DO I MILÊNIO A.C.**

Mestrado em História e Cultura das Religiões

VITÓRIA STEFF RAMA

2025

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

# Índice

Resumo .....	4
Summary .....	5
Agradecimentos .....	6
Abreviaturas .....	7
Fontes .....	8
Introdução .....	9
PARTE I .....	17
1.    A Religião Mesopotâmica .....	17
1.1. As problemáticas do sistema religioso mesopotâmico .....	17
1.2. As divindades associadas à prática médico-mágica .....	21
1.3. A relação entre a humanidade, a realeza e as divindades .....	25
1.4. Os sistemas de retribuição .....	30
2.    Magia e Contramagia .....	35
2.1. Definição e distinção entre magia e contramagia .....	35
2.2. <i>daimōnes</i> , bruxas e anti-bruxaria .....	37
2.3. Os praticantes da magia: <i>asû</i> , <i>āšīpu</i> e <i>bārû</i> .....	42
PARTE II .....	50
1.    A concepção da morte e os seus rituais .....	50
1.1. Os enterramentos e os ritos funerários .....	51
1.2.    O <i>eṭemmu</i> .....	55
2.    O retorno dos mortos ao mundo terreno .....	62
PARTE III .....	65
1.    A divinação e os maus presságios .....	65
1.1. Os presságios terrestres .....	66

1.2. Os presságios celestes .....	70
2. As prescrições mágico-médicas .....	74
2.1. Os problemas físicos causados pelos <i>eṭemmu</i> .....	78
2.2. Os sons causados pelos <i>eṭemmu</i> .....	80
2.3. As aparições dos <i>eṭemmu</i> .....	81
3. A prática da necromancia e a comunicação com os <i>eṭemmū</i> .....	82
4. Os papéis dos <i>eṭemmū</i> nos textos “ <i>Daimōnes Nefastos</i> ” e “Qualquer Mal” .....	85
Conclusão.....	92
Bibliografia .....	95

## Resumo

Esta tese, intitulada "O papel dos *eṭemmū* na contramagia mesopotâmica no I milênio a.C.", explora como os *eṭemmū* podem influenciar as práticas mágicas por volta do primeiro milênio a.C., considerando o sistema jurídico comum de retribuição que estruturava a prática mágica nesse período. Este tema envolve conceitos limiares que testam a frágil distinção entre religião, magia e medicina, tanto na Antiguidade quanto hoje. Ao integrar diferentes aspectos dessa sociedade – como o tratamento dos mortos e a concepção do pós-morte –, busca-se contextualizar as práticas de contramagia na esfera social sendo que revelavam a responsabilidade social dos vivos para com seus mortos. O objetivo é explicitar como os *eṭemmū*, os fantasmas, podiam afetar o cotidiano e desenvolver uma conexão entre o tratamento da morte e a ação dos mortos no mundo terreno durante I milênio a.C. Argumenta-se que havia diversas maneiras pelas quais um *eṭemmu* podia afetar a vida cotidiana de uma pessoa, seja por meio de possessões, das repercussões de maus presságios divinatórios ou pela sensibilização dos sentidos. Em contraponto, também havia diversas formas de combater esses ataques. A visão de mundo mesopotâmica não associava diretamente um caráter malévolos ou benevolente às suas entidades, pois o que era valorizado era a não perturbação e a manutenção da ordem cósmica, do *parṣū*. Nesse sentido, este estudo explora como o conceito de *eṭemmu* não estava atrelado à moralidade, e a contramagia era meramente um meio de manter o *parṣū* e a estabilidade. O combate às transgressões dos *eṭemmū* era realizado por membros da elite, notadamente os *āšipu*, também para outros membros da elite. Utilizando compêndios médicos e encantamentos usados pelos *āšipu* para analisar os meios de contramagia contra os *eṭemmū*, o estudo depreende que, por meio das práticas de contramagia, os *āšipu* não deveriam apenas curar seu paciente e banir o *eṭemmu* maligno percebido, mas também sempre buscar devolver o sofrimento infligido ao paciente ao próprio *eṭemmu*. Esta investigação revela a sofisticação do pensamento mesopotâmico, onde magia, medicina, religião e justiça se entrelaçavam em um sistema lógico para explicar e intervir no mundo, gerenciando o desconhecido através de protocolos ritualizados que ecoavam os próprios fundamentos da sua civilização.

**Palavras-chave:** Mesopotâmia, *eṭemmū*, fantasmas, magia, contramagia, retribuição, morto, *parṣū*, transgressão.

## Summary

This thesis, entitled "The role of the *eṭemmū* in Mesopotamian counter-magic in the 1st millennium BCE," explores how the *eṭemmū* may have influenced magical practices around the first millennium BCE, considering the common legal system of retribution that structured magical practice during that period. This theme involves liminal concepts that test the fragile distinction between religion, magic, and medicine, both in Antiquity and today. By integrating different aspects of this society – such as the treatment of the dead and the conception of the afterlife – it seeks to contextualize counter-magic practices within the social sphere, revealing the social responsibility of the living towards their dead. The aim is to explain how *eṭemmū*, or ghosts, could affect daily life and to develop a connection between the treatment of death and the actions of the dead in the earthly world during the 1st millennium BC. It is argued that there were various ways in which an *eṭemmu* could affect a person's daily life, whether through possessions, the repercussions of bad divinatory omens, or the sensitization of the senses. Conversely, there were also various ways to combat these attacks. The Mesopotamian worldview did not directly associate a malevolent or benevolent character with its entities, as what was valued was non-disturbance and the maintenance of cosmic order, of *parṣū*. In this sense, this study explores how the concept of *eṭemmu* was not tied to morality, and counter-magic was merely a means of maintaining *parṣū* and stability. Combating the transgressions of the *eṭemmū* was carried out by members of the elite, notably the *āšipu*, and against other members of the elite. Using medical compendiums and incantations employed by the *āšipu* to analyze the means of *counter-magic* against the *eṭemmū*, the study concludes that, through counter-magic practices, the *āšipu* should not only heal their patient and banish the perceived evil *eṭemmu*, but also always seek to return the suffering inflicted on the patient to the *eṭemmu* itself. This investigation reveals the sophistication of Mesopotamian thought, where magic, medicine, religion, and justice intertwined in a logical system to explain and intervene in the world, managing the unknown through ritualized protocols that echoed the very foundations of their civilization.

**Key words:** Mesopotamia, *eṭemmū*, ghosts, magic, counter-magic, retribution, deceased, *parṣū*, transgression.

## Agradecimentos

De toda a jornada da dissertação essa foi a parte mais difícil de escrever. Há tanto para agradecer, tantas pessoas tantos momentos. De uma forma simples: obrigada a todos que me acompanharam até aqui e que não me deixaram por nada. Nunca imaginaria que estudar fantasmas trariam tantas emoções, tantos pensamentos sobre a minha pessoa e o mundo. Poucas palavras podem refletir essa jornada, porém pessoas mais eloquentes que puderam fazer isso por mim. Deixo um excerto que reflete toda a minha emoção.

“Crave affection love and courage  
Being courageous and flying instead of falling down  
Follow these instructions I've been  
Given in this dream awake  
There is no goal to reach now  
Leviathans, no complaint at all  
Dolphins from upper space are in front of me  
In present, they dwell  
  
This is my way  
I've found my home  
My state of real”

**Gojira, To Sirius, 2005**

## Abreviaturas

A: Tábuas da coleção do antigo Oriental Institute, Universidade de Chicago

*AfO*: Archiv für Orientforschung

AMT: Assyrian Medical Texts

BAM: F. Köcher, Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen

BM: British Museum

*CAD*: The Assyrian Dictionary of the University of Chicago

*CMAwR*: Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals

CT: Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum

K: Sigla do British Museum em Londres referente a Kuyunjik

KAR: Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts I/II

LKU: Literarische Keilschrifttexte aus Uruk

Si.: números das tábuas escavadas em Sippar nas colecções do Archaeological Museums (Istanbul)

Sm.: Sigla do British Museum (Smith)

*SpTU*: Spätbabylonische Texte aus Uruk, I: H. Hunger (= ADFU 9, 1976); II-IV: E. von Weiher (= ADFU 10, 1983; 12, 1988; AUWE 12, 1993); V: (= AUWE 13, 1998)

VAB: Vorderasiatische Bibliothek

VAT: Sigla do Vorderasiatisches Museum, Berlin (Vorderasiatische Abteilung. Tontafeln)

W.: números das tábuas escavadas em Warka (Uruk)

## Fontes

<i>AfO</i> 29/30.4 (Scurlock, p.178-182)	BM 47806+	Sm 810
BAM 3, 213	BM 47817	Sm 1042
A 392 + A 376 + BM 41291 + VAT 14510 ( <i>Any Evil</i> )	BM 86263	VAB 7, 250 11. I-5
BAM 3, 212	BM 92668	VAT 8237 + VAT 8229 + K 398 + K 6015 + K 4186 + K 14166 + K 16803 + E 47- 190
BAM 323, 228, 229 (No. 91, Scurlock, 307)	BM 117759	VAT 8910 + VAT 13656 + 13657 + K 9260 + K 13272 + K 13796 + K 6793+ Sm 41 + Sm 617 + Sm 717 + Sm 1371 + Sm 1877 + Sm 38 + Si 747 + BM 98638
BAM 469 + K2566 + K10475 + K 14692 + K 4023 (No. 245, Scurlock, p. 560)	CT 23.15-22+ KAR 234 (No.8, Scurlock, p.194)	
BAM 482 iv 46 + AMT 19/1 iv 29' (Scurlock, p. 103)	CT 23.15-22 + BAM 230 + BAM 546 + K 2415 + Sm 1227 (No. 18, Scurlock, p. 214-217)	
BM 36703: Manual Necromante II	CT 38.26	W 22758/2 : Manual Necromante III
BM 40183 + BM 40333 + BM 40352 + BM 40377 + BM 40443 + BM 40444	E 47-190	
BM 412917	K 2175	
BM 47701	K 2779: Manual Necromante I	
	KAR 227	
	KAR 234 + SpTU no. 134 (No. 7, Scurlock, p.190- 191)	
	LKU 37	

## Introdução

“Dead persons – those whose cities are tells (and) they are (nothing but) bones – why do you meet with me? I do not go to Kutha, assembling-place of ghosts; why do you continually come after me? You are made to swear by Abatu the queen, by Ereškigal, ditto (the queen), by Ningestinnanna, the scribe of the gods, whose stylus is (made of) lapis (and) carnelian.”<sup>1</sup>

Durante o I milênio a.C. os impérios mesopotâmicos que estavam no meio de guerras, inundações e fomes, transpuseram esta violência para temas mitológicos populares. Os fantasmas, *eṭemmu*, foram uma preocupação recorrente nas produções literárias, prescrições mágico-médicas e na literatura divinatória, como os compêndios de maus presságios. Assim, a pesquisa acerca de práticas de magia contra fantasmas no I milênio a.C. pode nos revelar diferentes aspectos da sociedade mesopotâmica como a dinâmica e tratamento dos seus mortos, sua concepção do pós-morte e o que deveria ser feito quando o morto estava insatisfeito e afetava os vivos causando-lhes mal diretamente (através de doenças) ou renunciando um mau futuro. Evidências diretas de tábuas com encantamentos específicos para a execução ou comunicação direta com fantasmas revelam uma forte notabilidade destes elementos etéreos na ordem cósmica mesopotâmica.

O I milênio a.C. compreende desde o período Neoassírio até o período Parto, no entanto, devido as evidências disponíveis, este trabalho compreenderá maioritariamente o período Neoassírio e o período Neobabilônico. Após diversas guerras com o povo elamita, a Assíria

---

<sup>1</sup> No 4: 1-3 JoAnn Scurlock, *Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia* (Leiden: Brill, 2006), 186. No 4: 1-3 Scurlock, *Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia*, 186.

procurou se reestabelecer. A expansão neoassíria baseou-se inicialmente numa ideologia de reconquista do território assírio, em vez de uma ideologia de conquista. Sistemas de calendários, fórmulas de inscrição e a centralidade do deus Aššur e seu interior permaneceram conceitos fundamentais após o período de declínio entre os impérios Médio e Neoassírio. A unidade de uma divindade suprema como Aššur ajudou a unificar, ainda mais, as regiões do império. Os diferentes deuses dos povos conquistados e suas diversas práticas religiosas foram absorvidos pela adoração de Aššur;<sup>2</sup> sendo reconhecido como o único deus verdadeiro que havia sido chamado por diferentes nomes por diferentes povos no passado, mas que agora era claramente conhecido e podia ser devidamente adorado como a divindade universal.

Além desta aproximação ao “monoteísmo,” o início do Império Neoassírio marcou um período de recuperação de territórios perdidos e de restabelecimento de tributos e presença militar em todo o império central.<sup>3</sup> A vasta expansão territorial iniciada com Tiglat-Pileser III (c. 745-727 a.C.) em c. 744 a.C. se estenderia por todo o Oriente Próximo e, em certos períodos, até mesmo alcançaria o Egito. Além disso, o soberano reestruturou o aparato burocrático. Seguindo a liderança de Tiglat-Pileser III, Sargão II conseguiu levar o império ao seu auge político e militar. Este iniciou a Dinastia Sargônida (c. 722-612 a.C.), que governaria o Império Assírio até sua queda e que é conhecida pelas suas múltiplas conquistas territoriais, incluindo, durante o seu reinado, a de Samaria (c. 722 a.C.).<sup>4</sup>

O soberano foi sucedido por seu filho Senaquerib (c. 705-681 a.C.), que realizou amplas e implacáveis campanhas, conquistando províncias gregas da Anatólia. As vitórias militares de Senaquerib aumentaram a riqueza do império além do que Sargão II havia conquistado, embora seu reinado tenha sido marcado por persistentes campanhas militares contra a Babilônia e os elamitas. O império floresceu sob o reinado de Assaradão (c. 680-669 a.C.). Ele conquistou o Egito

---

<sup>2</sup> O deus Aššur não tem qualquer protagonismo em funções medico-mágicas, sendo assim não será abordado além deste ponto neste trabalho. Para mais informações acerca desta divindade vide: Jeremy and Green Black, Anthony, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia* (London: The British Museum Press, 1992), 37.

<sup>3</sup> A questão do “monoteísmo” é altamente debatida, principalmente por Simo Parpol em *Monotheism in Ancient Assyria*, pp. 165–209 in Barbara Nevling Porter (ed.), *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World*. Casco Bay, 2000. No entanto a sua hipótese é alvo de crítica, alguma parte da academia rejeita firmemente a alegação de monoteísmo por Parpola. O contra-argumento é que a religião assíria era complexamente politeísta, e assim não poderia ser em nenhum momento considerada um monoteísmo.

<sup>4</sup> Daniel Miller, "Objectives and Consequences of the Neo-Assyrian Imperial Exercise." *Religion and Theology* 16, no. 3-4 (2009): 124–49.

com sucesso, algo que seu pai, Senaquerib, havia tentado sem sucesso. Assaradão estabeleceu as fronteiras do império ao norte, até as montanhas Zagros, e ao sul, até a Núbia, abrangendo desde o Levante até a Anatólia.

Embora fosse um grande patrono das artes e da cultura, Assurbanipal (c. 668-631 a.C.) foi tão implacável quanto seus predecessores na proteção do império e na intimidação de seus inimigos. Assurbanipal derrotou decisivamente os elamitas, completou a conquista do Egito iniciada por seu pai Assaradão e expandiu o império ainda mais para o leste e o norte. Reconhecendo a importância de preservar o passado, ele então enviou emissários a todos os pontos das terras sob seu controle e os instruiu a recuperar ou copiar os livros daquelas cidades, trazendo-os de volta a Nínive para a biblioteca real. Assurbanipal acaba por morrer em 631 a.C. e o império começou a se desintegrar. Seus sucessores não conseguiram manter os territórios unidos e as regiões começaram a se separar.

O governo do Império Assírio era visto como excessivamente severo por seus súditos, apesar de quaisquer avanços e luxos que a cidadania assíria pudesse proporcionar, e antigos estados vassallos se revoltaram. Em c. 612 a.C. forças babilônicas e medas, que haviam sido englobadas pelo império Neoassírio revoltam-se contra este, fazendo com que o seu vasto império caísse e fosse substituído por uma nova força imperial, o Império Neobabilônico.

O período histórico conhecido como Neobabilônico, politicamente, representa a última dinastia autônoma da Mesopotâmia, antes da integração da Babilônia aos impérios Aquemênida e, posteriormente, Helenístico. Nabopolassar (c. 625-605 a.C.), seu fundador, tendo conseguido explorar as rivalidades dos pretendentes assírios após a morte de Assurbanipal em c. 631 a.C., conquistou a independência da Babilônia em c. 621 a.C. e uniu forças com os Medos para destruir o Império Neoassírio. Seguindo esse impulso, empreendeu a conquista de toda a parte sul deste império, enquanto os Medos reivindicavam o Irã ocidental e a Anatólia. Nabopolassar entrou em conflito com os egípcios, que tentavam controlar a Síria-Palestina após a captura e destruição da última fortaleza assíria em Harã (c. 610 a.C.). Seu filho, Nabucodonosor II (c. 605-562 a.C.), assegurou o domínio babilônico da costa mediterrânea, da Cilícia a Gaza, e destruiu os reinos vassallos que não se aliaram incondicionalmente ao império. O caso mais famoso foi o de Judá,

cuja capital, Jerusalém, que foi capturada e saqueada em c. 597 a.C. e novamente em c. 586 a.C., e sua população deportada para a Babilônia.<sup>5</sup>

O período neobabilônico foi marcado por um renascimento econômico na Babilônia. Danos causados pelas lutas anti-assírias foram reparados e a Babilônia, reconstruída, atraiu tributos de todo o império. O recultivo da terra, a reorganização da administração real e dos templos foram importantes movimentos deste período, mostrando que o controle real sobre os santuários foi fortalecido sob o reinado de Nabonido (c. 555-539 a.C.), após um período de diluição, provavelmente relacionado às lutas entre clãs que se seguiram à morte de Nabucodonosor II. A elite urbana das grandes cidades babilônicas beneficiou-se dessa prosperidade e garantiu, por meio das funções de todos os tipos que desempenhava nos templos, da exploração econômica e financeira da população rural e da gestão rigorosa de seus bens patrimoniais, os recursos transmitidos de geração em geração.<sup>6</sup> A dinastia caldeia na Babilônia acaba por ser afastada do poder em c. 539 a.C. pelos Persas, mais concretamente por Ciro, o Grande. A conquista de Ciro não pôs em questão essa organização socioeconômica, e a prosperidade neobabilônica continuou muito além da perda da autonomia política do país.

Com diversas instabilidades políticas e expansões militares, os habitantes da Mesopotâmia do I milênio a.C. não apenas experienciaram mudanças no poder, mas também no plano religioso, com sucessivos processos de sincretismo, que se refletiram também no campo médico-mágico. Ressalta-se que aqueles afetados por doenças ou malefícios supostamente causados por fantasmas não deixaram seus relatos por escrito em primeira mão. A literatura analisada é composta por notas ou manuais criados por estudiosos dos templos, raramente incluindo peças de exercícios escritos, uma comum forma de reprodução textual. Era importante para os reis que estes compêndios médicos fizessem parte de suas bibliotecas reais, como no caso mais famoso da biblioteca do rei Assurbanípal, construída e compilada em Nínive no século VII a.C. A biblioteca continha inscrições reais, cartas, documentos administrativos e legais, fragmentos de textos religiosos, literários e escolares, sendo que a maioria desses foram especificamente copiados para

---

<sup>5</sup> “The Neo-Babylonian Empire [CDLI Wiki],” n.d. [https://cdli.ox.ac.uk/wiki/doku.php?id=neo-babylonian\\_empire](https://cdli.ox.ac.uk/wiki/doku.php?id=neo-babylonian_empire).

<sup>6</sup> Ibid.

Assurbanípal. Quase todos os registros encontrados neste local foram transpostos para o British Museum.

Devemos sublinhar que a temática que nos propomos analisar, referente aos tópicos fantasmas na Mesopotâmia, já foi tratada por autores como Daniel Schwemer, Tzvi Abusch, Markham Geller, Dina Katz, e, especialmente, JoAnn Scurlock e Irving Finkel, numa cronologia ampla, de 1983 a 2021. Cada um destes autores trouxe, como veremos, uma abordagem diferente para o tópico de estudo, focando-se em áreas diversas como medicina, a conceptualização da morte e a área de comunicação com os mortos.

Os primeiros indícios de uma exploração sistemática dos *eṭemmū* foi feita por Irving Finkel, em 1983/1984, com o seu artigo “Necromancy in Ancient Mesopotamia,” publicado pela *AfO*. Neste artigo, Finkel não explorou apenas a linguagem utilizada nas tábuas que estudou, mas também o seu contexto social e mágico, criando uma base ideal para os estudos acerca dos fantasmas na antiga Mesopotâmia. Em 2021, o autor publicou *The First Ghosts: Most Ancient of Legacies*, uma compilação das tradições literárias que referenciam fantasmas, desde os primórdios da cultura suméria até o fim do I milênio a.C. Esta obra oferece detalhes práticos sobre a forma como os antigos mesopotâmios conviviam com fantasmas, como se livravam dos mesmos e os traziam de volta, e como evitavam se tornar um, sendo uma mais valia para este trabalho.

JoAnn Scurlock começou o seu trabalho acerca dos fantasmas e corpos espectrais com o capítulo “Soul Emplacements in Ancient Mesopotamia,” publicado em *Ancient Magic and Divination II*, em 2002. Além disso, as diversas transcrições de Scurlock de textos médico-mágicos em sua tese de doutoramento *Magico-medical means of treating a ghost-induced illness in Ancient Mesopotamia*, que foi publicada pela Brill em 2006, teve significativo impacto no estudo da religião e magia mesopotâmica, assim como no estudo dos fantasmas. Tendo o apoio e a edição de Tzvi Abusch, Ann K. Guinan e Frans A. M. Wiggermann, a publicação deste compêndio de textos médico-mágicos impulsionou as pesquisas neste campo. Scurlock prosseguiu com a sua pesquisa em um âmbito mais direcionado à medicina e aos rituais mortuários, porém, em 2016, publicou um artigo denominado “Mortal and Immortal Souls, Ghosts and the (Restless) Dead in Ancient Mesopotamia,” que foi uma mais valia para distinguir as diferentes partes que compunham os fantasmas.

Finkel e Scurlock são os autores mais importantes para o trabalho de base sobre o conhecimento acerca dos fantasmas. Nos temas que circundam estas temáticas ressalta-se o estudo de Daniel Schwemer, que tem o seu foco de pesquisa na magia mesopotâmica e, em 2020, redigiu um importante artigo denominado “Any Evil, a Stalking Ghost, and the Bull-Headed Demon.” Neste Schwemer explorou os encantamentos da tábua “Qualquer Mal” e relacionou-os com os fantasmas. Destaca-se também Markham Geller que escreveu sobre a tábua *Daimōnes* nefastos em um artigo denominado “Evil Demons: Canonical Utukkû Lemnûtu Incantations”, em 2016. Suas conclusões e explicações impulsionaram a pesquisa da relação destes encantamentos com os fantasmas.

Especificamente no campo dos fantasmas, Dina Katz é também uma importante protagonista. Não apenas tratando entidades divinas, Katz possui diversas publicações em que discute rituais funerários e a relação dos mesopotâmios com a morte. Porém, o seu contributo mais direto para esta pesquisa foi o capítulo ““His wind is released” – The Emergence of the Ghost: Rite of Passage in Mesopotamia”, publicado em 2014, onde explorou os rituais funerários à luz da libertação do *eṭemmū*.

Em um campo geral, Leo Oppenheim, com o livro *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*. de 1977, avançou com importantes considerações, principalmente no campo da magia e da religião, que foram bastante significativos para desenvolver a pesquisa do presente trabalho, como também para muitos dos trabalhos citados acerca da religião e da magia mesopotâmica. Além disso, Oppenheim foi também responsável pela redação de um importante artigo sobre a interpretação de sonhos, “The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East”, em 1956, em que explorou técnicas de divinação e a lógica utilizada pelos mesopotâmios para decifrar seus sonhos.

Em geral, os autores mencionados acima são entendidos como a “base” do tema que desenvolveremos nesta dissertação. Cada um trouxe à mesa uma visão e um método de trabalho distinto. Não obstante a grande influência dos mesmos, é importante ressaltar que não existe ainda uma compilação das práticas de contramagia relacionadas diretamente com fantasmas em todos os seus âmbitos. Apenas existe informação dispersa. Neste sentido, pretendemos analisar de forma criteriosa todos os documentos médico-mágicos que digam respeito aos *etemmu*, tendo em vista entender o seu papel de protagonismo nas ações de contramagia.

O trabalho desenvolvido pretende ademais contextualizar as práticas de contramagia na esfera legal, extraindo ideias dos sistemas de leis que precedem ou são contemporâneos aos encantamentos analisados. Ressalva-se que os sistemas de retribuição, amplamente usados na esfera legislativa, eram transpostos para as práticas mágicas, médicas e religiosas. A retribuição baseava-se no conceito de *lex talionis* — isto é, a lei da retaliação. Em seu cerne está o princípio da retribuição igual e direta, conforme expresso em Êxodo 21:24 como “Olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé.” Este princípio de *lex talionis* presente no antigo testamento já se encontra presente da Estela de Hamurabi, sobre a qual falaremos mais afundo ainda neste primeiro capítulo. Também é importante retomar os conceitos de religião que impunham uma coesão social em que os vivos eram, por norma, incumbidos de tratar de seus mortos, ou estes estariam sujeitos a ataques malignos, de fantasmas, *daimōnes*, bruxas ou até mesmo das divindades.

Não se pretende apenas compilar ações mágicas contra fantasmas na Antiga Mesopotâmia, mas também colocar estas ações no seu contexto religioso, legal, cultural e social específico, dado que a pesquisa atual se encontra difusa e de difícil acesso. Procuraremos, assim, entender a forma como os fantasmas poderiam afetar o cotidiano da pessoa comum e dos elementos reais no I milênio a.C., buscando desenvolver uma conexão entre a forma de tratamento e idealização da morte na sociedade mesopotâmica e a possível ação dos mortos no mundo terreno.

Para este fim, dividiremos o trabalho em três partes. A primeira pretende apresentar um contexto específico para as práticas de contramagia. Iniciando por uma sistematização e explicação do que era a religião para os antigos mesopotâmios, partiremos destas explicações para o que era entendido como magia, e, por consequência, contramagia. Explorar-se-á os sistemas de retribuição, a filosofia social e legal na qual a sociedade mesopotâmica estava inserida. Após esta análise teórica, passaremos para a segunda parte em que exploraremos a concepção da morte e os rituais atrelados a esta, pretendendo dar um contexto rico à terceira parte, que analisará o que era um fantasma, partindo da teoria encontrada nas tábuas cuneiformes para as evidências literárias.

A terceira parte focar-se-á, primariamente, na análise de fontes diversas, incluindo encantamentos, presságios, fórmulas divinatórias, laudos médicos e outros textos mágicos. Partindo do retorno ao mundo terreno, procuraremos entender as características destes fantasmas e o porquê de voltarem ao mundo terreno. Continuaremos com uma análise das práticas de divinação e maus presságios que compilam grandes evidências acerca da crença e modos de

combate e contramagia utilizados. Seguiremos a análise de fontes com uma exploração das práticas mágico-médicas, nas quais se encontra um volume significativo de prescrições contra fantasmas e os malefícios causados por estes. Uma forma comum de combate aos fantasmas era a necromancia, tópico do quarto capítulo desta parte, em que exploraremos como esta prática poderia não só conectar fantasmas benignos como afastar os malignos. Por fim, abordaremos duas compilações de encantamentos, *Daimōnes nefastos* e “Qualquer mal”, que demonstram a associação dos fantasmas aos *daimōnes* e as formas de combate aos mesmos.

Em suma, este trabalho centralizar-se-á na figura do fantasma ao longo do I milênio a.C. e as formas de combate do mesmo, procurando evidenciar como a contramagia era utilizada nesta época e quais eram as suas especificidades.

# PARTE I

## 1. A Religião Mesopotâmica

A crença religiosa mesopotâmica manifestava-se em rituais, orações, hinos, documentos administrativos e cartas, que, por vezes, eram escritas diretamente às divindades.<sup>7</sup> O panteão mesopotâmico não era uniforme. Além das claras diferenças e dicotomias entre divindades sumérias e acádias, houve um legado que foi desenvolvido ao longo de milênios, dando às divindades várias camadas de nomes e atributos divinos.<sup>8</sup> As constantes mudanças das preferências em nomes pessoais desse tipo refletem as flutuações de popularidade de certas divindades, assim como evidencia a lacuna entre a religião oficial e a popular que exploraremos nesse capítulo

### 1.1. As problemáticas do sistema religioso mesopotâmico

Leo Oppenheim, em *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, expressa que não acredita que possa ser escrita uma descrição da religião mesopotâmica, apontado as barreiras no conhecimento acerca da civilização e a natureza das evidências acessíveis.<sup>9</sup> Para aprofundarmos esse tema, utilizaremos as ideias deste autor, uma vez que se assume como uma obra fulcral nos estudos da Assiriologia. Oppenheim argumenta que as evidências arqueológicas encontradas consistem em ruínas de estruturas de culto como santuários, templos, torres-templos (zigurates) e objetos de adoração, e que, efetivamente, não conseguimos saber retroativamente o propósito de tais edifícios, mas apenas aproximar as nossas percepções aos eventuais propósitos e usos dos mesmos.<sup>10</sup> A academia atual entende o que eram os edifícios, como eram construídos e o que possuíam, porém não é possível aplicar um significado para todos as componentes do culto religioso. O autor chama a atenção para o fato de não se pode ligar, de um modo convincente, as formas arquitetônicas com os seus significados ideológicos.<sup>11</sup> Os motivos representados na arte mesopotâmica derivam, primariamente, do substrato literário.<sup>12</sup>

---

<sup>7</sup> Karen Rhea Nemet-Nejat, "Religion of the Common People in Mesopotamia," *Religion Compass* 1, no. 2 (2007): 245.

<sup>8</sup> Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization* (Chicago: University of Chicago Press, 1964), 194.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 172.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*, 173.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 174.

Oppenheim coloca a questão: “to what extent and with what degree of reliability can written sources impar to us that accumulation of cult practices, of tradition-bound individual and group reaction to things considered sacred, to such existential facts as death disease, and misfortune; in short how truthfully do they reveal what is commonly meant by religion?”<sup>13</sup> Esta questão torna-se extremamente pertinente quando deparamo-nos com a escassez de fontes escritas acerca do dia a dia mesopotâmico, e mesmo com as existentes não podemos tirar conclusões abrasivas acerca do significado das questões. No entanto, nada nestes textos revela algo característico, ou único, da sociedade mesopotâmica.

Assim sendo, Oppenheim aborda o tema da religião mesopotâmica com cautela, tendo em consideração sua natureza complexa. Religiões complexas sobreviventes, com estruturas comparáveis, são muito raras; a maioria desapareceu sob o impacto das religiões consideradas tradicionalmente históricas.<sup>14</sup> O autor aponta que ao observar a religião em seus diferentes estratos sociais, como por exemplo separar a religião real da do ser humano comum e da do sacerdote, poderíamos obter uma visão mais concreta de uma possível “religião mesopotâmica.”<sup>15</sup> O que entendemos por “religião mesopotâmica” está frequentemente associado à sua relação direta ou indireta à realeza.<sup>16</sup> A religião do sacerdote estava intimamente ligada ao templo e com as imagens ali presentes, prestando rituais e serviços apotropaicos direcionados à essas imagens. Por fim, o ser humano comum não tinha regras ou concepções que se conheçam acerca , sendo a sua religião maioritariamente desconhecida.<sup>17</sup> Uma forte evidência através da qual conhecemos a religião real (ao invés da praticada pelo ser humano comum) era que o rei poderia, e deveria, receber mensagens divinas, no entanto era considerado inadmissível uma pessoa comum comunicar-se com uma divindade através de sonhos e visões, assim, restringindo essa faceta da comunicação religiosa à esfera real.<sup>18</sup> As evidências dessas aproximações e contatos divinos a partir de uma pessoa comum são escassas, e principalmente de fora da Babilônia.<sup>19</sup>

---

<sup>13</sup> Ibid., 175.

<sup>14</sup> Ibid., 181.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Ibid., 182.

<sup>19</sup> Ibid.

Além de Oppenheim, um outro nome importante é o de Thorkild Jacobsen, com a sua obra *The Treasures of Darkness*, onde adianta hipóteses que contrastam àquelas apresentadas até então. Jacobsen difere em sua abordagem em questões metodológicas, sendo frequentemente criticado por sua visão mais generalizada e específica, negligenciando por vezes o grandioso território que abarcava a civilização mesopotâmica. Na visão deste autor, a religião pode ter vários formatos e ela constituiria todos esses formatos em simultâneo: sobrenatural (“numinous”), metafórica, sugestiva e/ou literal.<sup>20</sup>

Enquanto Oppenheim questionava se a religião mesopotâmica poderia ser reconstruída de forma coerente, Jacobsen oferece uma perspectiva abrangente e interpretativa que procura entender a experiência religiosa mesopotâmica de forma geral e não específica. Sua obra é profundamente influenciada por Mircea Eliade, Rudolf Otto e pela dialética hegeliana, enquadrando a religião mesopotâmica como um sistema dinâmico e em evolução, moldado por fatores históricos e ambientais. Jacobsen entende que os mitos formam um núcleo essencial para entender a religião mesopotâmica de forma integral. Devido as diversas guerras e mudanças no poder durante o I milênio a.C.: a visão da religião tornou-se também igualmente violenta, como o exemplo do deus Erra que era visto como uma divindade subversiva, associada à guerra, sem piedade.<sup>21</sup> Essa violência traduziu-se também nos rituais, principalmente na linguagem e nas punições e os sacrifícios eram descritos. Com alguns deuses associados a símbolos nacionais e um aumento do medo de *daimōnes* e da bruxaria, essa violência estaria amplamente associada com a crescente politização destas divindades, que passaram a incorporar cada vez mais os interesses políticos de suas cidades e países,<sup>22</sup> procurando sempre protegê-los.

Por fim, a visão de Jean Bottéro na obra *La plus vieille religion: Em Mésopotamie*, 1998, oferece uma perspectiva distinta que contrasta tanto com o ceticismo de Oppenheim quanto com a abordagem fenomenológica de Jacobsen. Bottéro, assiriólogo e estudioso das religiões, combinou rigor filológico com a antropologia para argumentar que a religião mesopotâmica pode ser compreendida somente se nos apropriarmos de sua visão de mundo singular, em vez de lhe

---

<sup>20</sup> Thorkild Jacobsen, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion* (Westford: Yale University, 1976), 3-5.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 231.

<sup>22</sup> *Ibid.*

impor categorias modernas. Para o autor, a religião é de natureza social, existindo pelas suas imposições específicas de sentimentos, concepções e práticas que manifestam-se em grupos.<sup>23</sup> Porém, não é irredutível à tais dinâmicas de grupo, uma vez que argumenta que “no Religion is try real – identifiable and analyzable.”<sup>24</sup> Ressalta também, a semelhança de Jacobsen, a identificação de uma essência sobrenatural (“numinous”) na religião.<sup>25</sup> Bottéro defende a preexistência de práticas e pensamentos específicos que evoluíram para as antigas religiões, não se podendo, então, fazer aproximações destas religiões com as atuais.<sup>26</sup> As bases da religião mesopotâmica reconhecidas pelo autor eram centrífugas ao sentimento de medo, respeito e servidão para com o divino que era representado de modo antropomórfico.<sup>27</sup>

A interpretação acerca das evidências mostra-se frágil na medida em que, para certos artefatos, seria necessário inferir um significado que poderia estar imbuído de preconceitos atuais que levariam a conclusões errôneas. Os artefatos arqueológicos informam-nos do que podemos aprender, não do que já sabemos.<sup>28</sup> As únicas evidências com um maior grau de precisão são as fontes escritas. Mesmo que dependessem das ideias de um ou mais indivíduos, são fontes de informação irrefutáveis. Não há um único *corpus* encontrado e escrito na Mesopotâmia que explore ou sistematize a sua própria religião. Desse modo, de acordo com Bottéro, são imprescindível a leitura e a análise integral dos textos para poder ilustrar o sentimento religioso mesopotâmico.<sup>29</sup>

Em conclusão, a cautela de Oppenheim segue válida: não podemos enxergar uma "religião mesopotâmica" monolítica, mas múltiplas camadas em evolução. Avanços na decifração de textos e novas escavações continuam a desafiar e enriquecer esse retrato fragmentado. A ênfase de Jacobsen nas dimensões emocionais e existenciais (por exemplo, medo do caos, anseio pelo favor divino) complementa a cautela de Oppenheim, oferecendo um retrato mais humanizado. E, por

---

<sup>23</sup> Jean Bottéro, *Religion in Ancient Mesopotamia*, trans. Teresa Lavender Fagan (Chicago: The University of Chicago Press, 2001), 1.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 2.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 3.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 5.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 22.

fim, o trabalho de Bottéro, ao apelar para uma visão não reducionista, trata a religião mesopotâmica como um sistema funcional, complexo, com características mutáveis.

## 1.2. As divindades associadas à prática médico-mágica

A complexa mitologia, ou talvez melhores mitologias, da antiga Mesopotâmia não pode ser entendida sem uma compreensão básica das funções e características dos deuses e deusas mesopotâmicos. Como referido anteriormente, o panteão mesopotâmico não pode ser tido como algo absoluto; pelo contrário, era demasiado fluído e com características que variavam entre épocas e localidades. No entanto, alguns dos mais importantes deuses consolidaram suas posições como referências não apenas na religião, mas também no dia a dia mesopotâmico. Aspectos da natureza como o sol, o vento, os corpos d'água e o relevo eram considerados seres vivos,<sup>30</sup> e assim tratados como tal. Neste subcapítulo, procurarei explorar características gerais de algumas divindades que eram relevantes, principalmente, para a prática mágica, tendo em conta o tema principal deste estudo. Além disso, ressalta-se que os nomes divinos utilizados serão os acadianos, tendo em consideração o período de abordagem que foi delimitado, isto é, o I milênio a.C.

Para lidar conceitualmente com a extrema proliferação de divindades, os deuses foram organizados, pelos mesopotâmicos, em grupos para os quais as metáforas de "casa", "família extensa" ou "estado" eram frequentemente utilizadas.<sup>31</sup> A organização gradual dos deuses locais em um panteão “nacional”, como uma grande tribo com várias gerações, também gerou anomalias: um deus adorado sob o mesmo nome em dois lugares diferentes poderia ter dois cultos bastante distintos, sendo geralmente distinguidos com base em suas localidades.

A divindade mesopotâmica era vista como um fenômeno sobrenatural, único, inspirador e amedrontador. Seu atributo principal era a sua luminosidade, considerado um atributo puramente divino, que era dividido em diversos graus de intensidade por todas as coisas consideradas divinas e/ou sagradas, como por exemplo, o rei (*melammu*<sup>32</sup>).<sup>33</sup> Através de *Atrahasis* ficamos a saber que a existência humana estava ancorada em agradar e trabalhar para as divindades desde o começo de

---

<sup>30</sup> Nemet-Nejat, "Religion of the Common People in Mesopotamia," 245.; Jacobsen, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, 126-27.

<sup>31</sup> Black, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, 98.

<sup>32</sup> CAD M2, p.9-12 – “radiance, supernatural, awe-inspiring sheen (inherent in things divine and royal).”

<sup>33</sup> Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 176.

sua existência. Sendo os humanos servos das divindades, era necessário que os mantivessem provisionados com comidas e bebidas, seguidas de breves palavras de adoração.<sup>34</sup> Se as divindades não ficassem satisfeitas com esta demonstração, ao invés de prosperidade, enviariam caos em retorno. Se a situação demandasse ajuda, rituais específicos eram empregados para apaziguar a ira divina.

Começamos nossa exposição divina por uma análise de Šamaš (Utu em sumério) e Sin (Nana em sumério), os deuses do sol e a da lua, respectivamente, que foram bastante populares durante a história mesopotâmica. Šamaš era deus patrono em Larsa e Sippar, enquanto Sin tinha seus principais templos em Ur e Harran. Šamaš tinha uma posição única no panteão, não apenas era deus do sol, mas também foi retratado como o guardião do limiar entre os reinos terrestre e celeste.<sup>35</sup> Šamaš também desempenhou um papel essencial nos rituais de adivinhação sacrificial (extispício), que discutiremos mais adiante no segundo capítulo. Textos sobreviventes do II milênio a.C. indicam que sua assistência já era, nesta altura, procurada para combater o mal e maldições. Essa assistência será mais explorada na terceira parte deste trabalho, onde analisar-se-ão as fontes. Textos literários descrevem sua proteção aos reis heroicos da cidade de Uruk, como na *Epopeia de Gilgameš*. Assim como no mundo dos vivos, Šamaš desempenhou um papel igualmente importante no reino dos mortos. Acreditava-se que os espíritos dos mortos entravam no mundo subterrâneo por meio de uma passagem no horizonte, no extremo oeste do mundo. Em algumas tradições, essa passagem era a mesma entrada que levava à morada subterrânea de Šamaš, e para a qual ele retornava ao pôr do sol todas as noites.<sup>36</sup> Entretanto, a Tábua XI de Gilgameš de Nínive descreve a estrada de Šamaš sob a terra como um caminho separado daquele para o submundo.<sup>37</sup>

Outra importante divindade era Ištar (Inanna em sumério), deusa do amor, sexualidade e fertilidade, mas também igualmente proeminente como a deusa da guerra e sobretudo da governança. No II milênio a.C., Ištar foi a deusa mais cultuada na Babilônia.<sup>38</sup> As fontes antigas

---

<sup>34</sup> Nemet-Nejat, "Religion of the Common People in Mesopotamia," 252.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 247.

<sup>36</sup> Jean Bottéro, *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods*, trans. Zainab Bahrani and Marc van de Mieroop (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), 274.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 274-5.

<sup>38</sup> Nemet-Nejat, "Religion of the Common People in Mesopotamia," 247.

sobre Istar, embora extensas, são fragmentárias, incompletas e difíceis de contextualizar, no entanto é surpreendente a fragmentação da sua origem devido ao seu status elevado e grande influência no mundo antigo. As dificuldades com as evidências podem ser consideradas em grande parte resultado da ancestralidade da deusa. Entre as fontes literárias antigas, a Istar é mais conhecida por sua aparição em dois dos mitos mais famosos da Mesopotâmia: a *Epopéia de Gilgameš* e a *Descida de Istar ao Inframundo*. Além disso, em seu aspecto astral, Istar era associada ao planeta Vênus, a estrela da manhã e da noite, uma característica bastante presente na sua iconografia.<sup>39</sup>

Apesar da falta de um panteão fixo, uma das principais tríades divinas era An (Anu em acadiano), Enlil (Ellil em acadiano) e Enki (Ea em acadiano). Anu, o deus do céu, pertencia à geração mais antiga de deuses mesopotâmicos e era originalmente a divindade suprema do panteão babilônico. Consequentemente, seus principais papéis eram como figura de autoridade, tomador de decisões e progenitor. No céu, ele atribuía funções a outros deuses e podia elevar seu status à vontade. Ellil, deus dos ventos e da atmosfera, por sua vez, tinha também grande poder e autoridade, e como tal poderia criar e destruir o que bem entender. Ellil era descrito como o "decretador dos destinos" (um poema de louvor de *Šulgi* (c. 2094-2047 a.C.), e no mito acádio de *Anzu*, Ellil segurava a tábua dos destinos, com a qual o possuidor poderia comandar o mundo.<sup>40</sup> Além disso, Ellil era quem concedia frequentemente a realeza aos governantes da Mesopotâmia.

Por fim, Ea, deus da irrigação e das chuvas, desempenhou um papel positivo nos assuntos humanos, ajudando o ser humano em seus momentos de dificuldade.<sup>41</sup> Ele é creditado como sendo o criador e protetor da humanidade, tanto no mito do dilúvio babilônico de *Atrahasis* como na *Epopéia de Gilgameš*. Este elabora um plano para criar humanos de barro para que pudessem realizar trabalhos para os deuses. Além de ações associadas a humanidade, Ea estava associado à sabedoria, à magia e aos encantamentos. Ele era um deus favorito entre os adivinhos e os sacerdotes exorcistas, pois era entendido como a fonte suprema de todo o conhecimento ritual usado pelos exorcistas para afastar o mal. Ea era o patrono das artes e ofícios, e de todas as outras conquistas da civilização.

---

<sup>39</sup> Black, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, 108.

<sup>40</sup> Nemet-Nejat, "Religion of the Common People in Mesopotamia," 246.

<sup>41</sup> Ibid.

Dentre deuses que não assumem tanto protagonismo na literatura podemos citar Nergal e Dumuzi. O primeiro era o deus patrono da cidade de Cutha, na Babilônia central e deus do submundo juntamente com sua esposa Ereškigal. O segundo, no entanto, representa uma figura divina cuja morte e desaparecimento era costume lamentar em lamentações sumérias.<sup>42</sup> Além destes, Namtar, o vizir de Ereškigal, foi uma figura muito importante para a cosmogonia mesopotâmica tendo em conta a etimologia do seu nome. Este assunto será mais amplamente explorado no capítulo acerca da divinação.

É importante estabelecer um precedente para as práticas mágico-religiosas que vemos no I milênio a.C. Típico dos primeiros testemunhos de encantamentos sumérios era um diálogo padrão entre dois deuses, Enki e seu filho Asalluhi, deus associado aos encantamentos mágicos. Por volta do II milênio a.C., esse diálogo padrão começa a aparecer na forma bilíngue sumério-acadiana, na qual o deus acadiano Ea é equiparado a Enki, enquanto o deus emergente Marduk se tornou equiparado a Asalluhi.<sup>43</sup> Ainda não está totalmente claro quando Asalluhi foi sincretizado com Marduk. Podemos ver, no entanto, uma evidência deste sincretismo já no período babilônico no mito *Enūma eliš*, “Quando no alto,” o Épico Babilônico da Criação, em que Asalluhi torna-se um dos cinquenta nomes que os deuses conferem a Marduk para estabelecer sua supremacia como o deus supremo do panteão.<sup>44</sup> No entanto, Marduk passou de uma divindade obscura no III milênio a.C. para se tornar um dos deuses mais importantes e o chefe do panteão mesopotâmico no primeiro milênio a.C.. Sugere-se frequentemente que a importância religiosa de Marduk aumentou com a crescente influência política da cidade. No II e I milênios a.C., tanto Marduk, deus padroeiro da Babilônia, quanto Aššur, deus padroeiro da Assíria, tornaram-se os chefes de seus respectivos panteões, quando suas cidades se tornaram as capitais de suas “nações” e “impérios.” Nabu, filho de Marduk, era o deus padroeiro dos escribas. Provavelmente os próprios escribas popularizaram Marduk e Aššur como as divindades supremas na mitologia.<sup>45</sup>

---

<sup>42</sup> Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 196.

<sup>43</sup> Markham J. Geller, *Healing Magic and Evil Demons* (Berlin: De Gruyter, 2015), 28.

<sup>44</sup> *Enūma eliš*, Tábua 6, linhas 101 e 147

<sup>45</sup> Nemet-Nejat, "Religion of the Common People in Mesopotamia," 247.

Em suma, as divindades mesopotâmicas tinham várias facetas distintas e eram evocadas quando necessário. Os deuses eram a causa e razão de tudo, as explicações da vida banal sempre convergiam em seu poder e soberania.

### **1.3. A relação entre a humanidade, a realeza e as divindades**

Para entendermos como a contramagia era praticada precisamos entender que alguns de seus atores estavam sempre interligados com ações divinas. Tanto os reis como as divindades estavam incumbidos da tarefa de governação, ambos em suas diferentes esferas. A relação entre as divindades e a realeza, principalmente o rei, era direta, sendo esta concebida como sendo de origem divina. A santidade do rei era frequentemente, especialmente em textos assírios, dita como revelada por uma radiância ou aura sobrenatural e inspiradora que, de acordo com a literatura religiosa, como mencionado, era característica de divindades e de todas as coisas divinas.<sup>46</sup> A partir do mito de *Etana*, entende-se que a realeza é anterior ao exercício do poder, sendo pré-existente ao ofício real e concedida ao rei pelos deuses.<sup>47</sup> Estas divindades eram concebidas como residindo em um templo, onde podiam ser alimentadas, vestidas e cuidadas adequadamente, assim como o rei o era no seu palácio.<sup>48</sup> Os requisitos específicos dos cultos nos santuários, o tamanho de suas dotações, a classificação de suas divindades e seu relacionamento com o rei determinavam como o próprio templo funcionava. O palácio fornecia os meios que o templo poderia utilizar para exibir as riquezas das divindades. A extensão do reino e a eficácia política e militar do rei afetavam diretamente o tamanho dos templos.<sup>49</sup>

Como sumo sacerdote, o rei assírio participava, ativamente ou como objeto, de numerosos e complexos rituais que eram descritos em grande detalhe em determinados textos.<sup>50</sup> Ele era cuidadosamente protegido de doenças e especialmente da influência maligna, pois seu bem-estar era considerado essencial e intrínseco àquele do país.<sup>51</sup> Por esta razão, os soberanos, como sabemos pelas cartas em seus arquivos, eram cercados por uma multidão de adivinhos e médicos,<sup>52</sup> que

---

<sup>46</sup> Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 98.

<sup>47</sup> Maria de Lourdes Palma, *Poder e Imagem: A Idealização do Rei na Historiografia Assíria: de Šamši-Adad a Tiglat-Pileser I* (Cascais: Patrimonia Historica, 2001), 86.

<sup>48</sup> Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 96.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 97.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 100.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *Ibid.*

praticavam rituais de magia e contramagia para os proteger, assim como ao reino. Todos os maus presságios eram observados e interpretados com relação à sua influência sobre o rei.<sup>53</sup>

O papel da imagem era fundamental no culto no templo assim como no culto privado, como evidenciado pela abundância de réplicas de deuses que foram recuperadas.<sup>54</sup> A divindade era considerada presente através da estátua se esta contivesse algumas características específicas e fosse cuidada de uma certa maneira. As imagens eram feitas à semelhança humana, salvo raras exceções.<sup>55</sup> No entanto, a combinação de humanos e animais foi abundante no II milênio a.C. em algumas regiões, dando azo à emergência de figuras híbridas que viriam a assumir um papel importante na prática da magia e da contramagia. A identidade da imagem resguardava-se em seus detalhes e adornos, não levando em conta expressões faciais.

Por outro lado, as imagens desempenhavam dois papéis principais, e distintos, no culto e no santuário: serviam de ponto focal para atividades de sacrifício, e eram transportadas, interna e externamente, para cerimônias relacionadas com a divindade ou com a cidade.<sup>56</sup> Estas eram confeccionadas em oficinas especiais dentro dos templos, tendo de ser feito um ritual específico e secreto de consagração que transformava a matéria em um receptáculo divino.<sup>57</sup> Neste ritual secreto, as imagens eram dotadas de “vida,” seus olhos e boca eram “abertos” e suas bocas eram também “lavadas.”<sup>58</sup> Em relação à conexão destas imagens com o santuário no qual residiam, a sua posição em um pedestal, paralelo ao do trono do rei em seu palácio e na sua cidade.<sup>59</sup> De acordo com textos selêucidas, as imagens do templo de Uruk eram provisionadas duas vezes ao dia,<sup>60</sup> evidenciando a aproximação das divindades à esfera humana, sendo que, naturalmente, como esta, necessitavam de comer para manter-se vivas. Uma vez apresentadas as provisões à imagem, estas eram enviadas ao rei para o consumo, sendo consideradas divinas.<sup>61</sup>

---

<sup>53</sup> Ibid.

<sup>54</sup> Ibid., 184.

<sup>55</sup> Ibid., 185.

<sup>56</sup> Ibid.

<sup>57</sup> Ibid., 186.

<sup>58</sup> Ibid.

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> Ibid., 188.

<sup>61</sup> Ibid.

Ao ser humano comum não era permitido entrar no santuário. A relação da cidade com sua divindade patrona era manifestada pelos festivais cíclicos em que os sacerdotes do templo exibiam sua imagem à população. Na Mesopotâmia, não encontramos uma comunhão entre a divindade e seus adoradores, como é comum apontar em outros modelos religiosos. A tradição familiar era mais comum à população geral, e, por vezes, esta distanciava-se da religião oficial. As práticas religiosas de comunidade como a participação em festivais cíclicos e cerimônias de luto aconteciam sempre por intermédio do templo ou santuário, representando a única forma de contacto do ser humano comum com a divindade. As religiões politeístas são caracterizadas pela ausência de centralidade e por uma grande tolerância à diversas tensões, tornando mais possível e viável a adaptação necessária para que estas religiões perdurem por mais de um milênio.<sup>62</sup>

A relação entre o templo e a cidade era expressa na preocupação pelas esferas sociais, econômicas e legais da vida, demonstradas pelo papel do templo em juramentos e provações como meio de estabelecer a verdade em controvérsias legais ou de garantir a validade de acordos, bem como nos esforços para manter os padrões de pesos e controlar as taxas de juros.<sup>63</sup> Essas tendências desapareceram depois do Império Paleobabilônico, com o progressivo distanciamento do templo como uma instituição central na Mesopotâmia. A imagem da divindade “vivia” analogamente ao rei.

Ainda dentro do templo, sobressai a importância das orações que aí tinham lugar, com uma grande abrangência de súplicas dirigidas às divindades. A análise das mesmas permite descobrir um conjunto substancial de pedidos, cada um aludindo a uma experiência específica e muito pessoal.<sup>64</sup> Essa experiência era constantemente descrita em termos do indivíduo piedoso e que temia o divino, cercado e protegido por um ou mais seres sobrenaturais. Quando a pessoa adoecia, por exemplo, ou era atingida por um infortúnio, a malícia era atribuída à ausência de tais proteções. Textos de orações eram cheios de passagens nas quais o sofredor exigia dos deuses a garantia de sua proteção de fontes externas, como outras pessoas ou *daimōnes*.<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup> Ibid., 182.

<sup>63</sup> Ibid., 187.

<sup>64</sup> Ibid., 199.

<sup>65</sup> Ibid.

Estes textos distinguem os poderes, tanto bons como maus, em termos mitológicos. Assim sendo, quando apenas um poder era mencionado era denominado simplesmente de *ilu* (divindade),<sup>66</sup> porém às vezes era utilizado o termo *lamassu*,<sup>67</sup> para remeter a proteção efetuada pelas divindades para com os humanos. Ambos os termos aparecem frequentemente com companhias etéreas, *ilu* com *ištaru* (remetente a deusa Ištar) e *lamassu* com *šēdu*;<sup>68</sup> estas quatro essências eram requisitadas para proteção.<sup>69</sup> O conceito de “entidades protetoras”<sup>70</sup> eram individualizadas e faziam parte da mitologia, carregavam aspectos psicológicos básicos e específicos, como a realização do ser ou o ego. O termo *ilu* pode ser comparado, de acordo com Oppenheim, com o termo *eudaimōn* no grego, que significa, literalmente, “ter um bom *daimōn*.”<sup>71</sup> Assim como *ištaru*, sua versão feminina, estes termos evocam a divindade protetora para agir sob condições específicas, para propósitos específicos, com os poderes específicos que lhes eram atribuídos por este estatuto.<sup>72</sup>

Já o termo *lamassu* personificava, sob a forma de uma manifestação externa, aspectos essenciais da individualidade que compunham um conjunto de características corporais distintas e específicas.<sup>73</sup> Este termo está também relacionada à Lamaštu, entidade que será explorada no capítulo seguinte. O conceito de *šēdu* agia como o contraposto masculino de *lamassu*, sendo diretamente conectado com a essência dos mortos, referindo-se, provavelmente, à sua validade como indivíduo, sua potência sexual.<sup>74</sup>

A proteção divina, no entanto, pode caracterizar-se de duas formas: diretamente ou indiretamente. Por um lado, as divindades podem mostrar-se emocionalmente investidas nas condutas humanas; por outro, podem ser caracterizadas como observadoras imparciais, que apenas intervêm para prevenir injustiças e más condutas.<sup>75</sup> A literatura mesopotâmica reconhece o poder dos deuses e seu governo e atribui sofrimento ou infortúnio à desobediência humana ou à infração

---

<sup>66</sup> CAD I/J, p. 91-103 – “god deity.”

<sup>67</sup> CAD L p. 60-66 – “protective spirit.”

<sup>68</sup> CAD Š2, p. 256-259 – “a spirit or a demon representing the individual’s vital force.”

<sup>69</sup> Oppenheim, Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization, 199.

<sup>70</sup> Não utilizaremos o termo “espírito” por julgarmos não ser tão adequado ao imaginário e quadro mesopotâmico.

<sup>71</sup> Oppenheim, Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization, 200.

<sup>72</sup> Ibid., 202.

<sup>73</sup> Ibid., 200.; Esta caracterização remete ao conceito egípcio do *ka*.

<sup>74</sup> Ibid., 201.

<sup>75</sup> Karel van der Toorn, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia: A Comparative Study*, vol. 22, *Studia Semitica Neerlandica* (Assen: Van Gorcum, 1985), 41.

das normas divinas. O mal era o castigo ordenado pelos deuses para qualquer transgressão da sua vontade soberana, assim como o castigo era a sanção das autoridades da terra para qualquer infração da lei.<sup>76</sup> As transgressões e suas ramificações poderiam ser coletivas ou individuais. Um desastre natural era entendido como um mal enviado pelas divindades devido a transgressão coletiva humana. Em casos de desastres individuais, como doença, morte, perda de familiares ou perda de bens, o mesmo padrão explica o sofrimento do indivíduo que foi julgado e punido por suas transgressões.<sup>77</sup>

Como os deuses eram vistos como os criadores e governantes do mundo, estes eram responsáveis por julgar as faltas e recompensar as virtudes humanas.<sup>78</sup> A expectativa subjacente à cosmovisão mesopotâmica era a de que o universo foi arquitetado de forma que o mal fosse punido e a virtude fosse recompensada.<sup>79</sup> Essa noção deriva do sentido de justiça presente nos seres humanos. A vida sem deuses era, para os mesopotâmios, impossível, e a ameaça de abandono do indivíduo manteria este no caminho da moralidade.<sup>80</sup> Não dispomos de nenhum “código” moral mesopotâmico; possuímos apenas uma parte da tradição oral, que pode ser reconstruída por alguns textos que denotam transgressões das normas veiculadas pela realeza, permitindo-nos entender o que era considerado mal e o que era considerado bom.

Alguns bons princípios que podemos ver conservados em variados textos eram a obediência e respeito familiar, enquanto carnificina, adultério, roubo e alegações falsas eram expressamente condenadas.<sup>81</sup> Diferente do que acontecia no mundo terrestre, não havia uma distinção social aquando de um mal perante os deuses; tanto os reis como os escravos eram julgados igualmente

---

<sup>76</sup> Stefan M. Maul, "How the Babylonians Protected Themselves against Calamities Announced by Omens," in *Mesopotamian Magic Textual, Historical, and Interpretative Perspectives: Ancient Magic and Divination I*, ed. Tzvi Abusch and Karel van der Toorn (Groningen: STYX, 1999), 123. A este propósito, vejam-se as compilações de artigos datadas de diferentes reinados, sendo a mais famosa a de Hamurabi, do séc. XVIII a.C., Martha T. Roth, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, vol. 6, Writings from the Ancient World: Society of Biblical Literature (Atlanta: Scholar Press, 1997).

<sup>77</sup> Angelika Berlejung, "Sin and Punishment: The Ethics of Divine Justice and Retribution in Ancient Near Eastern and Old Testament Texts," *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 69 (2015): 273.

<sup>78</sup> Jean Bottéro, *No Princípio Eram Os Deuses* (Lisboa: Edições 70, 2006).

<sup>79</sup> Para uma discussão acerca de sistemas de crença em uma justiça eminente: Nicolas Baumard and Coralie Chevallier, "What Goes around Comes Around: The Evolutionary Roots of the Belief in Immanent Justice," *Journal of Cognition and Culture* 12 (2012).

<sup>80</sup> Sarah Iles (ed.) Johnston, *Religions of the Ancient World: A Guide*, Harvard University Press (Cambridge: Belknap Press of Harvard University, 2004), 398.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 499.; Bottéro, *No Princípio Eram Os Deuses*, 88.

perante as divindades. No domínio legal, no entanto, havia uma distinção explícita entre as diferentes camadas sociais, entre quem cometia e era afetado pela transgressão e a sua punição.

#### 1.4. Os sistemas de retribuição

O que na atualidade entendemos por “pecado” era interpretado como uma ofensa ou uma falta contra os valores morais tais como entendidos pelos mesopotâmios.<sup>82</sup> Como a religião e a sociedade eram intrínsecas, a conotação desta ofensa não era puramente religiosa. Assim, torna-se difícil e anacrônico utilizarmos a palavra “pecado” para nos referirmos a esta transgressão moral. Na sociedade mesopotâmica, podemos entender que o “pecado” não existe, pois a transgressão só era reconhecida quando descoberta. Ou seja, se não fosse descoberta não era considerada negativa e as divindades não iriam, provavelmente, punir aqueles que fizessem mal sem serem descobertos. No entanto, infrações contra outros seres humanos eram consideradas infrações aos deuses também. Era necessário que a pessoa atingida fizesse um culto constante para que a divindade se mostrasse disposta a auxiliar e punir o infrator, pois se a vítima não realizasse oferendas e prestasse devoção, esta não a ajudaria.<sup>83</sup> Assim, a transgressão era considerada a causa primária da ira divina, porém, a bruxaria poderia ser também ela causa da alienação do deus pessoal, levando ao subsequente sofrimento do seu protegido. A bruxa,<sup>84</sup> por exemplo, provocaria a ira da divindade contra a vítima, fazendo com que esta caísse em desfavor de seu deus patrono, acusando-a de delitos, publicamente ou apenas na presença de seu deus, e imputando-lhe a transgressão.<sup>85</sup>

O conceito de ME dizia respeito a totalidade dos fenômenos (positivos e negativos) que circundavam o reinado, o culto, a vida quotidiana, a escrita, as manufaturas, as leis e as jurisdições.<sup>86</sup> Este conceito determinava o pensamento tanto dos humanos como dos deuses. A palavra suméria ME (plural MEs) denota um conceito-chave da religião mesopotâmica. É frequentemente traduzida como "ordenanças divinas" ou "poderes divinos." Em alguns textos, como "A Descida de Inana ao Mundo Inferior, os MEs são imaginados como objetos concretos,

---

<sup>82</sup> Johnston, *Religions of the Ancient World: A Guide*, 499.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 500.

<sup>84</sup> O termo “bruxa” será mais bem explicado no capítulo seguinte.

<sup>85</sup> Marten Stol, *Psychosomatic Suffering in Ancient Mesopotamia*, ed. Tzvi Abusch and Karel van der Toorn, *Mesopotamian Magic Textual, Historical, and Interpretative Perspectives: Ancient Magic and Divination I* (Groningen: STYX, 1999), 53.

<sup>86</sup> Berlejung, "Sin and Punishment: The Ethics of Divine Justice and Retribution in Ancient Near Eastern and Old Testament Texts," 274.

que a deusa Inana veste e tira para poder ser admitida no Mundo Inferior. Tirar os objetos a torna impotente e vulnerável, de modo que ela morre no Mundo Inferior e precisa ser revivida. Em acadiano, o termo foi traduzido como *parṣū*, "ritos", o que pode sugerir que os deuses derivam seus poderes de rituais, que constituem a estrutura da ordem cósmica na cultura mesopotâmica. Constituíam todas as regras e regulamentos que os deuses teriam estabelecido para moldar o presente e decidir o futuro, regulando a sua relação com os seres humanos, as relações inter-humanas e a posição do rei (considerado o mediador entre os mortais e os deuses).<sup>87</sup> Como os *parṣū* também incluíam os princípios básicos da justiça divina e humana e as normas éticas, eles forneciam igualmente uma estrutura e meios de avaliação para qualquer pensamento ou ação individual e coletiva.<sup>88</sup> Os deuses e seus representantes governavam e julgavam de acordo com os *parṣū*, que eram, em suma, o fundamento de toda a justiça divina (e real).<sup>89</sup>

Um dos exemplos mais marcantes de compilações legais que nos ajudam a compreender esta questão é a Estela de Hamurabi, do período Paleobabilônico. Encomendada pelo rei com o mesmo nome (c. 1792-1750 a.C.) durante seu frutífero e sólido reinado, está atualmente no Museu do Louvre, e é enquadrado por um prólogo, que relata os êxitos militares do rei e suas associações divinas, e um epílogo, que retoma a mesma ideia. É importante ressaltar que apesar de ter sido interpretado como um código legislativo, os artigos preservados representavam apenas sentenças, decisões e, por vezes, recomendações judiciais.<sup>90</sup> Estas não eram e não pretendiam ser fórmulas universais como atualmente entendemos as leis. Ao invés, constituíam soluções encontradas para problemas, particulares e específicos, e, uma vez passadas a escrito, foram tomadas como modelos de conduta.<sup>91</sup>

Neste sentido, o propósito da estela encomendada por Hamurabi não era estabelecer o seu código, mas sim generalizá-lo para ser um modelo a ser seguido por todos os que abrangiam o seu império. A composição da mesma fundava-se na casuística, ou seja, a explicação de uma causa e consequência, em que sendo a causa a mesma a consequência também se repetia. Este modelo era também utilizado para a redação de presságios. Um dos pontos mais distintos e importantes da

---

<sup>87</sup> Ibid.

<sup>88</sup> Ibid.

<sup>89</sup> Ibid.

<sup>90</sup> Bottéro, *No Princípio Eram os Deuses*, 103.

<sup>91</sup> Ibid.

estela é mencionado no seu prólogo “Hamurabi, o príncipe piedoso, temente a deus, para fazer surgir justiça na terra, para eliminar o mau e o perverso.”<sup>92</sup> É evidente a ambição do rei de reformar a sociedade sob um novo modelo de justiça, uma compilação escrita das normas morais dispersas, que estariam doravante em um local direto. Essa busca pela justiça estava atrelada a ordem divina, que era dever de todos manter, mas principalmente um dever do rei. O foco da estela é a justiça retributiva, ou seja, se alguém fizesse mal a outro, este alguém mereceria o mal, enquanto se alguém fizesse bem a outro este alguém mereceria o bem., principalmente quando relacionado à magia. Se alguém performasse um ato mágico em uma pessoa, esta tinha o direito (e por vezes dever) de retaliação, utilizando as práticas de contramagia.

Não obstante, a estela refere algumas consequências diferentes para a mesma causa dependendo do estatuto do indivíduo que comete a transgressão. O mesmo problema poderia ter diferentes soluções para os diferentes agentes, como por exemplo em “Se um *awīlum* destruiu o olho de um (outro) *awīlum*: destruirão o seu olho,”<sup>93</sup> no entanto “se [um *awīlum*] destruiu o olho de um *muškēnum* ou quebrou o osso de um *muškēnum*: pesará 1 mina de prata.”<sup>94</sup> Dos *awīlum* faziam parte os escribas, sacerdotes e funcionários reais, ou seja, uma certa elite intelectual, enquanto *muškēnum* era uma classificação entre os *awīlum* e os escravos. Estes não possuíam tantos direitos e deveres como os *awīlum*, porém não eram subjugados a trabalhos forçados como os escravos. Como vemos, faltar a um dever divino ou real poderia acarretar sérias consequências, principalmente da parte divina, porém ter mais ou menos poder dentro da sociedade acarretava diferentes consequências. De acordo com Bottéro “aos olhos dos deuses, tudo podia ser crime.”<sup>95</sup> Desse modo, dever-se-ia ter cautela com todas as ações, sempre mantendo em mente a ordem cósmica e a coesão social.

No que respeita a justiça neoassíria, o nosso conhecimento provém, principalmente, das inscrições reais de Sargão II (c. 722 – 705 a.C.) e Assaradão (c. 681 - 669 a.C.). As primeiras exprimem a ideia de que o rei seria aquele que traria, implementaria e supervisionaria a justiça e a ordem repassada para este pelas divindades. Vemos esta ideia assente nas seguintes passagens, que

---

<sup>92</sup> E. Bouzon, *O Código De Hammurabi* (Petrópolis: Vozes, 1976), 20.

<sup>93</sup> *Ibid.*, 87.

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> Bottéro, *No Princípio Eram os Deuses*, 108.

se repetem algumas vezes no texto: “In accordance with the saying of my name the great gods had given to me — to protect truth and justice,”<sup>96</sup> e “I, Sargon (II), who protects justice (and) does not transgress against the limits set by the gods.”<sup>97</sup> Ambos os excertos demonstram que as divindades teriam imbuído Sargão II com o poder necessário para proteger e exercer a justiça. Muitas vezes, para sublinhar a boa conduta do soberano, recorre-se a uma equiparação com o rei Hitita “who did not protect justice.”<sup>98</sup> Para além de se afirmar a importância da proteção da justiça devido a sua precedência divina, este esquema era também utilizado para diferenciar os povos com os quais se entrava em guerra. Posteriormente, no reinado de Assaradão, vemos que os esforços da posterioridade de Sargão II como o detentora da justiça perduraram “Justice has been in abeyance since Sargon.”<sup>99</sup> O rei expressa também que a partir do seu reinado a justiça seria novamente instaurada na Assíria, sendo uma prioridade dos futuros reis.

Além dos compêndios legislativos destaca-se também a literatura de adivinhação como um importante acervo para compreendermos as normas de conduta mesopotâmicas. Quando identificavam um acontecimento invulgar, os autores destas obras anunciavam a seguir o futuro que ele prenunciava, bom ou mau.<sup>100</sup> É importante ressaltar que diferentes métodos de divinação produziam diferentes resultados, tal como os valores opostos encontrados nos presságios e nos oráculos, ou seja, o que era bom em um era mal no outro.<sup>101</sup>

Dessa forma, é imprescindível destacar a importância dos *me* para o processo legal, tanto na esfera divina quanto na terrestre, dado que as formas de julgamento das divindades espelhavam-se nos costumes terrenos. Os esforços do rei para manter a ordem e a justiça através de julgamentos da ordem legal procuravam manter os *me*.<sup>102</sup> Estamos perante um quadro real que valoriza a vontade divina pela justiça, exercendo-a e prestigiando-a. Os deuses exigiam que a sociedade fosse devidamente ordenada, e tal ordem não poderia existir se o abuso operasse sem controle. Assim,

---

<sup>96</sup> Grant Frame, "The Royal Inscriptions of Sargon II, King of Assyria (721-705 Bc)," (Pennsylvania: Eisenbrauns, 2021), 229.

<sup>97</sup> Ibid., 288.

<sup>98</sup> Ibid., 93.

<sup>99</sup> J. Seward Gelatt, "A Reign of Justice: Ancient Mesopotamia and the Modern Quest for a Just Social Order," *The Year 2023 Annual Proceedings of the ASSR* (2023): 44.

<sup>100</sup> Bottéro, *No Princípio Eram Os Deuses*, 93.

<sup>101</sup> Ibid., 94.

<sup>102</sup> Berlejung, "Sin and Punishment: The Ethics of Divine Justice and Retribution in Ancient Near Eastern and Old Testament Texts."

os governantes frequentemente se esforçavam para educar seus súditos sobre essa expectativa divina.<sup>103</sup> Este era, sem dúvida, um método eficaz de manter o poder. Apesar da natureza “egoísta” dessa associação, ela também reforçava o entendimento geral de que a justiça não era opcional, pelo menos como um princípio governante reivindicado.<sup>104</sup>

A justiça era vista principalmente como algo que envolvia a punição da opressão.<sup>105</sup> O julgamento divino era conceptualizado como a reação divina aos pensamentos e ações humanas, presumindo que as divindades estariam sempre a observar os seres humanos.<sup>106</sup> Eles tinham, no entanto, livre escolha para obedecer ou não à vontade divina. Se os seres humanos obedecessem às divindades, a relação humano-divina permaneceria intacta, e estes seriam recompensados. Se os seres humanos desobedecessem, a relação humano-divina era rompida e estes seriam punidos. Em alguns casos, a reconciliação era possível e o relacionamento poderia recomeçar, mas se as sanções divinas não produzissem uma mudança no comportamento humano, as sanções poderiam aumentar.<sup>107</sup> A frequência da pena de morte na estela de Hamurabi é indicativa dessa ênfase.

Em conclusão, a relação entre divindades e realeza na Mesopotâmia fundamentava-se na ideia de que o rei, de origem divina, mediava o contato entre deuses e humanos. A relação entre a sociedade comum e os deuses está, naturalmente, pouco atestada, sobrando-nos mais exemplos reais e do templo, principalmente devido a concentração do poder da escrita nestas esferas sociais. A justiça, instrumento de imposição da ordem cósmica, era aplicada de forma seletiva, especialmente servindo como uma forma de os soberanos imporem a ordem divina na sociedade. A proteção divina era almejada na sociedade e a imposição desta através da boa conduta, que deriva também da justiça, era bastante importante para se entender o que se poderia ou não fazer dentro da sociedade, assim evitando que os deuses se zangassem com uma pessoa comum.

Apesar das diferenças regionais e temporais, a ideia de que os deuses governavam o mundo e exigiam retidão permaneceu constante. Os reis e a elite não tinham apenas o poder para exercer a justiça, mas também para afastar o mal quando este aproximava-se ou reconquistarem os deuses

---

<sup>103</sup> Gelatt, "A Reign of Justice: Ancient Mesopotamia and the Modern Quest for a Just Social Order," 46.

<sup>104</sup> Ibid.

<sup>105</sup> Ibid., 47.

<sup>106</sup> Berlejung, "Sin and Punishment: The Ethics of Divine Justice and Retribution in Ancient Near Eastern and Old Testament Texts," 273.

<sup>107</sup> Ibid.

quando estes se afastavam. A justiça, mesmo quando instrumentalizada para legitimar o poder real, era vista como um imperativo divino, reforçando a coesão social em um universo onde o abandono dos deuses significava o caos. Assim, a Mesopotâmia transmitiu um modelo em que religião, política e ética estavam inextricavelmente ligadas, moldando uma civilização cujos valores ecoam até hoje no estudo das relações entre o humano e o sagrado.

## 2. Magia e Contramagia

### 2.1. Definição e distinção entre magia e contramagia

A busca acadêmica para separar a magia da religião, que começou no final do século XIX com *Primitive Culture*, 1871, de Sir E. B. Tylor, e *The Golden Bough*, 1890, de Sir James Frazer, decorreu de um desejo de separar o que se considerava “inaceitável” do “aceitável.”<sup>108</sup> Em sua versão pós-darwiniana, o mundo significava não apenas o ímpio do piedoso, mas também o modo “primitivo” de compreender o cosmos e tentar decifrá-lo.<sup>109</sup> Assim, Frazer argumentou que as técnicas dos magos desenvolveram-se a partir de suposições, com conceitos “pré-científicos” rudimentares, como contágios e simpatias.<sup>110</sup> Para este autor, enquanto os praticantes religiosos, tendo, supostamente, avançado num sentido espiritual, concentraram-se na oração e na teologia, os cientistas desenvolveram meios de investigação intelectualmente mais “sólidos.”<sup>111</sup> Frazer e outros antropólogos de gabinete usaram estas divisões nítidas para distanciar a cultura europeia das tribos da África, da América do Sul e da Nova Guiné.<sup>112</sup>

A evolução do estudo acadêmico provocou, no entanto, mudanças no esquema de Frazer; Malinowski, 1992, por exemplo, opôs a magia e a religião à ciência, mas também opôs a magia e a ciência à religião. De acordo com o estudioso, tanto a magia como a religião surgem em momentos de crise, permitindo escapes e respostas baseadas na crença. Ambas assentam nas suas respectivas tradições mitológicas, existindo em uma esfera transcendente.<sup>113</sup> Para a distinção entre a magia e a religião, Malinowski coloca de um lado a primeira, considerando-a uma arte que age apenas para um fim específico, enquanto a segunda seria independente, constituindo por si própria

---

<sup>108</sup> Johnston, *Religions of the Ancient World: A Guide*, 140.

<sup>109</sup> Ibid.

<sup>110</sup> Ibid.

<sup>111</sup> Ibid.

<sup>112</sup> Ibid.

<sup>113</sup> Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion* (Prospect Heights: Waveland Press, 1992), 87.

a sua finalidade.<sup>114</sup> Neste sentido, a arte prática da magia possui uma técnica limitada à sua finalidade, que depende também do feitiço ou encantamento, do rito e do estado do praticante.<sup>115</sup> A religião, no entanto, não possui uma técnica objetiva, o seu valor assenta na crença e no ritual que à esta é inerente.<sup>116</sup> A magia procura resultados qualitativos diretos, enquanto a religião é essencialmente moral, tendendo a lidar com acontecimentos irremediáveis.<sup>117</sup> Todavia, essas tentativas de definição e distinção entre a magia e a religião, demonstraram basear-se em dicotomias instáveis entre “nós” e “eles.” A maioria dos estudiosos da religião admite agora que nunca será encontrado um meio evidente de dividir a magia e a religião.

Os estudiosos continuam a tentar identificar as formas pelas quais culturas específicas definiram internamente a magia.<sup>118</sup> Os investigadores ligados ao estudo do antigo Mediterrâneo encontram também outro motivo para buscar definições de magia, percebendo-se que as práticas e ideias religiosas viajavam fluidamente através das fronteiras culturais; é proveitoso, assim, que todos os estudiosos compartilhem seus conhecimentos de modo a que haja um maior entendimento geral e particular de cada cultura.<sup>119</sup> Procura-se ter, no mínimo, modelos heurísticos aproximados a partir dos quais podemos categorizar práticas e ideias de todas estas culturas, e, assim, compará-las, facilitando o discurso e a análise.<sup>120</sup>

Na Mesopotâmia, os encantamentos e rituais mágicos sumério-acadianos frequentemente visavam curar, reparar e acalmar corpos e mentes doentes,<sup>121</sup> sem as conotações negativas da *mageia* grega.<sup>122</sup> A magia era utilizada por sacerdotes exorcistas, mas também por médicos e adivinhos, visto que os encantamentos eram usados em muitos tipos de rituais e receitas médicas, e para neutralizar maus presságios.<sup>123</sup> Com efeito, a magia era uma forma de resolução de conflitos entre ser humanos e deuses e, ao mesmo tempo, funcionava para reduzir os níveis de ansiedade na

---

<sup>114</sup> Ibid.

<sup>115</sup> Ibid., 88.

<sup>116</sup> Ibid.

<sup>117</sup> Ibid., 89.

<sup>118</sup> Johnston, *Religions of the Ancient World: A Guide*, 139.

<sup>119</sup> Ibid.

<sup>120</sup> Ibid.

<sup>121</sup> Ana Satiro and Isabel Gomes de Almeida, "Oposição ou Complementaridade? A Relação mágico-medicinal entre o *āšipu* e o *asû*," *CADMO* 31 (2022): 85.

<sup>122</sup> Geller, *Healing Magic and Evil Demons*, 27.

<sup>123</sup> Ibid.

psique humana.<sup>124</sup> Não existe uma palavra suméria ou acádia correspondente à palavra grega *mageia*, que equivale ao nosso vocábulo atual “magia.” O acádio *kišpū* é talvez o que mais se aproxima em alguns aspectos, embora este termo se refira a “bruxaria,” um tipo de magia agressiva que era vista como ilegítima.<sup>125</sup>

A magia, assim como a discussão prévia acerca da religião, é um termo complexo de definir, principalmente para uma cultura tão afastada como a mesopotâmica, não é facilitada por generalizações e aproximações. Não podemos definir a magia mesopotâmica a partir de um sistema da ciência e da cultura modernas. Devemos situá-la em seu contexto próprio, procurando ao máximo evitar projeções. Neste trabalho, entenderemos que a magia, e, por consequência, a contramagia, na Mesopotâmia, era uma prática multifacetada e complexa, profundamente enraizada em crenças religiosas, cosmologias e visões de mundo. A magia era um meio de interagir com o divino, manipular forças sobrenaturais e lidar com várias preocupações e desafios encontrados na vida cotidiana. Não é uma sobreposição à religião; ao invés, coexiste com esta.

Entende-se que a contramagia utiliza práticas mágicas para defender, banir e curar outros procedimentos mágicos. Assim, para o estudo da contramagia é necessário entender não apenas quais eram as práticas mágicas, mas também do que a própria sociedade ou o indivíduo procurariam proteger-se – de bruxas, fantasmas, divindades e *daimōnes*, que eram parte do imaginário mesopotâmico, sendo que a sua existência não era posta em causa pela sociedade. O medo destas entidades não era constante, mas sim causado por uma circunstância extraordinária em que alguém incitava o mal. Indivíduos comuns esperavam ser protegidos pelas suas divindades protetoras diariamente, fazendo cultos que garantissem o bem estar pessoal e do território.<sup>126</sup>

## **2.2. *daimōnes*, bruxas e anti-bruxaria**

A religião projeta um senso de propósito sobre o que está fora do controle humano.<sup>127</sup> Na concepção mesopotâmica de religião, *daimōnes* e divindades eram entendidos como uma ferramenta social, em que o seu significado e poder mudava de acordo com o desenvolvimento da

---

<sup>124</sup> Ibid.

<sup>125</sup> Ibid.

<sup>126</sup> Daniel Schwemer, "Magic Rituals: Conceptualization and Performance," in *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, ed. Karen Radner and Eleanor Robson (Oxford: Oxford University Press, 2011), 420.

<sup>127</sup> Johnston, *Religions of the Ancient World: A Guide*, 396.

sociedade e sua hierarquização.<sup>128</sup> Para este estudo, utilizaremos a nomenclatura greco-romana *daimōn*, que foi posteriormente traduzida como “demônio.”<sup>129</sup> No entanto, a nomenclatura “demônio” está atrelada a conotações cristãs e de cariz negativo que não são pertinentes para este estudo. Na mitologia grega, assim como na mesopotâmica, os *daimōnes* eram considerados entidades superiores aos seres humanos, neutras, mas não totalmente divinas.<sup>130</sup> Assim, focaremos no entendimento greco-romano de *daimōn*, referente a entidades com menor protagonismo ou semideuses, especialmente relacionados com os espíritos familiares que protegiam uma família e suas posses, que se assemelha ao entendimento mesopotâmico da natureza dos seres que iremos explorar.<sup>131</sup> Os *daimōnes* eram vistos como criaturas de baixo escalão da esfera divina, muitas vezes monstruosas, que vagavam pelo deserto e pelas montanhas (associados em algumas fontes ao mundo subterrâneo) e se tornavam perigosos em suas incursões às habitações humanas.<sup>132</sup> Estes personificavam os poderes e eventos destrutivos que eram imprevisíveis, incontroláveis e avassaladores.<sup>133</sup> Originalmente, não faziam parte do cosmos e representavam o "outro."<sup>134</sup> Além disto, alguns animais considerados como espécies invasoras, como cachorros, escorpiões e cobras, poderiam ser entendidos como *daimōnes* e, nesse sentido, suas picadas eram tratadas como uma cura de um malefício.<sup>135</sup>

Como dois dos principais exemplos de *daimōnes* podemos citar Lamaštu e Pazuzu. A primeira era uma criatura com cabeça de leão, orelhas de burro, dentes de cachorro e garras de águia, que atacava especialmente bebês e mulheres antes, durante e depois do parto.<sup>136</sup> A fonte mais completa de informações sobre Lamaštu constitui um texto do I milênio a.C., dividido em três tábuas, descrevendo o progresso de um ritual contra Lamaštu.<sup>137</sup> A existência desta entidade vai

---

<sup>128</sup> Ibid.

<sup>129</sup> Bruce J. Long, *Demons: An Overview*, ed. Mircea Eliade, 16 vols., vol. 4, *The Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan, 1987), 282.

<sup>130</sup> Ibid.

<sup>131</sup> Ibid.

<sup>132</sup> Schwemer, "Magic Rituals: Conceptualization and Performance," 427.

<sup>133</sup> Tzvi Abusch, "Mesopotamian Religion," ed. Samuel E. Balentine, *The Oxford Handbook of Ritual and Worship in the Hebrew Bible* (Oxford: Oxford University Press, 2020), <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190222116.013.1>. 12.

<sup>134</sup> Ibid.

<sup>135</sup> Schwemer, "Magic Rituals: Conceptualization and Performance," 428.

<sup>136</sup> Ibid., 427.

<sup>137</sup> F.A.M. Wiggermann, "Lamaštu, Daughter of Anu. A Profile," in *Birth in Babylonia and the Bible: Its Mediterranean Setting* (Groningen: STYX, 2000), 217-18.

diretamente contra a ordem divina. Ao atacar seres inocentes, ela interferia no uso da punição como instrumento do governo divino.<sup>138</sup> Ao impedir que humanos alcançassem a vida adulta, maturando, ela anulava a ordem cósmica.<sup>139</sup> A sua força destrutiva era equiparada com o veneno de uma cobra ou um escorpião, no sentido em que sua ação enfraquecia os músculos e membros, tornava o humano pálido e mudava suas feições.<sup>140</sup> O cão, a cobra e o escorpião são, em sua origem, tratados como agentes malignos independentes e uma séria fonte de preocupação no III e no início do II milênio a.C.<sup>141</sup> Após este período, estes elementos praticamente desaparecem como agentes independentes, mas permanecem na mitologia de Lamaštu como instrumentos/manifestações de sua vontade nefasta e destrutiva.<sup>142</sup>

Além disso, utilizava-se também a imagem de outro *daimōn*, Pazuzu, que era geralmente acompanhado da inscrição "king of the evil *lilu*-demons."<sup>143</sup> Mulheres grávidas usavam amuletos de Pazuzu para forçar Lamaštu a voltar para o Submundo. Pazuzu era retratado como tendo o rosto de um cachorro, com olhos esbugalhados, pés de pássaro, um pênis com cabeça de cobra e asas,<sup>144</sup>

---

<sup>138</sup> Ibid., 224-25.

<sup>139</sup> Ibid.

<sup>140</sup> Ibid., 231.

<sup>141</sup> Ibid., 234.

<sup>142</sup> Ibid., 238.

<sup>143</sup> Ibid., 243.; Para uma exploração mais completa acerca da figura de Pazuzu consultar: Pedro Augusto Menna Barreto Magalhães Gomes, "Expressões de Funções de Pazuzu na Antiga Mesopotâmia - I milênio a.C." (Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2024).

<sup>144</sup> Black, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, 118.

como é possível observar na figura 2. Porém, se um ataque já tivesse ocorrido, vários remédios, especialmente contra a febre eram usados para o seu combate.<sup>145</sup>



Figura 1 - © Museu Britânico. Amuleto de pedra com um relevo de Lamashtu, encontrado no Império Neoassírio (800-550 a.C.).



Figura 2 - (CC) Museu Britânico. Amuleto de bronze Pazuzu; quatro asas, torso humano, patas dianteiras de leão, pés de abutre e cauda de cascavel (BM 86263)

*Daimōnes* poderiam ser convocados e enviados por bruxas para assolar a vida de seus inimigos. O termo acádio *kišpū* designa tanto as ações nefastas performadas por uma bruxa,<sup>146</sup> como os

---

<sup>145</sup> Schwemer, "Magic Rituals: Conceptualization and Performance," 427.

<sup>146</sup> Neste trabalho pretende-se utilizar a nomenclatura "bruxa" devido, primariamente, a esta ser a tradução mais direta do inglês "witch", comumente utilizada na bibliografia especializada sobre o tema. Além disso, a sua conotação popular, apesar de um viés negativo, também deixa espaço para a discussão da utilização de magia, adequando-se ao que era entendido pelo termo *kaššāpu* em assírio.

resultados de uma possessão.<sup>147</sup> A bruxaria (*kaššāpūtu*),<sup>148</sup> nas fontes mesopotâmicas, normalmente se refere à magia destrutiva malévol, geralmente realizada, embora não exclusivamente, por uma bruxa humana, *kaššāpu*.<sup>149</sup> O conceito de bruxaria como uma propriedade ou substância passíveis de ser transferida é um ponto comum que encontramos nos textos mesopotâmicos.<sup>150</sup> Esses praticantes ilegítimos de magia eram motivados por malícia e más intenções, usando formas de magia destrutiva para prejudicar outros seres humanos.<sup>151</sup> A crença na bruxaria refletia um sentimento de interdependência humana e uma sensação de vulnerabilidade, sendo a personificação da animosidade e do conflito inter-humanos reais ou percebidos. Além de tais ações, ela poderia enviar sinais de infortúnios, prenúncios de destruição.<sup>152</sup> Embora o folclore entendesse que as *kaššāpu* tinham poderes especiais, estas eram, ainda assim, seres humanos. Mas, com o passar do tempo, desenvolveram, no imaginário comunitário, uma forma algo “demoníaca.” Portanto, a bruxa também foi imaginada como um ser altamente agressivo e pejorativo, capaz de colocar outros *daimōnes* ou fantasmas contra sua vítima.<sup>153</sup>

Embora as listas de bruxas incluam tanto formas masculinas quanto femininas, a bruxa era geralmente retratada como uma mulher.<sup>154</sup> A bruxaria e a ira divina eram tratadas como duas causas diferentes e independentes de infortúnio.<sup>155</sup> A primeira era capaz de controlar ou prejudicar sua vítima por meio de contato indireto (refletindo a crença nos princípios subjacentes de magia simpática, analogia e contiguidade) ou direto (por meio de comida, bebida, lavagem e unguentos).<sup>156</sup> Porém, em alguns textos, como o compêndio *Maqlû*, somos informados de que uma bruxa podia afetar os deuses pessoais e fazer com que os mesmos se distanciassem de seus protegidos ou ficassem zangados com ele.<sup>157</sup> A maior parte da literatura anti-bruxaria abrange o

---

<sup>147</sup> CAD K, p. 454 – “witchcraft, sorcery”; Tzvi Abusch and Daniel Schwemer, *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals: Volume One* (Leiden, The Netherlands: Brill, 2010), 2-3.

<sup>148</sup> O termo “bruxaria” será utilizado em conformidade com o termo “bruxa” para designar os seus atos mágicos. CAD K, p.292 – “witchcraft.”

<sup>149</sup> CAD K, p.292 – “sorcerer”; Abusch, “Mesopotamian Religion.” 13.

<sup>150</sup> Abusch and Schwemer, *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals: Volume One*, 3.

<sup>151</sup> Abusch, “Mesopotamian Religion.” 13.

<sup>152</sup> Ibid.

<sup>153</sup> O conceito de ‘fantasma’, suas categorias e evidências literárias serão abordadas no capítulo 4; Ibid., 14.

<sup>154</sup> Ibid., 13.

<sup>155</sup> Maul, “How the Babylonians Protected Themselves against Calamities Announced by Omens.”

<sup>156</sup> Abusch, “Mesopotamian Religion.” 13.

<sup>157</sup> Maul, “How the Babylonians Protected Themselves against Calamities Announced by Omens,” 124.

início do II milênio ao final do I milênio a.C. Consiste principalmente em ritos orais (orações, encantamentos, declarações), rituais simbólicos (por exemplo, a queima de estátuas), tratamentos médicos (por exemplo, preparação de poções), descrições de sintomas, diagnósticos e prognósticos.<sup>158</sup> Em semelhança a outros rituais mágicos, os pacientes em cujo nome os rituais de anti-bruxaria eram realizados eram membros da elite masculina.<sup>159</sup>

É nas fontes que chegaram até nós que encontramos informações sobre os principais procedimentos anti-bruxaria. O *Maqlû*, o texto mais longo anti-bruxaria mesopotâmico, registrado em acadiano, constitui uma série ritual composta por oito tábuas de encantamentos e uma tábua ritual.<sup>160</sup> O texto é datado do início do I milênio a.C., embora se acredite que tenha se desenvolvido a partir de uma versão curta anterior, o que sugere mudanças sequenciais. A cerimônia era realizada durante uma única noite e até a manhã seguinte, no final do mês de Abu (julho/agosto).<sup>161</sup> Os principais participantes eram o exorcista, *āšipu*,<sup>162</sup> e seu paciente (que ocasionalmente era o rei). A série (e cerimônia) era composta por três subdivisões principais.<sup>163</sup> As duas primeiras divisões eram realizadas durante a noite, a terceira nas primeiras horas da manhã do dia seguinte.<sup>164</sup>

Assim, podemos entender que a magia, e a contramagia, faziam parte do dia a dia, principalmente das elites, que poderiam acessar esse tipo de serviço mais facilmente. A magia não era negada, nem contraposta com a religião; pelo contrário, estas viviam em simbiose. Sendo mutualmente enriquecedoras e indivisíveis, a religião e a magia eram elementos fulcrais na sociedade mesopotâmica.

### 2.3. Os praticantes da magia: *asû*, *āšipu* e *bārû*

Passamos agora a explorar os praticantes da magia, suas funções e as relações entre si. Dos escalões mais altos da administração do templo sabemos muito pouco. O sacerdote *šangû* (“sacerdote-chefe”) observava o lado administrativo das atividades do santuário, enquanto o

---

<sup>158</sup> Tzvi Abusch, "Witchcraft Literature in Mesopotamia," in *Further Studies on Mesopotamian Witchcraft Beliefs and Literature*, Ancient Magic and Divination (Leiden, The Netherlands: Brill, 2020), 376.

<sup>159</sup> *The Witchcraft Series Maqlû*, ed. Theodore J. Lewis, Writings from the Ancient World (Atlanta: SBL Press, 2015), 4.

<sup>160</sup> Abusch, "Witchcraft Literature in Mesopotamia," 379.

<sup>161</sup> Ibid.

<sup>162</sup> A figura do *āšipu* será abordada em detalhe no próximo capítulo.

<sup>163</sup> Abusch, "Witchcraft Literature in Mesopotamia," 379.

<sup>164</sup> Ibid.

sacerdote *enu* relacionava o templo e a comunidade à divindade de maneiras diferentes em cada santuário.<sup>165</sup> Uma hierarquia sacerdotal não era atestada, e não sabemos se a hereditariedade ou a qualificação eram decisivas nas nomeações de sacerdotes.<sup>166</sup> Contudo, santuários maiores provavelmente tinham alguma divisão de trabalho para os rituais e procissões exigidos por suas práticas específicas, que devemos supor variavam muito de acordo com a natureza da divindade que entendia viver no santuário.<sup>167</sup> Os escribas que serviam à administração do templo mantinham a tradição ensinando seu ofício da maneira consagrada pelo tempo.<sup>168</sup> Assim, os templos desempenhavam um papel bastante importante na manutenção da tradição literária.

Além das pessoas necessárias para administrar os negócios do templo, como os escribas referidos e os supervisores, o aspecto cultural exigia, assim como o sumo sacerdote e talvez seus assistentes, exorcistas e adivinhos, que eram essenciais para o funcionamento adequado do templo e do palácio e sobre os quais a maior parte deste subcapítulo se irá focar.

Neste âmbito, dentre os diversos agentes ligados exclusivamente às práticas mágicas da antiga Mesopotâmia destacam-se o *asû*,<sup>169</sup> o *āšipu*<sup>170</sup> e o *bārû*.<sup>171</sup> O *āšipu* era um especialista em rituais. O termo acádio é comumente traduzido como “exorcista”, ou seja, aquele que praticava *āšipūtu*,<sup>172</sup> literalmente a “arte do exorcismo.” Além disso, o exorcista também era conhecido como *mašmaššu*, aquele que praticava *mašmaššūtu* (outro termo para a “arte do exorcismo”),<sup>173</sup> sendo também um título regularmente utilizado ao longo do I milênio a.C.<sup>174</sup> Tratava-se de um indivíduo altamente treinado, um profissional especializado cujas competências podiam ser similares às de outros agentes históricos ligados à magia, à medicina e à religião, tais como o *bārû*, *kalû* e *asû*.

Por exemplo, nas fontes que consultámos, o sacerdote das lamentações, *kalû*,<sup>175</sup> aparece como responsável pela execução do ritual religioso (canções de lamentação) e do toque do tímpano para

---

<sup>165</sup> Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 106.; Johnston, *Religions of the Ancient World: A Guide*, 292.

<sup>166</sup> Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 106.

<sup>167</sup> *Ibid.*

<sup>168</sup> *Ibid.*, 107.

<sup>169</sup> *CAD A2*, p. 344 – “physician.”

<sup>170</sup> *CAD A2*, p. 431 – “exorcist.”

<sup>171</sup> *CAD B*, p. 121-125 – “diviner.”

<sup>172</sup> *CAD A2*, p. 435 – “exorcism, craft, practice of the exorcist, corpus of texts of the exorcist.”

<sup>173</sup> *CAD M*, p. 381 – “exorcist.”

<sup>174</sup> Geller, *Healing Magic and Evil Demons*, 27.

<sup>175</sup> *CAD K*, p. 91 – “lamentation priests.”

o ritual contra o malefício causado por um eclipse lunar (no designado ritual de substituição do rei).<sup>176</sup> A diferença entre um encantamento e uma oração nem sempre é fácil de detectar nos textos mesopotâmicos, exceto por uma distinção formal de que a literatura de encantamentos pertencia ao exorcista, enquanto a liturgia era da competência do *kalû*, funcionário do templo que era responsável pelas orações, um gênero conhecido como *kalûtu*.<sup>177</sup> Os encantamentos utilizados pelos *āšipu* empregavam o louvor divino como uma estratégia legítima para alcançar o favor divino, mas geralmente identificavam problemas específicos (por exemplo, ataque “demoníaco”, doença, sofrimento, etc.) ou necessidades especiais, por exemplo, abençoar o molde de tijolo para construir um santuário ou templo, recitações que acompanhavam rituais de lavagem da boca e das mãos, amuletos de proteção ou rituais contra fantasmas, etc.<sup>178</sup> Tanto na liturgia quanto na magia, o objetivo era alcançar o favor divino, embora os meios precisos e as estruturas literárias pudessem diferir consideravelmente.<sup>179</sup>

Além do *āšipu* devemos destacar o *asû*, que estaria ligado, como afirmámos acima, a uma tradição de cura “médica,” usando tratamentos “racionais” e atribuindo as doenças a causas “naturais.”<sup>180</sup> No entanto, separar estas funções mostra-se difícil tendo em conta que as terminologias e práticas eram extremamente similares, quando não idênticas. O que torna essa divisão particularmente complexa é o fato de o *āšipu* ou de o *asû* seguirem instruções dadas em textos magico-médicos, onde geralmente o agente era designado genericamente como “você,” deixando a cargo do leitor entender quem seria o sujeito para o qual os textos teriam sido escritos.<sup>181</sup> Embora a fronteira entre o *asû* e o *āšipu* nem sempre fosse perfeitamente clara, em geral o primeiro tratava os sintomas fisiológicos da doença por meios frequentemente farmacológicos, enquanto o último abordava a raiz sobrenatural da aflição, usando encantamentos rituais.<sup>182</sup> As informações sobre o treinamento do *āšipu*, bem como a série maior de encantamentos

---

<sup>176</sup> Francesca Rochberg, "Science and Ancient Mesopotamia," in *The Cambridge History of Science*, ed. Alexander Jones and Liba Taub (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 10.

<sup>177</sup> Geller, *Healing Magic and Evil Demons*, 31.

<sup>178</sup> Ibid.

<sup>179</sup> Ibid., 32.

<sup>180</sup> JoAnn Scurlock, "Physician, Exorcist, Conjuror, Magician: A Tale of Two Healing Professionals," in *Mesopotamian Magic Textual, Historical, and Interpretative Perspectives: Ancient Magic and Divination I*, ed. Tzvi Abusch and Karel van der Toorn (Groningen: STYX, 1999), 69.

<sup>181</sup> Ibid., 70-71.

<sup>182</sup> Gina Konstantopoulos, "Demons and Exorcism in Ancient Mesopotamia," *Religion Compass* 14, no. 10 (2020): 8.

e rituais que ele teria usado como parte de seu *kit* de ferramentas mágicas, datam principalmente do I milênio a.C., com os exemplos mais ricos vindos de contextos neoassírios.

Alguns *āšipū* ligados à corte real são hoje em dia conhecidos devido as suas cartas, como por exemplo Adad-šum-usur, *āšipu* de Assaradão e de Assurbanípal.<sup>183</sup> Adad-šum-usur realizou rituais expiatórios como parte do ritual de substituição do rei, rituais anti-bruxaria, um ritual contra terremoto, rituais contra o retrógrado de Marte e outros rituais de purificação.<sup>184</sup> No entanto, muitas operações realizadas pelo *āšipu* poderiam, ou foram, em outro momento, realizadas pelo *asû*, o que torna a sua separação mais confusa.<sup>185</sup> Todavia, a diferenciação das funções dar-se-ia mediante a natureza da enfermidade que assolava a vítima.<sup>186</sup>

Em particular, as reconstruções do *āšipu* e seu treinamento podem contar com a biblioteca escavada numa habitação privada na cidade assíria de Aššur.<sup>187</sup> O treinamento e o conhecimento exigidos do *āšipu* eram extensos, como evidenciado pelo chamado “Manual do Exorcista,” um compêndio notável desta urbe,<sup>188</sup> que apresenta uma longa lista de textos que compunham parte do ofício do exorcista. A maioria dos rituais realizados pelos exorcistas da Mesopotâmia eram de natureza defensiva.<sup>189</sup> O ritual bem sucedido removeria um mal específico que havia afetado ou ameaçado uma pessoa ou sua casa e protegia contra futuras agressões. Mais comumente, a presença de tal mal se manifestava em desastres ou doenças.<sup>190</sup> Os especialistas determinavam a natureza do mal que havia se abatido sobre seu cliente por meio da inspeção de seus sintomas e de sua situação na vida.

O exorcista tinha interesse em dilemas morais e questões éticas que poderiam ter incomodado seu cliente.<sup>191</sup> Esse interesse foi claramente retratado em uma série de encantamentos e rituais conhecidos como *Šurpu*, que se tornaram populares apenas no I milênio a.C. Os encantamentos deste compêndio são um estudo sobre culpa, consistindo em uma longa lista de confissões que o

---

<sup>183</sup> Johnston, *Religions of the Ancient World: A Guide*, 295.

<sup>184</sup> Ibid.

<sup>185</sup> Scurlock, "Physician, Exorcist, Conjuror, Magician: A Tale of Two Healing Professionals," 72.

<sup>186</sup> Ibid.

<sup>187</sup> Konstantopoulos, "Demons and Exorcism in Ancient Mesopotamia," 8.

<sup>188</sup> Ibid.

<sup>189</sup> Schwemer, "Magic Rituals: Conceptualization and Performance," 427.

<sup>190</sup> Ibid.

<sup>191</sup> Geller, *Healing Magic and Evil Demons*, 29.

cliente precisava recitar para merecer proteção dos deuses ou mesmo de seu próprio deus protetor. O exorcista provavelmente suspeitava que seu cliente sofresse de sentimentos (subscientes) de culpa, completamente alheios aos seus problemas atuais, e o encantamento visava aliviar a ansiedade e a culpa por meio da confissão e de vários rituais de compaixão, como descascar uma cebola ou limpar o paciente com farinha, que era depois jogada no fogo.<sup>192</sup>

Em suma, o *āšipu* empreenderia atos mágicos (ritos manuais) e proferiria discursos (ritos orais), que eram modelados em tipos de ações realizadas e discursos proferidos no mundo cotidiano para lidar com seres e objetos reais. Dependendo da compreensão da causa do sofrimento, as ações mágicas poderiam assumir a forma de atos de destruição, substituição, suborno ou doação de presentes, sepultamento, transferência e prisão ou expulsão.<sup>193</sup>

Ademais, dentre as funções mágicas encontramos o *bārû*, responsável em performar um ritual de sacrifício de um animal com o intuito de utilizar os seus órgãos internos para prever o futuro. Os rituais de sacrifício desempenhados na Mesopotâmia tomam uma forma diferente daqueles conhecidos através do Antigo Testamento. Ressalva-se que o sangue e suas referências era de nula importância para os mesopotâmios em seu culto religioso ou na magia, enquanto o uso de sangue no Antigo Testamento era difundido para fins catárticos.<sup>194</sup> Esta prática divinatória, o extispício, consistia mais precisamente na arte de ler sinais nas entranhas de um carneiro abatido e era realizado para responder a perguntas sobre o devir e testar a precisão dos resultados obtidos por outros métodos.

Para o processo da extispicina o especialista investigava os órgãos do animal em uma sequência tradicional: a traqueia, os pulmões, o fígado, a vesícula biliar e os intestinos, procurando desvios no estado, forma e coloração dos órgãos.<sup>195</sup> A tradição literária neoassíria revela que os deuses Šamaš e Adad revelaram as instruções de divinação pertencentes aos *bārû* para Enmeduranki, o rei de Sippar, antes do dilúvio.<sup>196</sup> Após essa passagem de conhecimento divino, estas práticas foram repassadas de pais para filhos, mantendo assim a tradição secreta e dentro da família.

---

<sup>192</sup> Ibid.

<sup>193</sup> Abusch, "Mesopotamian Religion." 14.

<sup>194</sup> Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 365, n.16.; Acerca do significado e interpretação de *damu*, sangue, *CAD D*, p. 75-80 – "blood."

<sup>195</sup> Ibid., 212.

<sup>196</sup> Johnston, *Religions of the Ancient World: A Guide*, 293.

É importante ressaltar que havia duas sequências mais seguidas na extispicina, a primeira utilizando uma leitura apenas do fígado (às vezes juntamente com a vesícula biliar) – hepatoscopia -, e a segunda com todos os órgãos listados. As previsões eram baseadas na atrofia, hipertrofia, deslocamento, marcações especiais e outras características anormais dos órgãos. Uma descrição exata foi possível graças a uma terminologia técnica elaborada e complicada, que se referia à situação normal do animal, bem como as suas características anormais, com precisão científica.<sup>197</sup> Para além deste ritual, na Antiga Babilônia, os sonhos proféticos podiam ser uma forma de descobrir o nome do remetente divino e os presságios divinatórios que utilizavam óleo e fumaça serviam como um método para aprender sobre as chances de recuperação do paciente.<sup>198</sup> Observações terrestres de acontecimentos ameaçadores também poderiam revelar o destino do paciente. Os resultados eram obtidos pelo que os estudiosos modernos costumam chamar de adivinhação 'irracional' ou 'mágica'. Porém, estes resultados não eram menos válidos do que as observações mais ou menos 'racionalis' dos sintomas no Manual de Diagnósticos, explorado no terceiro ponto da parte seguinte.<sup>199</sup>



Figura 3 – Modelo de argila inscrito de fígado de ovelha usado para adivinhação. Atribuição 4.0 Internacional (CC BY 4.0). Fonte: WellcoparsūCollection.. URL: <https://wellcomecollection.org/works/m7ezuh88>

---

<sup>197</sup> Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 212.

<sup>198</sup> N. P. Heeßel, "Diagnosis, Divination and Disease: Towards an Understanding of the Rationale Behind the Babylonian Diagnostic Handbook," in *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine: Studies in Ancient Medicine* ed. H.J.F. Horstmanshoff and M. Stol (Leiden/Boston: Brill, 2004), 100.; Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 212.

<sup>199</sup> Heeßel, "Diagnosis, Divination and Disease: Towards an Understanding of the Rationale Behind the Babylonian Diagnostic Handbook," 100.

Regressando à leitura das entranhas, o órgão do animal sacrificado que era mais comumente “lido” era o fígado, considerado o centro das emoções, sendo este seguido dos pulmões e dos intestinos.<sup>200</sup> Como treino para o *bārû*, eram moldadas réplicas do fígado (como a que pode ser vista na Figura 3) de um animal com inscrições cuneiformes indicando as características principais e seu significado espiritual dentro da divinação.<sup>201</sup> A aplicação prática do extispício era atestada em relatórios concisos sobre a prática, constituídos de textos padronizados que incluíam uma pergunta formulada com precisão, alguns elementos rituais e os resultados de uma sessão de extispício.<sup>202</sup> A importância da hepatoscopia pode ser também atestada através de importantes correspondências políticas encontradas na cidade siro-mesopotâmica de Mari.<sup>203</sup> Até ao período Cassita, era costume os especialistas escreverem um relatório acerca de cada consulta, listando tudo o que havia sido observado,<sup>204</sup> sendo todas essas consultas relacionadas a assuntos do Estado ou ao palácio real.<sup>205</sup> Essa prática não foi levada para o período Neobabilônico; na Assíria, no entanto, parece ter sido trocada pela consulta através dos textos ritualísticos *tāmītu*.<sup>206</sup> Uma drástica simplificação do material do exorcista pode ser observada com estes textos endereçados a Šamaš e a Adad e concretizados através da prática de extispício. A resposta à cada pergunta do paciente consistia puramente de uma lista baseada nas anomalias observadas pelo *bārû*, que recitava apenas as previsões relacionadas com as questões colocadas.<sup>207</sup>

O *tāmītu* compreendia uma longa lista de preocupações específicas relacionadas ao tópico geral da consulta oracular, que eram expressas na forma de perguntas de resposta simples (sim ou não), cuja concatenação garantia uma cobertura abrangente do tópico geral. Embora questões militares e relacionadas à segurança eram os tópicos mais comuns das consultas de *tāmītu*, outros tópicos poderiam incluir o resultado de uma caçada, o aparecimento de um eclipse lunar, a aceitação de um presente e/ou um parto bem sucedido.

---

<sup>200</sup> Stephen Bertman, *Handbook to Life in Ancient Mesopotamia*, World History (Oxford: Oxford University, 2005), 171.

<sup>201</sup> Ibid.; Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 213.

<sup>202</sup> Ulla Susanne Koch, "Sheep and Sky: Systems of Divinatory Interpretation," in *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, ed. Karen Radner and Eleanor Robson (Oxford: Oxford Press, 2012), 450.; Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 212.

<sup>203</sup> Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 213.

<sup>204</sup> Ibid., 217.

<sup>205</sup> Koch, "Sheep and Sky: Systems of Divinatory Interpretation," 450.

<sup>206</sup> CAD T p. 122-124 – “oath.”

<sup>207</sup> Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 215.

As formas de contramagia poderiam ser encantamentos ou orações. Essas declarações, dirigidas a forças naturais, a objetos cerimoniais ou aos próprios seres e/ou forças malignas, poderiam assumir a forma de exigência, pedido, elogio ou outras formas de tratamento.<sup>208</sup> Os *āšipū* eram ainda responsáveis por cuidar do retorno dos mortos ao inframundo, aspecto de que falaremos de seguida, tendo um arsenal de remédios ou rituais para conduzir estas entidades de volta ao seu domínio natural. Em suma, atos religiosos ou mágicos eram realizados por um indivíduo em seu próprio nome ou pelo *āšipu* contra forças sobrenaturais nocivas, para eliminá-las e proteger os indivíduos contra ataques futuros.<sup>209</sup> O *āšipu* determinava quando seria apropriado performar o ritual, qual ritual devia ser performado, e, com auxílio do deus Šamaš e Adad, o afligido era julgado. Os textos ritualísticos eram escritos de forma genérica, utilizando o recurso de um “*emblematic sufferer*.”<sup>210</sup> Esta vítima era um modelo, uma conjugação articulada de várias experiências que se limitavam ao “*emblematic sufferer*.”<sup>211</sup>

---

<sup>208</sup> Abusch, "Mesopotamian Religion." 14.

<sup>209</sup> Ibid., 11.

<sup>210</sup> van der Toorn, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia: A Comparative Study*, 58.

<sup>211</sup> Ibid.

## PARTE II

### 1. A concepção da morte e os seus rituais

Na mesopotâmia, a burocracia era tida como uma forma de integração social, tendo reverberações nos textos mágico-religiosos. Entendia-se que os guardiões do submundo mantinham listas com todos os nomes dos mortos que chegavam ao submundo todos os dias.<sup>212</sup> A ideia de um destino escrito pelos deuses era derivada da transposição da burocracia terrestre para o mundo divino. A escrita e codificação das normas sociais vigentes na sociedade mesopotâmica tornaram-se uma forma de alterar determinadas situações e enfatizar a imagem do rei perante a população.<sup>213</sup> Além das normas jurídicas, os conhecimentos sagrados, como as histórias de vida de uma determinada figura divina ou religiosa, eram escritas e incorporadas na ideologia que sustentava a religião local.<sup>214</sup> Manter a tradição, burocrática ou divina, era a principal motivação para a escrita destes textos. Além disso, a tradição escrita era mantida, principalmente, para evitar alterações nos *corpora* vigentes.

Para iniciarmos nossa visão geral sobre a concepção de morte na Mesopotâmia, precisamos fazer uma breve exposição sobre alguns conceitos determinantes para este estudo. O primeiro conceito a ser abordado será o de *šimtu*, em acadiano, e NAMTAR em Sumério.<sup>215</sup> Este conceito será retomado na segunda parte deste trabalho, uma vez que constituía um motivo recorrente na mentalidade mesopotâmica e em sua produção literária e cosmogónica. A palavra NAMTAR pode ser traduzida como “destino.” No entanto, essa tradução mostra-se reducionista frente ao seu significado mais amplo. Apesar de retomar a ideia de destino, o *šimtu* adiciona mais camadas ao conceito. Tratava-se de *um* dote das divindades para com os humanos que era concretizado com a sua morte. Uma passagem nas inscrições reais de Ashurnasirpal II (c. 883-859 a.C.) aponta, após uma enumeração das suas conquistas militares, “These are the *šimtu* pronounced [for me] by the great gods who made them como to realization as my own *šimtu*.”<sup>216</sup> De acordo com Oppenheim, *šimtu* poderia ser entendido, então, como a morte natural através do consumo da parte de vida e

---

<sup>212</sup> Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 231.

<sup>213</sup> *Ibid.*

<sup>214</sup> *Ibid.*

<sup>215</sup> *CAD* Š3, p.11 – *šimtu* “1. Determined order, nature of things, divine decree, 2. Lot, portion, personal fate, 3. (in idioms) death”; *CAD* N1, p. 247 – NAMTAR “death, fate.”

<sup>216</sup> Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 202.

sorte de alguém, que lhe fora dado pelas divindades.<sup>217</sup> O anunciador da morte era Namtar, a personificação deste conceito como o porteiro do inframundo.

Tendo definido este conceito fundamental, e sabendo que a morte cabia a todos os seres humanos, fazendo parte do próprio *šīmtu*, passamos agora ao estudo mais aprofundado das práticas funerárias e das formas que os antigos mesopotâmios dispunham para lidar com a morte.

### 1.1. Os enterramentos e os ritos funerários

Os antigos mesopotâmicos entendiam que para uma duração da essência no pós-morte era necessário o enterramento do falecido, seguido de ritos fúnebres específicos.<sup>218</sup> É imperativo reiterar que os costumes que veremos a seguir eram de uma elite que deixou vestígios. Não podemos fazer uma sistematização da condição popular, pois não possuímos textos que nos mostrem a realidade vivida por estes. A ideologia aqui demonstrada é apenas um recorte do muito que foi perdido e que não se conseguirá recuperar de uma civilização tão remota.

Quando a morte se aproximava, a pessoa prestes a falecer não morria em sua própria cama. Era preparada uma cama específica para a morte e colocada uma cadeira ao lado desta, reservada para a essência, que expiaria do corpo no ato da morte, conceito mais aprofundado no próximo ponto.<sup>219</sup> Esta cadeira servia também como a primeira instância das ofertas funerárias feitas ao morto. A pessoa, geralmente um familiar, responsável pelas provisões e oferendas aos familiares defuntos, era denominada *pāqidu*, “aquele que cuida.”<sup>220</sup> Os encantamentos que advertem acerca das negligências para com o morto, e que poderiam transformá-lo em um fantasma maligno, também compilam algumas das mais essenciais tarefas do *pāqidu*.<sup>221</sup> Os serviços mais comuns a serem prestados eram: oferendas funerárias, verter água e chamar o nome do morto. Se o morto não possuísse um *pāqidu* para realizar estes serviços seria condenado a uma vida sem provisões, tornando-o indisciplinado e capaz de voltar ao mundo dos vivos para os afligir.<sup>222</sup>

---

<sup>217</sup> Ibid., 203.

<sup>218</sup> Neste ensaio utilizo o termo “essência” em oposição ao termo “alma” devido a inadequação e ausência do termo “alma” na Mesopotâmia.

<sup>219</sup> JoAnn Scurlock, "Death and the Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought," in *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. Jack M. Sasson (New York: Simon & Schuster Macmillan, 1995), 1884.

<sup>220</sup> CAD P, p. 137 – “provider, overseer, caretaker.”; Miranda Bayliss, "The Cult of Dead Kin in Assyria and Babylonia," *Iraq* 35 (1973): 116.

<sup>221</sup> Ibid.

<sup>222</sup> Ibid.

Em preparação para o enterramento, o corpo era lavado, banhado com óleos e perfumes e vestido com roupas lavadas.<sup>223</sup> A boca era fechada. O corpo era acompanhado de itens pessoais variados, dependendo de quanto a sua família poderia despender materialmente. A quantidade de itens pessoais que acompanhava o morto era tida como o indicador de riqueza ou a falta dela. Parte do ritual funerário implicava o corpo exposto com as suas provisões e itens pessoais para que a família pudesse lamentar a morte do seu familiar. Algumas destas provisões consistiam em comida, como carne, peixe, cerveja, iogurte.<sup>224</sup> Para facilitar a jornada do defunto, eram ainda providenciadas sandálias. No entanto, se se tratasse de reis eram providenciadas carruagens para poderem chegar mais rapidamente ao seu destino.<sup>225</sup> O enterramento em si, para os mais ricos, era feito em um caixão, um sarcófago ou em um túmulo, enquanto os mais pobres eram enrolados em pano ou uma esteira de junco e os enterravam na terra, geralmente de baixo das casas.<sup>226</sup> Os sarcófagos reais chegavam a ser de alta qualidade como o de Ashurnasirpal II, que era feito de dolerito.<sup>227</sup>

Em simultâneo aos enterramentos, o luto era demonstrado por até sete dias, em casos mais gerais. Esses rituais de luto eram entendidos como necessários para o bem estar do morto no submundo.<sup>228</sup> Além dos familiares, esperava-se que os amigos próximos do morto mostrassem publicamente o seu luto.<sup>229</sup> Ademais, a família poderia contratar profissionais de luto para liderar lamentações e performar ritos fúnebres.<sup>230</sup> Os deveres do culto funerário estavam intimamente ligados ao processo de herança. Evidências em apoio a tal conexão podem ser vistas em algumas fórmulas de maldições em inscrições-*kudurru* do final do II milênio a.C., nas quais os herdeiros, juntamente com uma pessoa potencialmente responsável pelo culto funerário, seriam listados, bem como usados os termos relacionados à herança para os descrever, “May (Ninurta) deprive him of an **heir**, a pourer of water,” “It means wealth-he will have an **heir**, one to call his name.”<sup>231</sup>

---

<sup>223</sup> Scurlock, "Death and the Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought," 1884.

<sup>224</sup> Ibid.

<sup>225</sup> Ibid.

<sup>226</sup> Ibid.

<sup>227</sup> Ibid.

<sup>228</sup> Ibid., 1885.

<sup>229</sup> Ibid.

<sup>230</sup> Ibid.

<sup>231</sup> Bayliss, "The Cult of Dead Kin in Assyria and Babylonia," 119.

Além de expressar o seu luto, poderiam ser feitos panegíricos em honra do morto, como retratado no louvor de Enkidu por Gilgamesh, em que o rei de Uruk expressa: “I myself will neglect my appearance after you(r death), clad only in a lionskin, I will roam the open country.”<sup>232</sup> Para expressar o seu luto publicamente, as pessoas tinham de se vestir de maneira específica, deixando suas roupas luxuosas de lado e utilizando roupas simples e rasgadas, além de terem que cobrir suas cabeças com suas roupas.<sup>233</sup> Não tomar banho ou comer apenas enquanto o sol não estivesse presente eram outras maneiras de expressar o luto.<sup>234</sup> Após este período, eram feitas cerimônias de purificação e os vivos retornavam a utilizar suas roupas normais e aos seus hábitos de higiene.<sup>235</sup>

Outra prática ritual comum era a preservação do nome do morto. Era essencial que o *pāqīdu* mantivesse o nome do familiar vivo entre os seus parentes, sendo que era uma prática comum nomear os próximos descendentes em honra e memória dos falecidos.<sup>236</sup> Em rituais expiatórios, contamos com referências a oferendas de louvor a fantasmas,<sup>237</sup> tal como se faria em relação a deuses. Porém, não há certeza de esta ser uma parte regular do culto.<sup>238</sup> Outro aspecto a ressaltar é que, tal como *daimōnes*, os mortos às vezes recebiam o determinativo de divino, *dingir/ilu(m)*. A referência à natureza divina estava também assente em alguns nomes usados para descrever o parente morto, do qual o novo bebê seria uma substituição, *Itûr-ilum*, “O deus retornou.”<sup>239</sup> Como um membro do mundo dos espíritos, a essência de uma pessoa morta era, assim, considerada como tendo poderes sobre-humanos comparáveis aos dos *daimōnes*.<sup>240</sup>

Após o enterramento e os ritos funerários, o morto preparava-se para fazer uma longa e dura jornada até o submundo. Para chegar ao seu destino, os defuntos teriam de passar por uma estepe infestada de *daimōnes*, passar pelo rio Khubur com a assistência do barqueiro do submundo, Khumut-tabal, e pelos sete portões do submundo com assistência do porteiro, Bidu.<sup>241</sup> Este era o caminho mais comum, no entanto, havia outros atalhos pelos quais os mortos poderiam aventurar-

---

<sup>232</sup> Stephanie Dalley, *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 93.

<sup>233</sup> Scurlock, "Death and the Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought," 1886.

<sup>234</sup> Ibid.

<sup>235</sup> Ibid.

<sup>236</sup> Bayliss, "The Cult of Dead Kin in Assyria and Babylonia," 117.

<sup>237</sup> Referir ao capítulo seguinte para uma análise acerca dos fantasmas.

<sup>238</sup> Bayliss, "The Cult of Dead Kin in Assyria and Babylonia," 117.

<sup>239</sup> Ibid.

<sup>240</sup> Ibid.

<sup>241</sup> Scurlock, "Death and the Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought," 1886.

se, com maiores riscos. O submundo era entendido como estando diretamente abaixo do mundo terrestre. Assim sendo, as essências dos falecidos teriam que descer até a cidade dos mortos, evocando também a prática de enterramento: desta forma, o morto estaria um passo mais perto do seu destino.

A felicidade do morto era equivalente a quantidade, a qualidade e a duração das oferendas funerárias que recebia. Entre pessoas privadas, não há evidência de que o culto fosse observado para ascendentes mais antigos do que os avós.<sup>242</sup> A lista mais precisa de possíveis parentes responsáveis pelo cuidado de um fantasma está em KAR 227, na qual os fantasmas negligenciados são abordados pelo deus Marduk nos seguintes termos: “Whether (you be) one who has no brother or sister, or one who has no family or relatives, or one who has no son or daughter, or one who has no heir to make libations of water.”<sup>243</sup> Em sociedades em que os ancestrais de algumas gerações eram honrados, o culto geralmente envolvia a reunião para adoração de grupos de parentes maiores do que o grupo doméstico, sendo uma das maneiras de manter a solidariedade dentro dos grupos de linhagem.<sup>244</sup> O período durante o qual o culto a um parente morto era observado poderia ter variado na Mesopotâmia de casa para casa.

O *pāqīdu* tinha a responsabilidade de providenciar oferendas constantes ao morto. No culto funerário real, oferendas regulares eram feitas individualmente a todos os ancestrais do rei em atividade, enquanto para as pessoas comuns apenas aqueles que conheciam o morto e tinham a facilidade de providenciar libações o faziam. Oferendas na corte real eram feitas todas as luas cheias e novas, enquanto para as pessoas comuns eram feitas no fim do mês.<sup>245</sup> A evidência mais completa do culto funerário real vem do reino de Mari em que vários textos administrativos listam alimentos *ana kispim ša šarrāni*, “para o *kispu* dos reis.”<sup>246</sup> Os alimentos básicos listados eram análogos aos das refeições consumidas regularmente pelo próprio rei. Referências em cartas indicam que a presença do rei vigente no culto funerário dos reis anteriores já falecidos era importante, possivelmente essencial; não há evidência de que outros membros da família real

---

<sup>242</sup> Bayliss, "The Cult of Dead Kin in Assyria and Babylonia," 121.

<sup>243</sup> Ibid., 119.

<sup>244</sup> Ibid., 121.

<sup>245</sup> Scurlock, "Death and the Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought," 1889.

<sup>246</sup> CAD K, p. 425-427 – “funerary offerings”; Bayliss, "The Cult of Dead Kin in Assyria and Babylonia," 123.

tenham participado tão regularmente.<sup>247</sup> Assurbanípal menciona o culto funerário de antigos reis, que havia caído em desuso: "I made arrangements for the funerary offerings and libations for the ghosts of my royal predecessors, which had fallen into abeyance; I did good to god and man, to dead and living. Why are sickness, sorrow, loss and expense always connected with me?"<sup>248</sup>

Há uma notável falta de evidências específicas relacionadas ao culto ancestral entre a população geral Mesopotâmia, em comparação com as evidências reais. A maioria dos testemunhos disponíveis provém de encantamentos que acompanhavam rituais expiatórios usados pelos *āšipu* para evitar os efeitos maléficos dos fantasmas sobre seus parentes. Tais fontes, referindo-se à negligência com o culto aos ancestrais, frequentemente fornecem evidências indiretas, porém valiosas para a prática regular do culto aos ancestrais, além de explicitamente expressarem as atitudes necessárias a ter em relação aos fantasmas de parentes mortos.<sup>249</sup> Infelizmente, essas mesmas fontes fornecem muito poucas evidências da extensão das obrigações do culto em termos de número de gerações, o que torna uma generalização da prática impossível. Há de se ter um cuidado especial a tratar dessas fontes. As mesmas são específicas de uma época e local, pelo que as trataremos dessa forma, pretendendo não atingir níveis extremos de generalizações.

## 1.2. O *eṭemmu*

Tendo discutido como a morte era entendida na Mesopotâmia, sobretudo no I milênio a.C., podemos passar agora para a análise do objeto de estudo principal desta dissertação: o *eṭemmu*, fantasma.

O termo “fantasma” pode ser utilizado de várias formas, e comumente serve como um sinônimo para essência, espírito (bom ou mau), aparição, espectro, sopro ou até a parte imaterial do ser humano.<sup>250</sup> Circunscrevendo seu significado, poderíamos designar “fantasma” como a essência de um humano morto que tem algum poder de materialização entre os vivos. Aqui, o termo “fantasma” será entendido como um morto que tem acesso ao submundo, mas também

---

<sup>247</sup> Ibid.

<sup>248</sup> M. Streck, VAB 7, 250 11. I-5; Ibid.

<sup>249</sup> Miranda Bayliss, "Ancestry and Descent in Mesopotamia: From the Old Babylonian to the Neo-Assyrian Period" (1971), 176-77.

<sup>250</sup> Geoffrey Parrinder, "Ghosts," in *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), 547.

aquele que não foi propriamente exumado e, assim, ainda mantém contacto com os vivos. Este termo opõe-se então aos conceitos de “alma” ou de “espírito,” que têm uma conotação ligada diretamente ao Cristianismo, sendo um contexto anacrônico com o material com que trabalhamos. Os mesopotâmios reconheciam três substâncias etéreas distintas: o *ba’āšu*,<sup>251</sup> o *eṭemmū*<sup>252</sup> e o *zāqīqu*.<sup>253</sup>

O *ba’āšu* era uma referência à aparência física do indivíduo, que era tida como inseparável da sua essência.<sup>254</sup> O uso do termo indica que o *ba’āšu* era associado à saúde, dignidade e orgulho da pessoa, conectando-se com a vida terrena, sobrevivendo durante os rituais funerários.<sup>255</sup> Como vimos, o corpo do morto era preservado com bálsamos que poderiam prolongar a inicial decomposição deste de três a sete dias. Em contraste, o *eṭemmu* e o *zāqīqu* eram essências quase imortais.<sup>256</sup> O último era imaginado como um fantasma sem distinção sexual, provavelmente semelhante a um pássaro capaz de voar ou deslizar por pequenas aberturas e, como tal, tornou-se associado ao sonho, porque podia deixar o corpo com segurança quando a pessoa estava dormindo. Este fazia viagens regulares durante o sono e não está ligado aos ossos,<sup>257</sup> podendo ser associado ao conceito de *ba* egípcio.<sup>258</sup> A palavra em si significa “brisa”, ou “vento” e era uma parte do ser humano que persistia após a decomposição do corpo e não trazia malefícios aos humanos.<sup>259</sup> O contraste entre *eṭemmu* e *zāqīqu*, portanto, corresponde aproximadamente à distinção, encontrada no folclore de outras culturas, entre uma essência “livre” ou “de sonho” de um lado, e um “espírito corporal” do outro.

Em suma, o *zāqīqu* era o equivalente mesopotâmico mais próximo do conceito moderno de “alma.” Como o *zāqīqu* era considerado inofensivo, era também menos preocupante para os

---

<sup>251</sup> CAD B, p.5 – “to come to shame.”

<sup>252</sup> CAD E, p. 397-401 – “spirit of the dead.”

<sup>253</sup> CAD Z, p. 58-60. – “1. Phantom, ghost, nothingness; 3. The god of dreams; 4. Soul.”

<sup>254</sup> JoAnn Scurlock, “Mortal and Immortal Souls, Ghosts and the (Restless) Dead in Ancient Mesopotamia,” *Religion Compass* 10, no. 4 (2016): 78.

<sup>255</sup> Ibid.

<sup>256</sup> Ibid.

<sup>257</sup> Ibid.

<sup>258</sup> Parte do conceito de essência egípcio, juntamente com o *ka* e o *akh* e outras componentes. Representa a capacidade da essência de se desassociar do corpo, tanto do vivo ou do morto. O *ba* libertava-se do corpo durante a noite e ganhava uma nova vida pela manhã, sendo por vezes figurado como um pássaro com cabeça humana que vageava pelos desertos egípcios. Para mais informações e sobre estes conceitos egípcios: Ian Shaw and Paul T. Nicholson, *British Museum Dictionary of Ancient Egypt* (London: British Museum Press, 1995).

<sup>259</sup> Scurlock, “Mortal and Immortal Souls, Ghosts and the (Restless) Dead in Ancient Mesopotamia,” 78.

mesopotâmios e, por isso, menos falado do que o *eṭemmu*. O último era a parte do ser humano equivalente ao conceito atual de fantasma. Era considerado como a vida que restaria nos ossos e poderia ser eliminado pela destruição destes, especialmente queimando-os.<sup>260</sup> Segundo Scurlock, durante o ritual funerário pretendia-se separar o *eṭemmu* do corpo do morto, transferindo-o para uma estátua ou para uma lâmpada.<sup>261</sup>

O termo *eṭemmu*, em acadiano, ou gidim em sumério, constituem, por isso, o fantasma ou a essência do morto que poderia ter algum tipo de intervenção no mundo terreno. Os *eṭemmū* podem ser entendidos de duas formas: no sentido etimológico ou em sua denotação geral. Em relação à sua etimologia, Karel Van Der Toorn entende *eṭemmu* como “os ossos (restos) do morto,” conectando este termo em acadiano com *'ešem*, em sumério, que significa ‘osso.’<sup>262</sup> Se adotarmos esta explicação do termo, entendemos que a parte da essência do morto ligada aos restos mortais (ossos) seria um fantasma. Além disso, a própria palavra para ‘ossos’ em acadiano, *'ešemtu*, é um cognata direto do sumério *'ešem*.<sup>263</sup>

### 1.2.1. As diferentes categorias de *eṭemmu*<sup>264</sup>

É importante ressaltar que, objetivamente, a distinção dos *eṭemmū* era feita pelo conhecimento ou não do fantasma. A forma da sua morte ou a sua falta de oferendas funerárias regulares eram apenas explicações extras para a atitude destes para com os vivos. O primeiro passo do *āšipu* seria, pois, determinar a identidade (familiar ou extrafamiliar) deste *eṭemmu* para entender o porquê de sua aparição.

Há dois tipos principais de *eṭemmū* que podem ser encontrados nas fontes textuais. Primeiramente, surge um grupo composto pelos *eṭemmū* que estariam ressentidos com o modo como estariam a ser tratados após sua morte. São eles: a) Os que saíram do submundo; b) Os que

---

<sup>260</sup> Ibid.

<sup>261</sup> Ibid.

<sup>262</sup> Karel Van der Toorn, "Family Religion in Second Millennium West Asia (Mesopotamia, Emar, Nuzi)," in *Household and Family Religion in Antiquity*, ed. John Bodel and Saul M. Olyan (Malden: Blackwell Publishing, 2008), 27.; Daniel E. Fleming, "The Integration of Household and Community Religion in Ancient Syria," in *Household and Family Religion in Antiquity*, ed. John Bodel and Saul M. Olyan (Malden: Blackwell Publishing, 2008), 41.

<sup>263</sup> Fleming, "The Integration of Household and Community Religion in Ancient Syria," 41.

<sup>264</sup> As listas que utilizaremos seguidamente foram extraídas de Irving L. Finkel, *The First Ghosts: Most Ancient of Legacies* (London: Hodder & Stoughton, 2021), 61-67.

não têm túmulo; c) Os que não foram enterrados; d) Os que não têm pessoas ou familiares para cuidar da sua vida após a morte ou para fazer libações; e) Os que foram esquecidos; f) Os que vagueiam; g) Os que perseguem; h) Os *eṭemmū* de pessoas com má conduta; i) Os *eṭemmū* de assassinos; j) Os *eṭemmū* de mulheres que morreram virgens; k) Os *eṭemmū* de crianças que não atingiram a puberdade; l) Os *eṭemmū* de homens que morreram sem casar; m) Os *eṭemmū* de mulheres que morreram ao dar à luz; n) Os *eṭemmū* de amas de leite; o) Os *eṭemmū* de mulheres chorando.

Em um outro grupo, encontramos *eṭemmū* de indivíduos que teriam morrido de maneiras consideradas “más” como: a) Alguém que morreu em batalha ou devido à ferida de uma arma; b) Alguém cujo corpo foi jogado nos campos; c) Alguém cujo corpo foi abandonado em um estepe ou um fosso; d) Alguém que morreu em uma estepe; e) Alguém cujo corpo não foi coberto por areia/poeira; f) Alguém que foi encharcado por uma tempestade; g) Alguém que se afogou em uma estepe pelo deus das tempestades; h) Alguém que morreu no pântano ou nas margens do rio; i) Alguém que se afogou; j) Alguém que se afogou no rio, enquanto o atravessava, em um poço ou em um navio que naufragou; k) Alguém que morreu na água; l) Alguém que morreu de fome (podendo esta ocorrer na prisão); m) Alguém que morreu de sede (podendo esta ocorrer na prisão); n) Alguém que morreu de uma perversidade perpetrada contra um deus ou de uma ofensa ao rei; o) Alguém que morreu queimado em um fogo; p) Alguém que escorregou em uma palmeira; q) Alguém que caiu de um telhado; r) Alguém que foi atingido por um poste de amarração e morreu; s) Alguém que morreu por uma picada de alfinete; t) Alguém que morreu devido ao ataque de um leão; u) Alguém que foi mutilado por um cão; v) Alguém que foi morto por ser chifrado por um boi; w) Alguém que morreu de lepra ou insolação.

### **1.2.2. As evidências literárias sobre os *eṭemmū***

No *Mito de Atrahasis*, é explicada a criação do ser humano, e conseqüentemente do seu fantasma, por Enki, no tribunal dos deuses, na tab I, v. 212-217: “Then a god and a man will be mixed together in clay. Let us hear the drumbeat forever after, let a ghost come into existence from the god’s flesh, let her proclaim it as his living sign, and let the ghost exist so as not to forget (the slain god)”<sup>265</sup> Esse trecho elucidada que seria da carne do deus rebelde, We-ilu, que teria sido criado

---

<sup>265</sup> Dalley, *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*, 15.

o primeiro fantasma, *eṭemmu*, pela deusa Nintu (também conhecida como Belet-ili, senhora dos Partos ou senhora dos deuses). Dessa forma, o fantasma estaria entrelaçado com a carne humana desde o nascimento e como era criado a partir da carne divina permaneceria vivo depois de a vida que teria sido investida na argila desaparecer.<sup>266</sup> Quando o deus rebelde foi massacrado por Nintu, transformou-se em *eṭemmu*, ou seja, etimologicamente, a junção da primeira parte do nome do deus ‘We’ com o termo para “princípio de inteligência” ‘*tēmu*’ resultaria no (*w*)*eṭemmu*.<sup>267</sup>

A razão de criação dos fantasmas seria a de estabelecer uma eterna lembrança dos eventos da criação. O ritual funerário manteria os fantasmas vivos, assim também manteria viva a memória dos eventos da criação. Desta forma, os *eṭemmu* remeteriam não só aos fantasmas no mundo dos mortos, mas também a sua imagem física, de barro.<sup>268</sup> Por vezes, encarnado em uma estátua, o morto mantinha viva a sua própria identidade e, assim, a identidade da família permanecia intacta. Além disso, apesar da estátua ser menos frequentemente mencionada do que a cadeira mencionada anteriormente, o culto do morto não dependeria de uma sepultura ou objeto, podendo continuar onde quer que a família vivesse. Como vimos, um *eṭemmu* iria vagar pelo mundo dos vivos se não fosse dado as provisões necessárias.<sup>269</sup> Desta forma, o defunto não era negligenciado e não tinha razões para se voltar contra os seus familiares.

A efetivação da transformação da parte imaterial que sobrava do morto em *eṭemmu* ocorreria através do enterramento do corpo do morto no solo.<sup>270</sup> Esta essência necessitava então de uma direção, porque a sua inclinação natural seria regressar ao seu ponto de origem e, como se pensava que os deuses viviam acima da terra, essa direção seria para cima, para o seu reino. No entanto, os deuses não consideravam correto que as essências humanas habitassem o seu espaço e, por isso, foi-lhes criado outro abaixo da terra – conhecido como Kur, Irkalla, Kukku, Arali, ou Kigal em sumério, ou *Eršetu*, em acadiano – o “reino do qual ninguém regressava.” O enterro transmitia à essência a direção para *Irkalla* e, uma vez lá chegado, assegurava a sua permanência. De acordo

---

<sup>266</sup> Dina Katz, ““His Wind is Released” – the Emergence of the Ghost: Rite of Passage in Mesopotamia,” in *Life, Death, and Coming of Age in Antiquity: Individual Rites of Passage in the Ancient Near East and Adjacent Regions* (Leiden: Nederlands Instituut Voor Het Nabije Ooste, 2014), 421.

<sup>267</sup> Marie Joseph Seux, “La Création du Monde et de L’homme dans La Littérature Suméro-Akkadienne,” in *La Création Dans L’orient* (Paris: Congrès de L’ACFED, 1987), 90.

<sup>268</sup> Katz, ““His Wind Is Released” – the Emergence of the Ghost: Rite of Passage in Mesopotamia,” 434.

<sup>269</sup> Fleming, “The Integration of Household and Community Religion in Ancient Syria,” 41.

<sup>270</sup> *Ibid.*, 2008, p. 41.

com Jacobsen, o crescente interesse pelo submundo por volta da virada do I milênio a.C. foi atestado pela adição mecânica à *Epopéia de Gilgameš* de uma tradução acádica da segunda metade da história suméria *Gilgamesh, Enkidu e o Submundo* como a décima segunda tábuca da *Epopéia*. A adição não tem qualquer conexão com a história linear contada da *Epopéia* e possui uma descrição detalhada de como as pessoas eram tratadas após a morte, que, na visão do autor, seria a única razão para justificar sua inclusão.<sup>271</sup>

Por outro lado, nesta mesma composição, é notável o exemplo em que Šamaš tranquiliza Enkidu, que está prestes a morrer: “(Gilgameš) will make you lie on (a funeral bed) ... He will make you sit on a peaceful seat; a seat to the left.”<sup>272</sup> De acordo com a nota que Dalley deixa nesta parte da tradução, quando as essências eram julgadas após a morte, os desfavorecidos desciam para as regiões inferiores através de uma abertura à esquerda. A ‘felicidade’ e ‘estabilidade’ do morto era, como vimos, de grande importância para a comunidade como um todo, na medida em que os defuntos eram considerados membros ativos desta comunidade, sendo suas interações com os vivos tão importantes quanto a interação dos vivos entre si.

A mesa cerimonial do ritual de celebração dos mortos dentro das casas era utilizada em ocasiões específicas – como casamentos – e libações eram colocadas sobre ela, com referências à uma “chair for a ghost,”<sup>273</sup> *kussu ešimme*. Era suposto que as famílias fizessem três coisas específicas nestas ocasiões. Primeiramente, colocar oferendas aos deuses; em segundo lugar, colocar um assento, à esquerda destas oferendas aos deuses, para fantasmas inesperados ou não conhecidos, com a qual poderiam garantir sua cooperação para manter a ordem através de pequenas oferendas; por fim, colocar um assento para os fantasmas familiares à esquerda dos outros fantasmas.<sup>274</sup> A inscrição tumular do século IX a.C. de Mullisumukanišat-Ninua, esposa do rei assírio Ashurnasirpal II (c. 883-859 a.C.), recorda este tipo de procedimento para os fantasmas dos familiares em casa.<sup>275</sup> A mesma termina com a maldição: "In the future, somebody

---

<sup>271</sup> Jacobsen, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, 229.

<sup>272</sup> Gilgameš tab. VII, v. 130-132 e tab. VIII, v. 81-83. Dalley, *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*, 87 and 93., 2000; Andrew George, *The Epic of Gilgamesh* (Londres: Penguin Classics, 2003), 64.

<sup>273</sup> Van der Toorn, "Family Religion in Second Millennium West Asia (Mesopotamia, Emar, Nuzi)," 26.; JoAnn Scurlock, "Soul Emplacements in Ancient Mesopotamian Funerary Rituals," in *Ancient Magic and Divination II: Magic and Divination in the Ancient World*, ed. Leda Ciruolo and Jonathan Seidel (Leiden: Brill, 2002), 2-4.

<sup>274</sup> Scurlock, "Soul Emplacements in Ancient Mesopotamian Funerary Rituals," 3-4.

<sup>275</sup> Katz, "“His Wind is Released” – the Emergence of the Ghost: Rite of Passage in Mesopotamia," 434.

who will remove my chair, on account of the ghost, his ghost will not receive water and bread. May somebody in the future don a garment and anoint him with oil and sacrifice a ram."<sup>276</sup> Dessa forma, a cadeira a que aludimos anteriormente, e que era colocada à esquerda da cama ou das oferendas após morte, seria para o fantasma ter um local de repouso antes de descer para o inframundo.<sup>277</sup>

Aquando dos rituais de contramagia para recondução dos fantasmas ao seu domínio natural, o exorcista preparava estatuetas que os representavam, as quais eram decoradas e alimentadas com uma provisão, e o seu destino era decidido diante de Šamaš.<sup>278</sup> No ritual literário babilônico antigo de Ašgi,<sup>279</sup> indica-se que a estátua de argila do etemmu era colocada na cadeira imediatamente após a libertação do seu "vento," como verificado previamente na passagem de Gilgameš. Assim, a separação da parte imaterial da parte corpórea parece coincidir com o renascimento do morto na sua imagem de barro. Este momento era de particular importância, pois combinava a libertação da essência para o mundo dos mortos com o cuidado físico da sua imagem de barro. O fantasma que se reintegrava com a sua família no mundo dos mortos entrava num território intemporal. Ao mesmo tempo, o morto renascia na estátua e, ao juntar-se aos seus parentes vivos, continuava a fazer parte do agregado familiar atual, prosseguindo a sua vida mundana sob uma forma.<sup>280</sup> Os mortos participavam também nos banquetes dedicados à sua honra.

Resta dizer que, na maior parte do ano, os fantasmas ficavam no submundo, porém, em determinadas situações, eles podiam sair e fazer breves visitas ao mundo terreno.<sup>281</sup> O fim da obra literária *Descida de Ištar ao Inframundo*, um texto acadiano do século VII a.C., que relata a descida de Ištar ao submundo para resgatar Dumuzi, é interessante neste contexto. Essa missão falha quando sua irmã, Ereškigal, mata Ištar enviando-lhe diversas doenças. De acordo com Dalley, a palavra *halziqqu*,<sup>282</sup> que denomina um odre, seria um trocadilho de palavras com *alû* (uma

---

<sup>276</sup> Ibid.

<sup>277</sup> Scurlock, "Soul Emplacements in Ancient Mesopotamian Funerary Rituals," 3.

<sup>278</sup> Schwemer, "Magic Rituals: Conceptualization and Performance," 430.

<sup>279</sup> Esta passagem do ritual de Ašgi relata as instruções dos rituais fúnebres realizadas pelo jovem deus Ašgi à sua irmã em luto. Os nomes dos protagonistas eram denominações genéricas, significando seu papel no culto, dotando o texto de um sentido universal. Katz, "'His Wind is Released' – the Emergence of the Ghost: Rite of Passage in Mesopotamia," 424-25.

<sup>280</sup> Ibid., 435.

<sup>281</sup> Scurlock, "Death and the Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought," 1889.

<sup>282</sup> CAD H, p. 57 – "a waterskin."

denominação alternativa para fantasma) e *zīqu* (“rajada”, evocando uma rajada de vento, forma sob a qual os fantasmas eram frequentemente descritos).<sup>283</sup> Tanto Ištar como Dumuzi, no fim do mito, renascem em diferentes alturas do ano de modo a nunca se encontrarem.<sup>284</sup> Este texto deixa explícito que Dumuzi retornaria ao submundo todos os anos, mas também que os mortos poderiam voltar ao mundo terreno e estar presentes durante as festividades em honra de Dumuzi, no fim do mês de Abu (julho/agosto).<sup>285</sup> No fim desta festividades, os *eṭemmū* eram entretidos com comida antes de serem enviados de volta ao seu lar perpétuo. Este era igualmente um momento favorável para a comunicação com os mortos, sendo que os vivos podiam pedir para que estes parassem de incomodar seus familiares ou solicitar conselhos para o futuro.<sup>286</sup>

## 2. O retorno dos mortos ao mundo terreno

Como vimos anteriormente, os mortos que não fossem devidamente enterrados ou que não tivessem sido providos de ritos fúnebres poderiam rapidamente retornar ao mundo dos vivos e trazer caos.<sup>287</sup> Pessoas que tivessem cometido suicídio também produziam *eṭemmū* nefastos, no entanto, o suicídio não era entendido como um ato contra as divindades ou contra aqueles que possivelmente os haviam injustiçado, mas era um meio de recuperar a honra.<sup>288</sup> A contramagia lidava com ataques de fantasmas quando um espírito inquieto retornava do além para atacar os vivos. Alguns diagnósticos ou partes da literatura apresentam várias razões para o possível retorno de um fantasma, geralmente relacionadas à falta de ritos funerários adequados, como no caso de quem morreu no mar ou na estepe, ou ainda por não terem descendentes vivos para realizar as oferendas funerárias periódicas necessárias.<sup>289</sup> Os *eṭemmū* podiam afetar os humanos de duas formas principais: interna ou externamente. Internamente, afetavam os seus sentidos, resultando

---

<sup>283</sup> CAD Z, p. 133 – “breath, breeze, draft, blast (of air).”; Dalley, *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*, 161.

<sup>284</sup> Esta história, por vezes, é considerada análoga ao mito grego de Perséfone, dado que a ida de Ištar ao submundo provoca a mudança de estações, a deusa da fertilidade estando reclusa no submundo não providencia crescimento ao mundo terrestre. Este mito pode ser encontrado com algumas variantes em: *Metamorfoses*, Ovídio; *Teogonia e Trabalhos e Dias*, Hesíodo; *Pausânias*, 8.42.1; *Opiano*, *Heliêutica*, 3,485.

<sup>285</sup> Scurlock, “Death and the Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought,” 1889.

<sup>286</sup> *Ibid.*

<sup>287</sup> *Ibid.*, 1890.

<sup>288</sup> *Ibid.*

<sup>289</sup> M.J. Geller, *Ancient Babylonian Medicine: Theory and Practice* (West Sussex: Wiley-Blackwell, 2010), 30.

na visão ou na audição de um fantasma, enquanto externamente podiam possuir a sua vítima,<sup>290</sup> ou serem indiretamente afetados por maus presságios.

Dessa forma, podemos entender que na utilização da contramagia vinha, subjacente, a ideia de uma justiça retributiva a que aludimos acima. Os atos destinados aos malfeitores, neste caso os *eṭemmū* dos falecidos, eram, geralmente, espelhos do mal que o *eṭemmu* teria provocado a sua vítima. Dependendo da compreensão da causa do sofrimento do vivo, as ações de contramagia poderiam assumir a forma de atos de destruição, substituição, suborno ou doação de presentes, sepultamento, transferência, prisão ou expulsão.<sup>291</sup> As formas de contramagia poderiam ser encantamentos ou orações.<sup>292</sup>

A arte prática da magia possui uma técnica limitada à sua finalidade que depende também do encantamento, do rito e do estado do praticante.<sup>293</sup> Os métodos de lidar com fantasmas incômodos incluíam amarrar nós mágicos, fabricar outros amuletos, espalhar pomadas mágicas, beber poções mágicas, enterrar uma estatueta representando o fantasma e despejar libações enquanto recitavam-se encantamentos.<sup>294</sup> Oferendas a fantasmas desconhecidos geralmente consistiam em vários tipos de água, vinagre, cerveja aguada, cinzas e pães ou farinha feitos de grãos torrados, especialmente farinha de *šigūšu*.<sup>295</sup> Essas oferendas eram consideravelmente menos caras, bem como menos apetitosas, do que aquelas feitas aos fantasmas da família,<sup>296</sup> ao rei e aos indivíduos com altos cargos reais.

Como exemplo, na tábua BM 47817 encontramos uma inscrição que relata como proceder a um ritual de passagem dos *eṭemmū* para o submundo. Acompanhando o texto, está a gravura de um homem magro e barbudo cujos pulsos estão amarrados por uma corda firmemente agarrada por uma figura feminina, podendo a última representar um *daimōn*.<sup>297</sup> Esta imagem retrata o *eṭemmu* e é a mais antiga figuração de um fantasma que encontramos nos arquivos mesopotâmicos.

---

<sup>290</sup> Finkel, *The First Ghosts: Most Ancient of Legacies*, 85.

<sup>291</sup> Abusch, "Mesopotamian Religion." 14.

<sup>292</sup> *Ibid.*

<sup>293</sup> Malinowski, *Magic, Science and Religion*, 88.

<sup>294</sup> Scurlock, "Death and the Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought," 1891.

<sup>295</sup> *Ibid.*

<sup>296</sup> *Ibid.*

<sup>297</sup> Para a análise da imagem conferir o vídeo: <https://www.youtube.com/watch?v=gPoZdpTg6cg>, em que o Dr. Irving Finkel discute a tábua e a gravura referida.

Em geral, estas entidades, quando maléficas, recebiam libações, suas estatuetas eram enterradas e, assim, metaforicamente banidas para o mundo dos mortos. Um ritual de banimento envolveria quatro figuras de argila que representavam os fantasmas que estavam perseguindo o paciente e uma figura de cera que representava a doença infligida por esses mesmos fantasmas.<sup>298</sup> Essa última era derretida, enquanto as figuras dos fantasmas seriam enterradas no túmulo da família do paciente. A cera derretida era derramada através dos tubos de oferenda em miniatura segurados pelas figuras de fantasmas, transferindo assim a doença para o mundo subterrâneo e alimentando o fantasma com o mal que ele havia infligido ao paciente.<sup>299</sup> Essa prática retoma a ideia de retribuição do malefício causado, infligindo no próprio *eṭemmu*.

Além disso, era comum à maioria dos rituais anti-fantasmas a ideia de que o exorcista colocava o fantasma sob juramento do deus Šamaš para que ele não retornasse.<sup>300</sup>

---

<sup>298</sup> Schwemer, "Magic Rituals: Conceptualization and Performance," 430.

<sup>299</sup> Os tubos de oferenda referem-se a pequenos canais de condução que ligam a superfície ao túmulo do defunto; Ibid.

<sup>300</sup> Ibid.

## PARTE III

### 1. A divinação e os maus presságios

Entramos agora na análise pormenorizada das fontes referentes aos papéis dos *eṭemmu* no I milênio a.C. Começando pela análise da arte da divinação, da magia e da medicina, que eram partes integrais do que os escribas chamavam de “erudição” (*tupšarrūtu*) e “sabedoria” (*nēmequ*). Estas eram classificadas como um “segredo dos grandes deuses” (*pirišti ilāni rabūti*), referindo-se a uma concepção das origens do conhecimento como divino.<sup>301</sup> A divinação assírio-babilônica teve origem na Babilônia no II milênio a.C., onde coleções de textos para a leitura de sinais eram tipicamente formuladas de forma casuística, “se A então B.”<sup>302</sup> Compilações de presságios representam o resultado da sistematização e teorização acadêmica sobre o significado dos sinais, estabelecendo assim sua conexão com a ciência. Às ciências divinatórias, portanto, pertencem todos os textos acadêmicos cuneiformes formulados de maneira casuística, que associavam uma prótase a uma apódose de modo que um fenômeno fosse sistematicamente explicado.<sup>303</sup>

Na sociedade mesopotâmica, um dos principais modos de identificar um presságio era, como vimos anteriormente, por meio da divinação, impetrativa ou oblativa. A primeira consiste em uma pergunta e uma resposta, estabelece um diálogo com uma divindade imanente e disposta a responder.<sup>304</sup> Quando devidamente questionados, Šamaš ou o deus da tempestade, Adad, responderiam escrevendo nas vísceras de um animal prestes a ser sacrificado.<sup>305</sup> A divinação oblativa consiste em advertências que eram simplesmente oferecidas, espontaneamente.<sup>306</sup>

A observação de presságios exige que o observador esteja alerta para a possibilidade de um sinal, o reconheça e seja capaz de o interpretar quando aparecer.<sup>307</sup> Com o tempo, a investigação sistemática destes prenúncios não solicitados cresceu em variedade e alcance.<sup>308</sup> A adivinhação celestial tornou-se significativa para a vida mesopotâmica real, e a adivinhação terrestre, embora

---

<sup>301</sup> Rochberg, "Science and Ancient Mesopotamia," 7.

<sup>302</sup> *Ibid.*, 8.

<sup>303</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>304</sup> Johnston, *Religions of the Ancient World: A Guide*, 374.

<sup>305</sup> *Ibid.*

<sup>306</sup> *Ibid.*

<sup>307</sup> *Ibid.*

<sup>308</sup> *Ibid.*

não exclusivamente doméstica, teve impacto na vida dos indivíduos comuns. Como abordámos anteriormente, os *bārû* preocupavam-se com rupturas repentinas, desvios na natureza e padrões mutáveis. Em uma civilização em que muito era relacionado ao divino e acontecia, pelo entender da época, de forma arbitrária, nada era desprovido de sentido, era preciso prestar cuidadosa atenção não apenas ao singular, ao anômalo e ao extraordinário, mas a qualquer evento que fosse digno de nota ou incomum.<sup>309</sup> Eventos celestes e meteorológicos, comportamento de animais, nascimentos anormais, padrões incomuns de vegetação e características da fisionomia e do comportamento humano foram estudados como sinais providos de um poder extraordinário.<sup>310</sup>

Os textos divinatórios perduram desde o fim do período Paleobabilônico (2000-1900 a.C.) até o período dos reis Selêucidas (330-129 a.C.).<sup>311</sup> É evidente que a divinação não era apenas uma prática comum na Mesopotâmia, era também uma grande conquista intelectual, sendo os textos copiados em diversas capitais do império e seus arredores devido a sua importância. Uma das principais práticas divinatórias era, como vimos, a extipicina, já mencionada no anteriormente na primeira parte. A astrologia era outra principal arte de divinação, tendo grande expressão durante o I milênio a.C. É importante ressaltar que as práticas divinatórias dos reis e da corte não eram as mesmas empregadas pelo resto da população, espelhando o modo de funcionamento da própria religião. Havia práticas reservadas e mais acessíveis para àqueles com mais posses e as práticas populares, muitas vezes advindas de tradições familiares ou tribais.

## 1.1. Os presságios terrestres

Uma outra prática divinatória comum era a utilização de aves como oráculos, prática essa que foi amplamente atestada na Assíria. Os observadores de aves, *dāgil iššūri*, eram membros tão importantes da corte que tinham de fazer um juramento de lealdade ao rei com os outros adivinhos e secretários.<sup>312</sup> Os presságios interpretados através das aves eram, frequentemente, não provocados e estão listados no *Šumma ālu ina mēlē šakin*, "Se uma cidade está situada nas alturas." Muitas vezes abreviado para *Šumma ālu*, trata-se do título de uma série de textos mesopotâmicos

---

<sup>309</sup> Ibid.

<sup>310</sup> Ibid.

<sup>311</sup> Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 206.

<sup>312</sup> Ibid., 366, n.37.

composta por cento e vinte tábuas com mais de dez mil presságios que poderiam ser observados dentro de uma cidade.<sup>313</sup> Este compêndio procurou, em um primeiro momento, compilar eventos divergentes para referência e o benefício de gerações futuras.<sup>314</sup> Assim, registros escritos foram feitos de atos incomuns de animais, acontecimentos nos céus e ocorrências semelhantes, movendo as práticas de adivinhação do domínio do folclore para o nível de atividade científica.<sup>315</sup> A sistematização subsequente de tal coleção representa uma alta conquista acadêmica.

A coleção ocupava uma parte importante da literatura acadêmica em escrita cuneiforme e representa um produto original do esforço intelectual dos mesopotâmios. Cada entrada nestes compêndios de presságios, como o *Šumma ālu*, consiste em uma prótase, que declara o caso exatamente da mesma forma que uma seção de uma compilação de artigos legais, e de uma apódose, que contém o prognóstico.<sup>316</sup> Os presságios oferecem uma estratégia para neutralizar uma noção de aleatoriedade. Mesmo que os deuses controlassem o que acontecia, os padrões de sinais ou presságios limitavam o número de explicações possíveis para eventos aparentemente aleatórios.<sup>317</sup>

A partir de uma junção de imaginação, lógica dedutiva e observação, conexões entre eventos celestiais e acontecimentos na Terra permitiam criar um sistema de quase-causalidade, que procurava explicar fenômenos aparentemente aleatórios.<sup>318</sup> Assim, os estudiosos babilônicos desenvolveram um compêndio de presságios para prever o futuro, inferindo que, se o presságio A estivesse ligado ao evento B no passado, a repetição de A poderia indicar a repetição de B.<sup>319</sup> Para que a observação fosse considerada científica, ela deve ser formalizada, periódica e registrada. Os estudiosos coletaram dados de forma sistemática, organizando-os em listas que incluíam objetos domésticos, plantas, pedras, estrelas, deuses, doenças, eventos ameaçadores, movimentos celestes, padrões climáticos, comportamento de pássaros e a aparência de órgãos de animais e muitos outros fenômenos.<sup>320</sup>

---

<sup>313</sup> N.P. Heeßel, "Šumma ālu," in *The Encyclopedia of Ancient History*, ed. R.S. Bagnall, et al. (2012).

<sup>314</sup> Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 210.

<sup>315</sup> *Ibid.*

<sup>316</sup> *Ibid.*, 211.

<sup>317</sup> Geller, *Ancient Babylonian Medicine: Theory and Practice*, 12.

<sup>318</sup> *Ibid.*

<sup>319</sup> *Ibid.*

<sup>320</sup> *Ibid.*, 13.

Através da análise destes presságios, percebemos que ver ou ouvir um *eṭemmu* em casa não era apenas traumático para o indivíduo, mas também pressagiava um desastre para ele ou para a sua família. Estes presságios alertavam para um mal, mas não eram considerados tão decisivos dentro da sociedade mesopotâmica no seu dia a dia.<sup>321</sup> Para evitar que as situações pressagiadas ocorressem, era necessário efetuar um ritual apotropaico denominado *namburbû*,<sup>322</sup> que estava geralmente vinculado à rituais necromânticos. Este era um termo usado pelos babilônios e assírios quando queriam descrever rituais com a ajuda dos quais uma catástrofe futura poderia ser evitada. *Namburbû* tornou-se, assim, o termo genérico para os chamados rituais de resolução, ou contramagia, significando literalmente "a sua solução" ou "a solução associada."<sup>323</sup>

No entanto, é importante destacar que estes providenciam uma seleção contida, ou seja, não existe um ritual prescrito para cada presságio existente, aqueles que ali se encontram eram os mais importantes ou mais utilizados.<sup>324</sup> Os rituais têm dois objetivos principais: por um lado, o sinal maligno devia ser removido fisicamente; por outro lado, Šamaš, como juiz divino, era suplicado com oferendas e orações para rever o destino maligno que havia sido ordenado para o paciente.<sup>325</sup> Finkel analisa a tábua K 2779 (também denominado Manual Necromante 1) que fazia parte do conjunto mágico encontrado na Biblioteca de Assurbanípal em Nínive, no século VII a.C. No texto, podemos encontrar o *namburbû* juntamente com os presságios do *Šumma ālu*, e o fenômeno da aparição de um fantasma.<sup>326</sup> Os *namburbû* referentes a fantasmas eram utilizados quando a atividade necromântica resultava em um *eṭemmu* problemático que se recusava a submeter-se às medidas profiláticas. Não estão, contudo, atestados para aparições, dores de cabeça ou outras manifestações de fantasmas.<sup>327</sup> A solução, empregada geralmente pelo *āšipu* para o problema do mal pressagiado, consistia na purificação, primeiro da casa em que o fantasma emitia o seu grito, e depois do dono da casa, com a ajuda dos próprios fantasmas da família e do deus-sol, Šamaš, aos

---

<sup>321</sup> Finkel, *The First Ghosts: Most Ancient of Legacies*, 93.

<sup>322</sup> *CAD N*, p. 224-225 – “ritual for warding off a portended evil, apotropation, apotropaic ritual.”

<sup>323</sup> M. Maul, "Namburbi," *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* (1998): 93.; Geller, *Healing Magic and Evil Demons*, 32.

<sup>324</sup> Finkel, *The First Ghosts: Most Ancient of Legacies*, 94.

<sup>325</sup> Schwemer, "Magic Rituals: Conceptualization and Performance," 431.

<sup>326</sup> Irving L. Finkel, "Necromancy in Ancient Mesopotamia," *Archiv für Orientforschung (AfO)* (1983/1984): 7.

<sup>327</sup> Scurlock, *Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia*, 47.

quais se apelava com sacrifícios. Um exemplo pode ser encontrado em K 2779, traduzido por Finkel:

"In order to avert the ghost's cry, you (sic) crush a ruined tell in water. He should sprinkle the house (with this water). For three days he should make offerings to the family ghost(s) "<sup>328</sup>

Na transcrição e em uma nota providenciada por Finkel, "family ghost(s)," *gidim kimtisu*, referir-se-ia aos vários membros da família que haviam partido, uma vez que o membro em questão não estava isolado, como se depreende do encantamento. Além das ofertas, era necessário recitar um encantamento ao deus Šamaš para que este os mantivesse em ordem.

O *Manual de Diagnósticos*, sobre o qual falaremos mais aprofundadamente no ponto acerca das prescrições mágico-médicas, abre com duas tábuas que não compreendem diagnósticos, mas presságios terrestres para quando o *āšipu* está a caminho da casa do paciente.<sup>329</sup> Estes presságios observados pelo técnico a caminho do seu destino estariam relacionados com a doença e posterior diagnóstico do afligido. A segunda tábua contém presságios vistos por um visitante do paciente, não necessariamente o próprio *āšipu*, no caminho para a casa, no quarto e no caminho de volta da casa do paciente.<sup>330</sup> Os presságios da segunda tábua eram, na verdade, trechos da série de presságios terrestres *Šumma ālu*. A incorporação desses presságios terrestres no *Manual de Diagnósticos* pode ser vista como um bom exemplo do fato de os babilônios não aderiram ao conceito moderno de que adivinhação e medicina eram campos separados de ação.<sup>331</sup>

Seguindo com os presságios terrestres, o nascimento de animais e crianças malformadas era considerado um presságio forte, que poderia ter impacto direto no futuro do Estado. Estes presságios foram anotados desde o período Babilônico Antigo, sendo também traduzidos para hitita e conhecidos em Ugarit e Hattuša.<sup>332</sup> A coleção *Šumma izbu*, "se um recém-nascido animal...", compilou em vinte e quatro tábuas os presságios relacionados aos animais recém nascidos. O grupo central e mais antigo referia-se, exclusivamente, as más formações de cordeiros

---

<sup>328</sup> Finkel, "Necromancy in Ancient Mesopotamia," 11.

<sup>329</sup> Heeßel, "Diagnosis, Divination and Disease: Towards an Understanding of the Rationale Behind the Babylonian Diagnostic Handbook," 102.

<sup>330</sup> Ibid.

<sup>331</sup> Ibid.

<sup>332</sup> Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 218.

recém-nascidos. A estas foram adicionadas quatro tábuas que lidavam com nascimentos múltiplos e o nascimento de crianças malformadas, seres estranhos, objetos e animais para mães humanas, bem como uma série de tábuas preocupadas com a prole de ovelhas, éguas, porcas, cadelas, cabras e vacas.<sup>333</sup> A importância de tais presságios teratológicos é consolidada por referências a tais incidentes em cartas, privadas e reais, e por uma série de rituais projetados para afastar as consequências malignas causadas pelo nascimento de anomalias. O comportamento dos animais era também passível de registro, principalmente quando agiam de formas consideradas anômalas em lugares importantes, como nos portões principais de uma cidade ou dentro dos templos.<sup>334</sup>

Por fim, os sonhos eram, normalmente, equivalentes à presságios, sendo o sonho de um indivíduo apenas de elevada importância quando interpretado corretamente por um estudioso. Para este efeito, os estudiosos, ao longo do tempo, compilaram diversos sonhos e os presságios que estes poderiam indicar. Uma destas compilações foi encontrada na biblioteca de Assurbanípal, juntamente com fragmentos mais antigos desse tipo de texto que mostram a perduração desta tradição. Além dos presságios, estes compêndios de sonhos possuíam também seus próprios *namburbû*, ou seja, maneiras de combater os maus presságios com os rituais adequados.<sup>335</sup> Rituais profiláticos também eram mencionados nestas compilações de sonhos, procurando proteger a pessoa adormecida contra sonhos ameaçadores.

## 1.2. Os presságios celestes

As conclusões encontradas nas apódoses da literatura de presságios estavam intimamente ligadas a textos literários dos períodos mais recentes, que descrevem as bênçãos da paz e da prosperidade ou os horrores da guerra, fome e rebelião, bem como elaboradas bênçãos e maldições semelhantes às encontradas em documentos legais públicos. Ou seja, as interpretações de maus presságios passavam pela mesma hermenêutica que o domínio jurídico.<sup>336</sup> Esta semelhança no modo de atuar, principalmente perante as divindades, mostra a transposição de comportamentos

---

<sup>333</sup> Ibid.

<sup>334</sup> Ibid., 219.

<sup>335</sup> Ibid., 222.

<sup>336</sup> Karen Radner and Eleanor (eds.) Robson, *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, ed. Karen Radner and Eleanor Robson (Oxford: Oxford University Press, 2011), 459.

humanos para comportamentos divinos.<sup>337</sup> Os fenômenos pressagiados partiam, em sua maioria, de fenômenos celestes.

A observação celestial foi um aspecto fundamental da cultura intelectual cuneiforme na antiga Mesopotâmia, permitindo aos estudiosos preverem eventos celestes, compreenderem o seu significado e integrá-los em sistemas mais amplos de conhecimento e adivinhação.<sup>338</sup> Sendo o céu entendido como domínio dos deuses e divindades, não se estranha que fenômenos celestiais fossem interpretados como sinais divinos. Listas de nomes de estrelas foram encontradas em textos lexicais sumérios do período da babilônico antigo, indicando uma abordagem sistemática para estudar corpos celestes como sinais.<sup>339</sup> A observação de ocorrências repetidas de certos fenômenos levou, como vimos, ao desenvolvimento da divinação e presságios, onde se acreditava que um fenômeno indicava outro.<sup>340</sup> Os astrônomos babilônios registraram observações do fenômeno dos Seis Lunares e dos fenômenos sinódicos planetários.<sup>341</sup> Começaram também a calcular estes eventos, o que lhes permitiu prever eclipses, equinócios, solstícios e aparições planetárias.<sup>342</sup> A previsão por cálculos e medições complementou dados observacionais, especialmente quando as condições de visibilidade eram desfavoráveis.<sup>343</sup> A distinção entre observações reais e prenúncios que foram escritos fica evidente no uso de diferentes formas da língua acádica, sugerindo um registro e interpretação meticolosos dos presságios.<sup>344</sup>

Para Heeßel, a pesquisa sobre as regras de interpretação divinatória excluiu a ideia de que os presságios foram escritos após eventos específicos e suas consequências para a humanidade.<sup>345</sup> Os especialistas estudavam dia a dia os corpos celestiais e os seus movimentos, tentando encaixar e verificar afinidades com questões quotidianas, estabelecendo, então, presságios. A divinação, principalmente a divinação celeste, era majoritariamente empregada em função do estado, especialmente relacionada com guerras e a vida do rei.<sup>346</sup> Das formas mais comuns de divinação

---

<sup>337</sup> Ibid.

<sup>338</sup> Rochberg, "Science and Ancient Mesopotamia," 27.

<sup>339</sup> Ibid., 14.

<sup>340</sup> Ibid.

<sup>341</sup> Ibid., 18.

<sup>342</sup> Ibid.

<sup>343</sup> Ibid.

<sup>344</sup> Radner and Robson, *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, 627-28.

<sup>345</sup> Heeßel, "Diagnosis, Divination and Disease: Towards an Understanding of the Rationale Behind the Babylonian Diagnostic Handbook," 105.

<sup>346</sup> Bertman, *Handbook to Life in Ancient Mesopotamia*, 169.

temos a astrologia. Os mesopotâmios seguiam, principalmente, cinco corpos celestiais: Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter e Saturno.<sup>347</sup> Além disso, o calendário mesopotâmico era um calendário lunar, baseando-se nas fases da lua e em seus eclipses.

Os presságios astrais começam a aparecer no período da babilônico antigo, com atenção particular nos eclipses lunares. Eventualmente, o texto canônico *Enūma Anu Enlil*, “Quando os deuses,” compilou uma variedade de fenômenos lunares, solares, planetários, das estrelas fixas e do clima.<sup>348</sup> O texto em sua completude foi encontrado da biblioteca real de Assurbanípal, porém foram também encontrados fragmentos nos arredores da Babilônia como em Boghazkeui, Qatna, Mari e no Elão.<sup>349</sup> Trata-se, assim, de uma série astrológica contendo maus presságios indicados pelo plano celeste. Consiste em quatro seções dedicadas aos signos celestes, com três seções enfocando os principais corpos celestes (presságios lunares, presságios solares, presságios planetários e de estrelas fixas) e uma quarta seção dedicada aos sinais meteorológicos.<sup>350</sup> Os presságios solares no *Enūma Anu Enlil* também são divididos em duas partes principais, com a primeira parte enfocando o sol ao nascer do sol e a segunda parte tratando dos eclipses.<sup>351</sup>

Os especialistas preocupavam-se com o cosmos, com a finalidade de prever o futuro. Tal como *Enūma Anu Enlil*, a maior parte dos compêndios divinatórios, incluindo diários astronômicos, tabelas matemáticas e instruções para a decifração celeste, foram encontrados na biblioteca de Assurbanípal em Nínive.<sup>352</sup> Entre os princípios divinatórios observamos um simbolismo esquerda-direita, que era inerente à cultura mesopotâmica. Na adivinhação, o resultado de uma observação dependeria diretamente do facto de ter ocorrido no lado esquerdo ou direito, uma vez que o lado direito era considerado auspicioso e o esquerdo desfavorável.<sup>353</sup> Às vezes, outros fenômenos observados influenciavam o simbolismo esquerda-direita: um corvo, por exemplo, era um sinal negativo em si mesmo. Se um corvo era observado à direita, era um sinal ruim, mas à esquerda seria uma apódose positiva.<sup>354</sup> Esta lógica pode ser explicada por uma fórmula aritmética: positivo

---

<sup>347</sup> Ibid.

<sup>348</sup> Rochberg, "Science and Ancient Mesopotamia," 10.

<sup>349</sup> Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 224-25.

<sup>350</sup> Radner and Robson, *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, 625.

<sup>351</sup> Ibid.

<sup>352</sup> Bertman, *Handbook to Life in Ancient Mesopotamia*, 170.

<sup>353</sup> Heeßel, "Diagnosis, Divination and Disease: Towards an Understanding of the Rationale Behind the Babylonian Diagnostic Handbook," 106.

<sup>354</sup> Ibid.

multiplicado por positivo era positivo; negativo e positivo era negativo e, finalmente, negativo e negativo era positivo, o que significava que dois sinais negativos, como um corvo à esquerda, produziam uma apódose positiva.<sup>355</sup>

Rituais complexos existiam para afastar sinais malignos. Um dos exemplos mais conhecidos é o da substituição do soberano: caso um eclipse prenunciasse uma morte violenta do rei, um substituto era escolhido para tomar o seu lugar.<sup>356</sup> Este substituto performava todas as ações do rei, enquanto o rei verdadeiro disfarçava-se de um conselheiro ou pessoa comum,<sup>357</sup> por vezes denominado “fazendeiro.”<sup>358</sup> Este rei substituto recebia um rito funerário específico em que o trono, a mesa, a arma e o cetro por ele utilizados eram queimados posteriormente como oferenda aos deuses e símbolo do fim do mau presságio.<sup>359</sup> Além disso, o rei substituto recebia um funeral análogo ao rei, com direito a todo o luxo. A realização desse ritual está bem documentada em cartas do período neoassírio.<sup>360</sup> Parte do trabalho daqueles que interpretavam o mal a partir do eclipse era a de contrabalançar o mal evocado.<sup>361</sup> Essa prática incluía a identificação de corpos solares com outros corpos. Ou seja, Saturno, sendo identificado com o sol, se fosse visível durante um eclipse lunar, era indicação de que o mau presságio seria anulado.<sup>362</sup> O ritual, então, denominado *šar puhi*, que será explorado em detalhe mais adiante, previa um “rei substituto” que era então morto após cem dias e enterrado para que o presságio fosse cumprido.<sup>363</sup> Assim, o rei verdadeiro era mantido vivo.

Devemos referir ainda que apódoses baseavam na vida diária dos mesopotâmios eram geralmente encontradas em divinação celestial, presságios de nascimento (da série *Šumma izbu* que será explorada no parágrafo a seguir) e extispício. Ademais, outras séries de presságios - como os presságios fisionômicos de *Alamdimmû* ou os presságios de nascimento, *Iqqur īpuš* - focavam a estabilidade da casa de um ser humano, a saúde pessoal, a riqueza, a felicidade e a expectativa

---

<sup>355</sup> Ibid.

<sup>356</sup> Scurlock, "Death and the Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought," 1885.

<sup>357</sup> Ibid.

<sup>358</sup> Schwemer, "Magic Rituals: Conceptualization and Performance," 431.

<sup>359</sup> Scurlock, "Death and the Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought," 1885.

<sup>360</sup> Schwemer, "Magic Rituals: Conceptualization and Performance," 431.

<sup>361</sup> Radner and Robson, *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, 459.

<sup>362</sup> Ibid.

<sup>363</sup> Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 100.

de vida.<sup>364</sup> Apódoses privadas seriam mais tarde, entre o V e III século a.C.,<sup>365</sup> integradas em presságios astrológicos natais e horóscopos. Estes utilizavam a data de nascimento da pessoa (ou o dia de concepção) para traçar previsões acerca do seu futuro. Essa prática foi posteriormente desenvolvida na corte Babilônica.

Assim, entendemos que as indicações de um pano de fundo ideológico nos presságios mesopotâmicos são escassas. O ser humano comum usava a divinação de forma limitada quando comparada ao uso real,<sup>366</sup> sendo que a maior parte dos presságios tinha relação com a figura real, visto que era seu dever e privilégio deste receber tais mensagens divinas.<sup>367</sup> Esse contraste encontra-se também no domínio da magia, ou seja, a magia comum difere da magia praticada na corte, principalmente dado à elaboração teórica e refinamento escolar do processo mágico real.<sup>368</sup>

## 2. As prescrições mágico-médicas

Além dos presságios celestes e terrestres, os textos médicos sistematizaram tanto os sintomas quanto as técnicas terapêuticas para fins de referência. Como a etiologia da doença era considerada divina, “demoníaca”, de *eṭemmu*, *kišpu*, *mamītu* ou “qualquer coisa maligna” (*mimma lemnu* “tudo o que é maligno”), o *āšipu* se especializou nos encantamentos e na liturgia usados para apelar às divindades que tinham o poder de curar e proteger o paciente.<sup>369</sup> Os encantamentos podiam ser usados em combinação com outros atos profiláticos e apotropaicos, como fumigação, aplicação tópica de pomadas e o uso de amuletos como meio de apaziguar as fontes divinas de doença e dor. Os encantamentos eram coletados, padronizados e tinham uma espécie de força canônica da mesma forma que os textos divinatórios.<sup>370</sup>

A doença na Mesopotâmia era vista como uma punição das divindades para com os seres humanos, que podiam atuar diretamente (‘mão’ de Ištar, Marduk, Šamaš, etc...) sobre eles ou por outros meios, como o envio de *daimōnes*, bruxas ou dos *eṭemmū*.<sup>371</sup> Quando o diagnóstico referia

---

<sup>364</sup> Rochberg, "Science and Ancient Mesopotamia," 10.

<sup>365</sup> Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 225.

<sup>366</sup> *Ibid.*, 226.

<sup>367</sup> *Ibid.*

<sup>368</sup> *Ibid.*

<sup>369</sup> Rochberg, "Science and Ancient Mesopotamia," 12.

<sup>370</sup> *Ibid.*

<sup>371</sup> Georges Roux, *Ancient Iraq*, Third edition ed. (London: Penguin Books, 1992), 366.

que uma pessoa estaria sobre efeitos da “mão” de um *eṭemmu* o problema era considerado, e consequentemente tratado, como um caso médico grave.<sup>372</sup> Etiologicamente, os mesopotâmios entendiam que a doença era a consequência de um ato divino, um deus a virar-se contra o paciente, um ato de uma bruxa ou um *daimōn* ou *eṭemmū* que o assombrava. Assim, o termo “mão”, no sistema médico-mágico mesopotâmico, era utilizado como indicador do causador da condição do paciente.<sup>373</sup>

A mão simboliza o controle de uma entidade, geralmente divindades variadas, sobre os humanos,<sup>374</sup> porém no caso da “mão” de uma divindade, poderia tratar-se de uma interferência do mundo celeste tanto positiva como negativa. Essa denominação poderia ser interpretada como um presságio, na medida que a “mão” de Marduk ou Ištar era indicação direta da ação positiva da divindade ou também negativa, indicando uma doença. A intenção e o problema a serem resolvidos pelo *āšipu* consistiam em determinar qual divindade e qual procedimento deveria ser feito.<sup>375</sup> A utilização da expressão “mão da divindade” denota que o deus ou o *eṭemmu* eram imaginados como sendo fisicamente responsáveis pelos sintomas do paciente.<sup>376</sup> Mais raramente, outras expressões utilizadas para denotar que o *eṭemmu* estaria a atingir o paciente de forma física (causando-lhe problemas físicos), como “cair” sobre sua vítima, “golpeá-la” ou pô-la doente.<sup>377</sup> A título de exemplo vemos a seguinte indicação: “If ‘hand’ of ghost afflicts a person so that the ‘hand’ of god or goddess is upon him.”<sup>378</sup> O paciente era, então, fisicamente “tocado” por alguma destas entidades, caracterizando o recorrente uso de ‘mão’ daquele que o afligia.<sup>379</sup>

Saber o nome da entidade que atormentava o paciente era de suma importância para o processo de cura. Por meios terapêuticos como bandagens, cremes e pílulas, os sintomas desconfortáveis e muitas vezes dolorosos no corpo eram tratados. Mas somente reconciliando o paciente com a entidade enfurecida é que o centro da doença dentro do corpo, derivado do contato físico com a

---

<sup>372</sup> Finkel, *The First Ghosts: Most Ancient of Legacies*, 71.

<sup>373</sup> Como por exemplo as expressões: “mão” de Lugalbanda ou “mão” dos Anunnaki; *Ibid.*

<sup>374</sup> Black and Green, "Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia," 102.

<sup>375</sup> Geller, *Ancient Babylonian Medicine: Theory and Practice*, 41.

<sup>376</sup> Scurlock, *Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia*, 10.

<sup>377</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>378</sup> No 245: 1 *Ibid.*, 560.

<sup>379</sup> Black and Green, "Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia," 63.

entidade, poderia ser removido permanentemente.<sup>380</sup> O *āšipu* poderia identificar o responsável pela doença através dos sintomas observados no paciente.<sup>381</sup> Para um diagnóstico, então, era necessário observar atentamente os sintomas dos pacientes e associá-los a agentes casuais.<sup>382</sup> No reinado de Adad-apla-iddina (c. 1068-1047 a.C.), o *Diagnostic Handbook* ou *Manual de Diagnósticos* foi editado pelo estudioso Esagil-kin-apli de Borsippa, o *ummānu* do rei, o principal estudioso da Babilônia naquela época.<sup>383</sup>

O *Manual de Diagnósticos* é um tratado médico criado em meados do século XI a.C. e copiado diversas vezes durante o I milênio a.C. Este baseava-se em tratados anteriores, porém o que distingue a edição de Esagil-kin-apli de seus predecessores é a estrutura diferente das entradas. Enquanto as séries de diagnósticos anteriores têm um arranjo muito brando, muitas vezes seguindo o mesmo diagnóstico, Esagil-kin-apli organiza as entradas de sintomas sistematicamente da cabeça aos pés.<sup>384</sup> Além disso, ele organizou a série de diagnósticos em quarenta tábuas com mais de 3.000 entradas únicas. Esta compilação atribui o conhecimento diagnóstico ao deus da sabedoria, Ea, que o deu à humanidade no início dos tempos.<sup>385</sup> Na Mesopotâmia, os deuses são associados a certos números, e o número do deus da sabedoria, Ea, era quarenta, por esse motivo Esagil-kin-apli o organizou em quarenta tábuas. As mesmas estão também divididas em seis capítulos de tamanhos variados, com os seus próprios títulos e números.

O que diferenciava as doenças causadas pelos *eṭemmū* era a presença de um ou de todos os seguintes efeitos: dor persistente, intensa ou unilateral, dores agudas ou lancinantes nos ouvidos, desidratação e distúrbios mentais, particularmente pesadelos ou alucinações.<sup>386</sup> O exorcista tinha, então, à sua disposição uma variedade de rituais e remédios cujo objetivo era enviar esses *eṭemmū* de volta ao mundo dos mortos e curar os sofrimentos que haviam causado.<sup>387</sup> O texto médico-mágico BM 40183+, do período Neobabilônico, contém prescrições contra *daimōnes*, *eṭemmū* e

---

<sup>380</sup> Heeßel, "Diagnosis, Divination and Disease: Towards an Understanding of the Rationale Behind the Babylonian Diagnostic Handbook," 99.

<sup>381</sup> Ibid.

<sup>382</sup> Scurlock, *Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia*, 19.

<sup>383</sup> *CAD* U/W, p. 108 – "scholar"; Heeßel, "Diagnosis, Divination and Disease: Towards an Understanding of the Rationale Behind the Babylonian Diagnostic Handbook," 100-01.

<sup>384</sup> Ibid., 101.

<sup>385</sup> Ibid.

<sup>386</sup> Scurlock, *Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia*, 19.

<sup>387</sup> Schwemer, "Magic Rituals: Conceptualization and Performance," 430.

doenças.<sup>388</sup> Além disso, este texto lista algumas receitas para medicamentos e instruções para confeccionar estatuetas mágicas. É uma peça notável por fornecer ilustrações que acompanham os textos, servindo como um guia detalhado.

A maior parte das condições eram curáveis, embora não todas, como por exemplo os aneurismas, que eram fatais: “If a person has a headache and (his symptoms) last from sunset till the morning watch, he will die.”<sup>389</sup> No entanto, a maior parte das prescrições previam um tratamento, e se este fosse seguido corretamente, previam a melhora rápida do paciente. Estas prescrições tinham um formato específico, utilizando *dromena* (um conjunto de instruções que relatam o que o *āšipu* ou o paciente devem fazer) e/ou *legomena* (um texto base que era recitado uma quantidade de vezes específicas em determinados pontos do procedimento de cura).<sup>390</sup> JoAnn Scurlock divide as prescrições em quatro tipos distintos, baseados em sua combinação de *dromena* e *legomena*: Tipo A, que consiste em uma lista de sintomas seguidos de um *dromena* e um *legomena*; Tipo B, que corresponde a um *legomena* seguido de um *dromena*; Tipo C, que equivale ao *legomena* apenas; e o tipo D, que consiste em uma lista de sintomas ou apenas um *dromena*.<sup>391</sup>

De acordo com Scurlock, por volta de trezentas e cinquenta e duas prescrições para problemas relacionados à fantasmas chegaram até nós, sendo a maior parte destas do período Neoassírio.<sup>392</sup> Podemos destacar três maneiras distintas segundo as quais os *eṭemmū* provocam transtornos na esfera terrestre: emitindo gritos, perseguindo os doentes de forma visível e causando uma série de problemas físicos.<sup>393</sup> Destas trezentas e cinquenta e duas, apenas duas instruem o que fazer “se um fantasma gritar na casa de uma pessoa.”<sup>394</sup> Cinquenta e duas lidam com aparições e outras cento e setenta e três estão relacionadas a dores de cabeça, zumbidos nos ouvidos, problemas de estômago, pescoço e outras áreas do corpo. As cento e vinte e cinco restantes são fragmentárias ou

---

<sup>388</sup> John H. Taylor, "Tablets as Artefacts, Scribes as Artisans"; *Ibid.*, 18.

<sup>389</sup> n. 277; BAM 482 iv 46 // AMT 19/1 iv 29'; Scurlock, *Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia*, 103.

<sup>390</sup> *Ibid.*, 3.

<sup>391</sup> *Ibid.*

<sup>392</sup> *Ibid.*

<sup>393</sup> *Ibid.*, 5.

<sup>394</sup> *Ibid.*, 182.

simplesmente são direcionadas contra a “mão” do fantasma.<sup>395</sup> Passamos agora a analisar mais ao pormenor estes problemas causados pelos *eṭemmu*.

## 2.1. Os problemas físicos causados pelos *eṭemmu*

Os textos médicos foram constantemente reutilizados, expandidos e reelaborados por gerações sucessivas. Essa longa tradição culminou, no século VII a.C., com a formação de uma vasta coleção de registros médicos contendo diversas descrições de doenças, sintomas e suas respectivas prescrições terapêuticas. O rei Assurbanípal recrutou especialistas para reunir textos médicos de todo o império e trazê-los para sua capital, Nínive. Deste esforço resultou o primeiro manual de que se têm conhecimento, com terapêuticas médicas sistematizadas e padronizadas, que se denomina atualmente *Enciclopédia Médica de Nínive*.

Além de informações sobre doenças e tratamentos, a *Enciclopédia* também revela detalhes sobre as atividades e práticas dos curandeiros da época, especialmente quando analisada em conjunto com outros textos e representações visuais.<sup>396</sup> Esta é uma obra altamente estruturada, composta por doze seções que abordam o conhecimento médico e terapêutico de maneira abrangente. Ela organiza o corpo humano da cabeça aos pés, com cada seção dedicando-se a uma parte específica do corpo e às doenças que a afetam, detalhando, também, os tratamentos correspondentes (assimilando-se ao *Manual de Diagnósticos*). Quase todas as seções são divididas em várias tábuas, que funcionam como capítulos. A primeira seção foca nas doenças da cabeça, com cinco tábuas descrevendo terapias para uma ampla gama de problemas que afetam a cabeça como um todo ou partes específicas (como o couro cabeludo, os olhos, os ouvidos e o nariz). Após cobrir a(s) parte(s) da cabeça, a *Enciclopédia* segue para as demais zonas do corpo humano, como o tronco, as pernas e os pés. O manuscrito K 2175 refere-se ao sexto capítulo dos tratados da *Enciclopédia* que abordam condições que afetam o pescoço. Esta tábua revela algumas associações interessantes de problemas deste cariz ligados aos *eṭemmu*:

---

<sup>395</sup> Ibid., 5.

<sup>396</sup> Krisztian Simko, "Ancient Healthcare Fit for a King," The British Museum, <https://www.britishmuseum.org/blog/ancient-healthcare-fit-king>.

"Total of six tablets (of the section) 'If a man's neck tendons [hurt him due to ghost affliction]. Including (prescriptions for) ...] poultices [...], bandage(s) [for] relieving a swelling, whether on the [right or on the left side.]"<sup>397</sup>

"If ghost affliction affects a man [(and) it lingers on and cannot be removed by the actions of the physician or the exorcist—to cure him."<sup>398</sup>

"If a man constantly sees [dead persons] in his dream."<sup>399</sup>

Como vimos, entre as partes do corpo que poderiam ser diretamente afetadas pelos *eṭemmū* temos: mãos, pescoço, ouvidos, intestinos e o cérebro. Além disso, poderiam ser a causa de dores no corpo, febre, dormências, tonturas, falta de ar, falta de equilíbrio, distúrbios neurológicos e mentais. Embora os sintomas apareçam frequentemente circunscritos a uma área específica na literatura médica geral (ou seja, na *Enciclopédia* e no *Manual de Diagnósticos*), as prescrições contra os fantasmas mostram que nem sempre era este o caso. De facto, os sintomas de um malefício infligido por um *eṭemmū* poderiam variar entre um membro (pescoço, ouvidos, intestinos) ou o corpo todo (como febre, tonturas). Assim sendo, afetariam o ser humano de diferentes formas físicas, tal como demonstra, por exemplo, o conjunto de textos do período Neobabilônico, BAM 323, BAM 228, BAM 229:

"If a person continually has headaches, his ears roar, (and) his eyes become dimmed, his neck muscles continually hurt him, his arm(s) are continually numb, his kidney gives him a jabbing pain, his heart is troubled, (and) his feet continually have *rimūtu*- paralysis, a pursuing ghost continually pursues that person."<sup>400</sup>

Este excerto revela que os sintomas poderiam estar misturados. Foi relatado o grito do fantasma e ao mesmo tempo uma forte dor nos rins, que, pela descrição, indica que o paciente está sendo perseguido por um *eṭemmu*.

---

<sup>397</sup> Jonathan Taylor, "The Niniveh Medical Project," The British Museum, <https://oracc.museum.upenn.edu/asbp/ninmed/index.html>.

<sup>398</sup> Ibid.

<sup>399</sup> Ibid.

<sup>400</sup> No 91: 1-4 Scurlock, *Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia*, 307.

## 2.2. Os sons causados pelos *eṭemmu*

Apesar da raridade do acontecimento, ouvir um fantasma era algo que trazia grande pavor a comunidade.<sup>401</sup> Se uma pessoa saudável ouvisse o grito de um fantasma em sua casa, isso pressagiava a morte para a sua família. Nesse sentido, existia uma série de rituais destinados a evitar esse mal antes que ele de fato ocorresse.<sup>402</sup> Medidas ritualísticas preventivas contra infortúnios, anunciadas por eventos específicos que indicavam um destino desagradável para o afligido, eram bastante comuns na magia mesopotâmica. Estas medidas se baseavam em um conceito dualista de destino que distinguia os destinos eternos e imutáveis que regiam a vida humana dos destinos mutáveis e, portanto, flexíveis do indivíduo.<sup>403</sup>

O texto CT 38.26 contém vinte e cinco linhas de presságios relacionados ao *eṭemmu*. Destes, dezessete se referem especificamente a ruídos emitidos pelo fantasma em vários momentos e lugares, quatro referem-se a fantasmas entrando nos ouvidos das pessoas e, das linhas restantes, duas se referem a sustos que poderiam ser causados por gritos (bem como por miragens do *eṭemmu*), e uma se refere inequivocamente à visão de um *eṭemmu*.<sup>404</sup>

Por outro lado, *AfO* 29/30.4 contém uma prescrição relevante: “In order to avert the evil (portended by) a ghost’s cry, you crush a potsherd from an abandoned tell in water and he sprinkles the house (with it). For three days, he makes funerary offerings to his family ghost(s).”<sup>405</sup> Esta prescrição procura reverter o mal que o *eṭemmu* poderia causar por meio da purificação da casa, libações e orações para Šamaš. O ritual tinha o intuito de guiar o *eṭemmu* para o submundo novamente, sendo notório que a prescrição não previa a morte do paciente como o conjunto *AfO* 29/30.4, que relata “If a ghost cries out in a person’s house, (there will be) death in the person’s house. If an evil apparition appears in a person’s house, in order that this evil not approach the person and his house in the late afternoon, he makes a *merdītu*-offering to Šamaš.”<sup>406</sup> Este conjunto salienta e solidifica a associação negativa de ouvir um grito de fantasma, principalmente dentro da

---

<sup>401</sup> Ibid., 8.

<sup>402</sup> Schwemer, "Magic Rituals: Conceptualization and Performance," 431.

<sup>403</sup> Ibid.

<sup>404</sup> Scurlock, *Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia*, 8.

<sup>405</sup> No. 1: 1Ibid., 178.

<sup>406</sup> No. 2:1 Ibid., 182.

casa do próprio paciente. Como a casa era vista como um local extremamente importante, se um mau presságio ocorresse dentro de casa, traria ainda mais problemas a vítima.

### 2.3. As aparições dos *eṭemmu*

As aparições eram, geralmente, o encontro do paciente com o morto ou a visão contínua de um *eṭemmu*. Uma instrução para como lidar com este problema pode ser encontrada nos textos CT 23.15–22+ e KAR 234, originados de Nínive no período Neoassírio (c. 911-612 a.C.), que explicitam:

“If a person continually sees dead persons, in the la[t]e afternoon you sweep the ground. You sprinkle pure water. A censer (burning) *burāšu* -juniper on *ašāgu* -thorn coals you set up before Šamaš. You pour out a libation of beer and then you prostrate yourself. Well water, river water, ditch water, goat [water]”<sup>407</sup>

Além de se chamar por Šamaš como julgador divino, temos também uma indicação de uma purificação do paciente através da água. Algumas prescrições distinguem entre os diferentes tipos de *eṭemmū* que uma pessoa poderia ver, podendo ser ele fantasmas familiares ou desconhecidos. A forma genérica da prescrição acima era útil para os dois casos, sendo mais abrangente que prescrições que especificam o tipo de *eṭemmu* que se vê. Como exemplo de outra prescrição abrangente temos o conjunto de textos em CT 23.15–22+, BAM 230, BAM 546, K 2415, Sm 1227:

“You, dead person who meets with me, whether you be (my) father, or (my) mother, or (my) brother, or (my) sister, o[r] my [ki]th or my kin or my relations; whether you be a buried (person’s) ghost or an unburied (person’s) ghost or one who (died) as a result of an offense against a god, or one who di[ed] as a result of an offense against the king <or a ghost who has no one to pour water for him>, <when [you] approach my [be]d>, may *baltu*-thorn hold you back, may *ašāgu* -thorn ...”<sup>408</sup>

Ademais, além de encontros terrenos enquanto o paciente estava devidamente acordado, as aparições poderiam ocorrer também através de sonhos: “... [... NN son of NN whom a gh]ost afflicts so that while dreaming and awake it meet[s] with him [...]. You have the [pat]ient say as

---

<sup>407</sup> No. 8: 1-2 Ibid., 194.

<sup>408</sup> No. 18: 3–5 Ibid., 217.

follows.”<sup>409</sup> Estes *eṭemmū* poderiam ter sido enviados por uma divindade: “If a person continually sees dead persons, ‘hand’ of Ištar.”<sup>410</sup>

Independente da natureza dos *eṭemmū* que apareciam diante dos pacientes, os textos de resolução insistem em um afastamento entre o mundo dos vivos e dos mortos, pretendendo prevenir encontros futuros.<sup>411</sup> Podemos apontar também que, além das recorrentes recitações e libações prescritas, pomadas e poções eram igualmente aconselhadas para aparições. Sem exceção, medicamentos encontrados em poções de aparições aparecem também em poções para problemas abdominais, um fato que sugere que essas aparições poderiam ser alucinações visuais que acompanhavam um desconforto abdominal severo.<sup>412</sup>

### 3. A prática da necromancia e a comunicação com os *eṭemmū*

Como vimos, na Mesopotâmia, o morto era uma parte essencial do agregado familiar. Tendo o culto funerário tanta importância, não era de se surpreender que a prática de comunicação com os mortos não fosse estranha à Mesopotâmia. Os rituais necromânticos pretendiam comunicar-se diretamente com os mortos, tentando uma linha de comunicação direta para conselhos ou algum tipo de ajuda, ou para demandar que parassem com atitudes que afligiam a vida terrena. Visitas dos mortos, particularmente no mês de verão de Abu, eram ocasiões ideais para sessões necromantes completas nas quais os vivos podiam falar com parentes falecidos.<sup>413</sup> Durante este mês de Abu, víamos uma reconciliação entre os mortos e a sua família, facilitando as práticas de necromancia.<sup>414</sup>

A necromancia categoriza-se, assim, como: “a arte ou prática mágica de conjurar almas dos mortos, era primariamente uma forma de divinação.”<sup>415</sup> As práticas de divinação que encontramos em diversas culturas expressam uma lógica específica de acontecimentos procurando também resultados específicos destes.<sup>416</sup> Necromancia é, em sentido estrito, a arte ou prática de conjurar,

---

<sup>409</sup> No 13: 5-6 Ibid., 204.

<sup>410</sup> No. 7:1 Ibid., 191.

<sup>411</sup> Ibid., 10.

<sup>412</sup> Ibid.

<sup>413</sup> Scurlock, "Mortal and Immortal Souls, Ghosts and the (Restless) Dead in Ancient Mesopotamia," 80.

<sup>414</sup> Ibid., 79-80.

<sup>415</sup> Erika Bourguignon, "Necromancy," in *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), 345.

<sup>416</sup> Ibid.

pelos vivos, as almas dos mortos. De uma forma mais geral, a necromancia é frequentemente considerada sinónimo de magia, feitiçaria ou bruxaria, talvez porque a invocação dos mortos ocorra com outros objetivos que não a procura de informação, ou porque a separação entre a divinação e as suas consequências nem sempre é clara. Os necromantes eram menos comuns que os adivinhos ou interpretadores de sonhos,<sup>417</sup> mas eram necessários para garantir a ordem.

Nos textos mesopotâmicos, há diversas nomenclaturas para os especialistas que se comunicavam com os mortos. Poderiam denominar-se *ša eṭemmi* (“ghost person”),<sup>418</sup> *mušēlū eṭemmi* (“one who brings up a ghost,” masculino),<sup>419</sup> *mušēlītum* (“woman who brings up (a ghost)”)<sup>420</sup> *naršindu* (“one who brings up a ghost,” conotação negativa),<sup>421</sup> *naršīnatu* (“one who brings up a ghost,” conotação negativa e feminino)<sup>422</sup> e *mušēlū šilli* (“one who brings up a shade”).<sup>423</sup> O método mais comum para esta comunicação era utilizar pomadas que eram espalhadas no rosto do necromante, na figura do *eṭemmū*, ou no crânio do morto, e invocar a pessoa falecida.<sup>424</sup> No entanto, os necromantes tinham auxílio de manuais: K 2779, o *Manual Necromante 1*; BM 36703, o *Manual Necromante 2*, do século VI a.C., oriundo da Babilônia; e W 22758/2, o *Manual Necromante 3*, do século IV a.C., oriundo de Uruk.

Um excerto de BM 36703 descreve um ritual para um fantasma itinerante e desconhecido, indicando métodos para comunicar diretamente com o *eṭemmu*. A abertura do texto foi escrita em sumério, o que indica que o *eṭemmu* desconhecido podia estar morto há muito tempo.<sup>425</sup> O ritual era executado em uma caveira ungida, uma figurinha do fantasma ou uma figurinha de *namtaru*<sup>426</sup> com o intuito que o *eṭemmu* utilizasse um destes meios para se comunicar.<sup>427</sup> Era sempre necessário que a figura para qual o ritual era executado fosse reconhecível como o seu morto pretendido. Em geral, era escrito o nome do *eṭemmu* desejado na figura ou mencionado seu nome em voz alta

---

<sup>417</sup> Johnston, *Religions of the Ancient World: A Guide*, 295.

<sup>418</sup> CAD Š1, p.1 – “of, that, which, that of.”

<sup>419</sup> CAD M2, p. 265 – “3. Necromancer.”

<sup>420</sup> CAD M2, p. 265 – “3. Necromancer.”

<sup>421</sup> CAD N1, p.362 – “sorcerer, sorceress.”

<sup>422</sup> CAD N1, p.362 – “sorcerer, sorceress.”

<sup>423</sup> CAD M2, p. 265 – “3. Necromancer”; Finkel, *The First Ghosts: Most Ancient of Legacies*, 221-22.

<sup>424</sup> Scurlock, “Mortal and Immortal Souls, Ghosts and the (Restless) Dead in Ancient Mesopotamia,” 80.

<sup>425</sup> Finkel, *The First Ghosts: Most Ancient of Legacies*, 236.

<sup>426</sup> Vide “Parte II, Capítulo 1. A Conceção da morte e os seus rituais” para uma abordagem sobre *namtar*.

<sup>427</sup> Finkel, *The First Ghosts: Most Ancient of Legacies*, 237.

durante o ritual. Em relação à caveira, era entendido como necessário utilizar o crânio específica do *eṭemmu* com o qual se desejava conversar.

O texto W 22758/2, por seu turno, é composto de dois textos menores, o primeiro que explica como realizar um *namtaru* e o segundo que contém o *Ritual para a Terra sem Retorno*. O *namtaru* era o método de necromancia preferido em Uruk e sua identidade era estabelecida pela pronúncia do nome da pessoa com que se desejava falar e o nome do seu pai.<sup>428</sup> Neste caso, o *namtaru* funciona como uma evocação direta de Namtar, vizir de Ereškigal, assim funcionando como um mensageiro, um intermédio entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. O *Ritual para a Terra sem Retorno* prevê que o *eṭemmu* desloque-se do submundo para comunicar-se com os vivos, sendo trazido diretamente por este ritual com respostas para as agonias humanas. Essas respostas são evocadas com a utilização da planta *anamiru*, “You crush na *anamiru* plant ... and anoint your face. You recite the incantation three times over it and the ghost will make your prediction.”<sup>429</sup> Esta planta não identificada teria, alegadamente, o poder de induzir uma conversa entre os Anunnaki que então entregariam respostas através dos *namtaru* àqueles que a desejassem.<sup>430</sup>

Na *Epopeia de Gilgameš*, tábuas XII colunas III,<sup>431</sup> podemos encontrar alguns vestígios de práticas necromantes. Gilgameš diz a Enkidu que este não deveria utilizar roupas limpas e purificar o corpo antes de ir para o submundo, pois os mortos pensariam que um fantasma de um morto teria acabado de chegar se ele assim o fizeste.<sup>432</sup> Enkidu, no entanto, não tem escolha pois só se pode entrar no submundo como um fantasma ou por meios de um rito funerário. O tratamento do cadáver sugere que o corpo desempenhava um papel importante no ritual. A unção com óleo fino era muito utilizada na Mesopotâmia, tanto para fins médicos como para fins ritualísticos, através dos quais o unguento se tornava ritualmente limpo. A utilização deste óleo não se limitava a rituais funerários,

---

<sup>428</sup> Ibid., 240.

<sup>429</sup> Ibid., 241.

<sup>430</sup> Anunna (Anunnaki em acadiano) é usado em textos mais antigos, especialmente sumérios, como uma palavra geral para "deuses", em particular os deuses primitivos que nasceram primeiro e não eram diferenciados por um nome individual. Uma de suas principais funções na literatura era decidir o destino de outros seres. O significado do termo Anunna mudou após o período Babilônico Antigo, quando passou a ser usado para descrever os deuses do submundo, em oposição ao termo Igigi. (Black and Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, 34.)

<sup>431</sup> Na tradução de Andrew George este classifica a parte analisada como XII, 87 (George, *The Epic of Gilgamesh*, 14.), enquanto Stephanie Dalley não acrescenta número de linha, apenas da coluna (Dalley, *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*, 123.).

<sup>432</sup> Katz, ““His Wind Is Released” – the Emergence of the Ghost: Rite of Passage in Mesopotamia,” 421.

mas era também usual em várias atividades de culto.<sup>433</sup> Pode-se pensar que era tratado para uma formalidade de iniciação no submundo, mas talvez apenas para o enterro, como um símbolo do mundo subterrâneo.

Enkidu acaba, então, por adentrar o submundo através do ritual funerário. Nergal invoca, a partir do submundo, o fantasma de Enkidu para conversar com Gilgameš, abrindo um buraco na terra para que o fantasma de Enkidu pudesse sair de lá. Enkidu aparece através do chão para conversar com Gilgameš, é descrito como “uma rajada de vento.”<sup>434</sup> A utilização da necromancia permite a pessoa que perdeu um membro familiar ou àquele que deseja respostas dos Anunnaki sobre suas angústias, obter essas respostas e a possibilidade de comunicar com os seus familiares. A prática necromante também permite que o *āšipu* converse diretamente com um *eṭemmu* violento para que pare de atormentar sua vítima. No caso de Gilgameš, poder se comunicar novamente com Enkidu ajuda-o a chegar cada vez mais perto de se conformar com a sua mortalidade.

#### 4. Os papéis dos *eṭemmū* nos textos “*Daimōnes Nefastos*” e “Qualquer Mal”

A série de encantamentos conhecida comumente como *Evil Demons* (‘*daimōnes nefastos*’), na tábuca 11, seção 2, descreve uma visita de um *eṭemmu* desconhecido pela vítima, ou seja, um fantasma que não era da sua família.<sup>435</sup> Este encantamento contém noventa e nove linhas, das quais Finkel faz um resumo:

“In lines 5 and 7 and 23-24, these ghosts spy on people; in lines 25-63, in contrast, *they are right inside the house*, right in the sick-room of someone already ill, with a range of torments and vindictive actions (including pulling faces and sticking out tongues!) designed to hasten the sufferer's end; in the hope that they will give up their own ghost and follow their torturers to the Netherworld. Lines 85-99 complement our established rollcall of revenants who came to a sticky end with one or two new cases and confirm the classic disturbed cases for whom there is no comforting family in the background ... the qualification 'So-and-So' indicates that this text was for recitation, where the name of the sufferer (and that of his father) would be inserted. This shows

---

<sup>433</sup> Dina Katz, "Sumerian Funerary Rituals in Context," in *Performing Death, Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean* (Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2007), 170.

<sup>434</sup> Dalley, *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*, 123.; George, *The Epic of Gilgamesh*, 14.

<sup>435</sup> Finkel, *The First Ghosts: Most Ancient of Legacies*, 76.

that a ghost is certainly the problem and represents a detailed, persistent attempt to foil its every mean trick.”<sup>436</sup>

Uma vez que o feitiço foi recitado, esperava-se que o *eṭemmu* deixasse o paciente em paz e retornasse ao submundo. Esperava-se que o encantamento, frequentemente usado em conjunto com amuletos e libações, funcionasse como qualquer medicamento prescrito.

‘Qualquer Mal’, tal como ‘*daimōnes nefastos*,’ é o nome normalmente atribuído para a conceptualização de um *daimōn*, com cabeça de touro e corpo de homem, que causa uma determinada doença. Este *daimōn* era a personificação da frase *mimma lemnu* (*muṣabbīt amēlūti*) – “any evil (that can seize a human)” – que era comumente evocada em encantamentos acadianos, servindo como uma síntese de todos os malefícios que podiam atingir o paciente.<sup>437</sup> Essa figura corresponde a ideia de uma cura universal para qualquer enfermidade física, dado que a sua conceptualização e características não são homogêneas, tais como noutros *daimōnes* (Lamaštu, Ardat-lilī, ou Pazuzu, por exemplo).<sup>438</sup>

A tábuca A 392 (e suas reproduções fragmentárias [A 376, BM 41291 e VAT 14510]), escrita por Nabû-kabti-aḥḥēšu, um exorcista do templo de Aššur, no século VII a.C.,<sup>439</sup> revela características gerais de ‘Qualquer Mal,’ evocando todos os possíveis problemas que esta entidade poderia causar. Enquanto a retórica do encantamento enfatiza a natureza indeterminada do mal que afeta o paciente, o simbolismo do ritual transmite a ideia de contenção do mesmo conceptualizado na figura de um *daimōn* específico apelidado ‘Qualquer mal’. Através dele, dissipava-se então o mal consoante a manipulação de uma estatueta que o representava.<sup>440</sup> Os gestos simbólicos do ritual revelam características, geralmente associadas aos *eṭemmū*, do *daimōn* ‘Qualquer Mal,’ como por exemplo a conclusão seguindo uma fórmula de enterramento da figura de cera fora da cidade de modo a banir o mal. Ora, esta fórmula remonta precisamente aos rituais contra os *eṭemmū*.<sup>441</sup> Além disso, o uso de um casco de touro e a representação de ‘Qualquer Mal’ através de uma estatueta de um ser híbrido, meio homem, meio touro, apontam para as imagens simbólicas

---

<sup>436</sup> Ibid., 77.

<sup>437</sup> Daniel Schwemer, "Any Evil, a Stalking Ghost, and the Bull-Headed Demon," 110, no. 2 (2020): 141.

<sup>438</sup> Ibid.

<sup>439</sup> Ibid.

<sup>440</sup> Ibid., 154.

<sup>441</sup> Ibid.

típicas dos rituais anti-fantasmas.<sup>442</sup> O touro era frequentemente associado aos *eṭemmū* devido ao *The Underworld Vision of an Assyrian Prince*<sup>443</sup> que descreve “the ghost had an ox's head, his four hands and feet were (like) those of human beings.”<sup>444</sup> A associação dos *eṭemmū* com o boi não vem apenas na descrição do narrador da história; o logograma sumério para ‘boi’ era ocasionalmente utilizado para escrever *gidim*.<sup>445</sup> Além disso, chifres e cascos de boi eram frequentemente utilizados em oferendas para *eṭemmu* desconhecidos.<sup>446</sup>

Um outro texto – VAT 8237, VAT 8229, K 398+6015+4186+14166+16803, K 9261 e E 47-190 -, escrito por um erudito, Kišir-Aššur, em Aššur, (do qual dispomos de diversas reproduções de Aššur e Nínive), faz paralelo com os textos mencionados acima.<sup>447</sup> O ritual descrito nesta fonte era o de um paciente afligido por *ḥayyatti eṭemmi*, ou seja, “terror caused by a ghost.”<sup>448</sup> O mesmo envolve o uso de uma estatueta que representa um *eṭemmu* maligno, feita de uma mistura de cera, argila e sebo. A estatueta era adornada com chifres de touro e possuía um rosto humano, semelhante a caracterização de ‘Qualquer Mal,’ sendo em seguida gravado o nome correspondente.<sup>449</sup> Uma oração era dirigida a Šamaš, e proceder-se-ia queima da estatueta.<sup>450</sup> Embora muitos aspectos do ritual sejam diferentes dos textos apresentados previamente, o uso de uma estatueta de cera e argila com elementos bovinos mostra uma forte semelhança entre ‘Qualquer Mal,’ e os *eṭemmū*. Há uma ilustração desta figura que acompanha a tábua E 47-190.<sup>451</sup> que retoma a iconografia de um homem-touro referenciada na tábua BM 41291, assim como o excerto previamente mencionado de “Underworld Visions of na Assyrian Prince.”<sup>452</sup>

De acordo com Schwemer, não há nenhum texto mesopotâmico que associe bovinos, touros ou bois ao submundo ou aos *eṭemmū* diretamente. Os chifres eram, sem dúvida, um símbolo

---

<sup>442</sup> Ibid.

<sup>443</sup> Texto Assírio escavado na capital Asur no meio de encantamentos de um sacerdote do século sétimo a.C. O texto acompanha Kummaya, o príncipe que foi levado a caminho do submundo pela sua própria culpa.

<sup>444</sup> A. Livingstone, *Court Poetry and Literary Miscellanea* (Helsinki University Press, 1989).

<sup>445</sup> Scurlock, "Death and the Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought," 1890.

<sup>446</sup> Ibid.

<sup>447</sup> Schwemer, "Any Evil, a Stalking Ghost, and the Bull-Headed Demon," 155.

<sup>448</sup> Ibid.

<sup>449</sup> Ibid.

<sup>450</sup> Ibid.

<sup>451</sup> As imagens podem ser conferidas em: Ibid., 156.

<sup>452</sup> Ibid., 157.

icônico das divindades na antiga Mesopotâmia, no entanto, representar *eṭemmū* — especialmente os nefastos — usando chifres típicos das divindades seria incoerente dentro da teologia e cosmologia mesopotâmicas.<sup>453</sup> Para o autor: “the bull’s head served as the visual expression of the aural experience that was associated with an evil ghost and the harm that this demon could cause.”<sup>454</sup> Desse modo, adianta que o visual do touro pode ser a associação feita pelos antigos mesopotâmios da junção da figura deste animal com a de um homem produzindo o grito de um *eṭemmu*. Como exemplo, a oração acadiana à Lugalirra, recitada durante o ritual *Bīt mēseri*, apresenta vários *daimōnes* que amedrontam os pacientes através de seus sons “or (a demon) that bellows like a bull.”<sup>455</sup>

Manuscritos da biblioteca de Assurbanípal atestam um ritual muito conhecido no I milênio a.C. Com efeito, as tábuas VAT 8910, VAT 13656 + 13657, K 9860 + 13272 + 13796 + 6793 + Sm 41 + 617 + 717 + 1371 + 1877 + 38, Si 747 e BM 98638 descrevem um ritual anti-bruxaria que pretende banir estas agentes para o submundo, invocando o fantasma dos mortos e divindades associadas a este domínio cósmico.<sup>456</sup> O ritual era performado no mês de Abu, julho/agosto, momento que as oferendas aos Anunnaki eram mais adequadas.<sup>457</sup> O ritual prevê orações à Šamaš e a Gilgameš, ambos sendo exaltados pelos seus atributos reais e conexão com o mundo dos mortos. Além destes, são evocadas as figuras antropomórficas de Namtar, um *daimōn* com cabeça de leão, e ‘Qualquer Mal’. Namtar, já discutido na primeira parte, era uma divindade com menor protagonismo literário que agia como ministro de Ereškigal. O mesmo nome também foi dado a um dos *daimōnes* das regiões inferiores, um arauto da morte.<sup>i</sup> Retomamos que, no sumério, NAMTAR significava ‘destino’ ou ‘sorte’,<sup>458</sup> enquanto o seu equivalente acadiano, *šīmtu*, tinha um significado mais complexo, porém equivalente de um dote das divindades para com os humanos que era concretizado com a sua morte.<sup>459</sup>

---

<sup>453</sup> Ibid.

<sup>454</sup> Ibid., 158.

<sup>455</sup> Ibid.

<sup>456</sup> Tzvi Abusch and Daniel Schwemer, *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals: Volume Two* (Leiden, The Netherlands: Brill, 2016), 189.

<sup>457</sup> Ibid.

<sup>458</sup> Black and Green, "Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia," 135.

<sup>459</sup> Conceito discutido previamente no capítulo 3: A concepção da morte e os seus rituais.

O papel de Namtar no ritual era esclarecido pelo texto das orações: todas as divindades e *eṭemmū* invocados durante os ritos são chamados a entregar as bruxas e o *daimōn* ‘Qualquer Mal’ para Namtar, que será responsável por capturá-los e confiná-los no submundo.<sup>460</sup> A figura de ‘Qualquer Mal’ era descrita como uma doença física: “Remove my body’s illness, drive out ‘Any Evil’ that stands ready to end my life, ‘Any Evil’ that resides in my body, in my flesh and in my sinews!”<sup>461</sup> O *daimōn* recebe provisões para sua jornada ao submundo e dinheiro de resgate em troca da libertação do paciente.<sup>462</sup> Por sua vez, o fantasma de uma pessoa desconhecida, representada no ritual por um crânio, recebe oferendas funerárias e era abordado em uma invocação:

“You are the ghost of a nobody,  
who has no one to bury (you) and to invoke (your name),  
whose name nobody knows, whose name (only) Šamaš, the constant companion, knows,  
whether you be a man, who is the representative of a man, or whether you be a woman, who  
is the representative of a wom[an],  
before Šamaš, Gilgameš, the Anunnaki (and) the ghosts of [my] fami[ly],  
you have received a present, you have been respectfully treated with a gift.  
Heed everything I say!  
Either an evil *utukku*-demon, or an evil *alû*-demon, or an evil ghost,  
or Lamaštu, or the *labāšu*-demon, or the *ah[hāzu]*-demon],  
or the *lilû*-demon, or the *lilītu*-demon, or the *ardat lilī*-demon,  
or ‘Any Evil’, unnamed, (these evils) that have seized me and are per[secuting me],  
that are fastened to my body, my flesh (and) my sinews and will not be detached from m[e]

---

<sup>460</sup> Abusch and Schwemer, *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals: Volume Two*, 189.

<sup>461</sup> Linhas 96-98, *Ibid.*, 203.

<sup>462</sup> Linhas 140-146, *Ibid.*, 204-05.

I have made

figurines of the warlock and witch who have per[formed] (sorcery) against me before Šamaš,  
(and) a figurine of ‘Any Evil’ who has seized me.

Before Šamaš, Gilgameš (and) the Anunnaki I hand th[em] over (to you).

Seize them and do not release the[m]!

Take them so that they may not turn ba[ck to me]!

[You] are adjured by Šamaš, your constant companion,

you are adjured by the great gods of heaven and netherworld,

[you] are adjured by the Igigi, the upper gods,

you are adjured by the Anunnaki, the lower gods,

you are adjured by Lugalirra, Ninazu (and) Ningišzida,

you are adjured by Ereškigal, the queen of the netherworld!

You must not release them!”<sup>463</sup>

Na presença de Šamaš, Gilgameš e os Anunnaki, esse fantasma era solicitado a auxiliar os fantasmas da família a levar o *daimōn* “Qualquer Mal” e as bruxas ao submundo. Nos textos BM36703 e K 2779 a utilização de um crânio era uma prática necromante recorrente para invocar um fantasma, retornando também a ligação do *eṭemmu* aos ossos.<sup>464</sup> A utilização do crânio como ingrediente para um ritual não era incomum, porém o crânio na prática necromante pode ter uma função dupla: a de invocar o fantasma e de o repelir. Um crânio humano era utilizado também em um ritual de expulsão de um fantasma na tábua KAR 227, de Aššur, durante o império Neoassírio, em que uma pessoa que se encontrava “possuída” devia recitar um encantamento para um crânio humano.<sup>465</sup> Este era utilizado pela associação do termo ‘*eṭemmu*’ com o termo osso.

---

<sup>463</sup> Linhas 199-222, Ibid., 206-07.

<sup>464</sup> Finkel, "Necromancy in Ancient Mesopotamia," 14.

<sup>465</sup> Ibid.

“For the ghosts of his family you set u[p] a chair to the left of the offering arrangement. For the ghosts of the family of someone (text: you set u[p] a chair to the left of the ghosts (of his family) to the left (of the offering arrangement). For the ghosts of <his> family, you make a funerary offering; you give them gifts, [ho]nour them (and) treat the[m] respectfully. [To the gho]st(s) of the family of someone, you provide [h]ot so[up], you give the[m] gifts, [you hon]our them (and) treat the[m] respectfully. You pour a libation [of water] for them. You make a pure sacrifice before Šamaš (and) present [the shoulder], the caul fat and the roast meat; you [p]our a libation [of beer]. You pro[vide] the ghost(s) of his family with one rib cut. You recite [the incantation “*This is h] e, this is ‘Any Evil’” three times.”<sup>466</sup>*

Concluindo, vemos a associação dos *eṭemmū* com a dissipação do ‘Qualquer Mal’, considerado aqui um mal maior e sendo utilizado como guia para o submundo. Outro exemplo da utilização dos *eṭemmū* para combater o *daimōn* ‘Qualquer Mal’ pode ser encontrado na tábua Neoassíria Sm 1042, século VII a.C., que descreve um ritual de banimento. Durante o processo de remoção do mal e de seus agentes do paciente, bem como durante o seu banimento para o submundo, são convocados tanto os fantasmas da família do indivíduo afligido quanto os de outras pessoas, que são alvo de oferendas funerárias e as honras tradicionais destinadas aos falecidos.<sup>467</sup> Ressalta-se uma vez mais que há dois grupos principais de *eṭemmū*, que recebem tratamentos parecidos, mas não idênticos, sendo os da família do paciente os mais favorecidos.

---

<sup>466</sup> Linhas 12-22, Abusch and Schwemer, *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals: Volume Two*, 212-13.

<sup>467</sup> *Ibid.*, 211.

## Conclusão

Apesar das fontes apresentadas serem extensas e abarcarem diversas áreas do conhecimento, como os encarregues de redigir tais manuais e compêndios eram parte da elite, a visão reflexionada nestes textos é, também, a da elite. Dessa forma, é impossível e contraindicado fazer qualquer tipo de afirmação absoluta ou generalizada sobre as crenças e formas de combate dos *eṭemmū*. Porém, podemos inferir que, pelo menos nos meios da elite, acreditava-se não apenas no retorno dos antepassados por motivos nefastos ou associados a presságios, mas também nos métodos utilizados para combatê-los.

Como visto na primeira parte deste trabalho, a relação entre o templo, a expressão máxima da conjugação entre o poder real e divino, e a cidade era expressa pela manutenção da ordem e da justiça divina, através das esferas sociais, econômicas e legais. O fundamento de todas as formas da justiça (terrena e divina) eram os *paršū*, que incumbiam os deuses e os soberanos de poderes sobrenaturais capazes de serem exercidos através da imposição da ordem cósmica. A ordem cósmica e seu mantimento era um pilar muito importante da sociedade mesopotâmica, e a transgressão desta ordem gerava grande descontentamento dos deuses e soberanos, sendo incumbidos de promover a justiça.

Esta justiça era promovida de forma retributiva, ou seja, a punição da opressão tendia a ser equivalente a transgressão cometida. A equivalência poderia não ser direta, ou seja, não necessariamente era retribuído uma extração de um membro com a extração do mesmo membro. Por vezes, a pena era alterada conforme a posição social do indivíduo que cometia a transgressão e aquele que era transgredido. No entanto, como verificado, esta forma de justiça retributiva foi também transposta para as atividades mágicas, principalmente com a contramagia, na medida que a transgressão cometida por entidades era retribuída de forma mais próxima de uma equivalência direta. Este aspeto é especialmente notável nos compêndios mágico-médicos que discutem formas de eliminarem doenças que entendiam ser causadas por fantasmas. Na maior parte dos casos estudados, vemos que parte do processo de contramagia incluía a retribuição direta da doença para o *eṭemmu* que haveria a causado.

A magia, sendo uma forma de resolução de conflitos e da ansiedade humana face ao desconhecido, procurava-se transpor aquilo que era desconfortável para o ser humano naquilo que

havia causado o seu desconforto. Retoma-se aqui a ideia de que o combate às transgressões dos *eṭemmū* eram performadas por membros da elite, destacando o *āšipu*, para outros membros também da elite, destacando o rei e seus consortes. Voltamos aqui para a questão do distanciamento entre a religião/magia real e a religião/magia popular. Devido à falta de evidências, não se pode afirmar ou negar que a população teria um menor ou maior protagonismo nesta esfera, ou se teria sua própria versão de um “*āšipu* social.” É imperativo que a discussão acerca destas práticas seja explícita sobre a sua posição social, dado que a generalização da prática para toda a sociedade mesopotâmica torna-se problemática e reducionista.

A segunda parte do trabalho focou-se na morte e no pós morte, evidenciando como o *eṭemmu* era criado, tanto na mitologia como a partir de compêndios mágico-médicos e como este podia ser provocado a voltar à superfície para causar males aos seus parentes ou a desconhecidos. O seu retorno era, primariamente, atribuído a uma falta de oferendas e ritos funerários constantes. Ora, como já discutido anteriormente, as evidências que temos para tal acontecimento pertencem a elite, que tinha os meios para manter cultos fúnebres constantes. É evidente que a camada popular não entra diretamente na discussão acerca do retorno dos *eṭemmū*, devido não apenas a falta de evidência, mas também a disponibilidade de recursos para oferenda serem mais escassos quando comparados aos da elite, principalmente ao consorte real.

A duração da essência do morto, atrelada aos seus ossos, que demandava um culto constante, não era dependente deste culto. Ou seja, o *eṭemmu* existiria independentemente da prestação do culto funerário. O que alterava com o culto, no entanto, era a capacidade de alteração sobrenatural do mundo terreno pelo *eṭemmu*, assim podendo ser malévolos ou benévolos. A literatura evidencia também a importância do *eṭemmu* dentro da sociedade na medida que sendo incluídos a par da criação do ser humano no mito de Atrahasis, o conteúdo principal do mito, verifica-se que era um conceito não apenas importante, mas também conhecido o suficiente para integrar-se nesta obra literária.

O retorno dos *eṭemmū* maléficos, geralmente desconhecido por aqueles afetados, ao mundo terreno produzia uma necessidade de combate destas essências pós-humanas. Assim, a terceira parte deste estudo nos mostrou que havia várias formas de um *eṭemmu* afetar o cotidiano do ser humano, tanto externamente (através de possessões ou da repercussão de maus presságios divinatórios) como internamente (através da sensibilização dos sentidos), mas também havia

diversas formas de combater estes ataques. Podemos inferir que, a partir de práticas de contramagia, o *āšipu* não deveria apenas curar o seu paciente e banir o *eṭemmu* maligno, este também procurava sempre retornar o sofrimento incumbido no paciente ao próprio *eṭemmu*.

As prescrições incluíam frequentemente uma evocação à Šamaš retomando a ideia de justiça divina e manutenção da ordem cósmica personificada por esta divindade. Šamaš era um importante protagonista na efetividade do ritual dado que se o *eṭemmu* era desconhecido pelo paciente, e consequentemente desconhecido para o *āšipu*, a autoridade de Šamaš como julgador divino conseguiria identificar o malfeitor e puni-lo de maneira considerada adequada. A contramagia era utilizada para fazer com que estes *eṭemmū* malignos não retornassem a afligir os terrenos por meio de rituais que incluíssem sistemas de retribuição, como os *namburbū*. Assim, tudo o que fosse atribuído como sendo feito por um *eṭemmu*, era então retribuído ao *eṭemmu* por meios rituais.

No entanto, o *eṭemmu* não era sempre eliminado, este poderia também ser invocado especialmente para um propósito benevolente, como identificado em alguns rituais necromânticos e no encantamento ‘Qualquer Mal.’ Estes, principalmente quando fossem *eṭemmū* identificados por uma família, ou seja, conhecidos, poderiam auxiliar em conselhos ou no auxílio da expulsão de outros males, como *daimōnes* e bruxas.

Em conclusão, durante o I milênio a.C., os impérios mesopotâmicos chegaram ao fim por meio de guerras, inundações e fome. Temas mitológicos daquele período que refletiam hostilidade se tornaram populares, como a morte, demônios no submundo e guerras divinas. O indivíduo poderia ser prejudicado por vários poderes ou agências sobrenaturais, como os *eṭemmū*, ou outros, e empregar o auxílio destas entidades para o combate ao mal. Essencialmente, a visão mesopotâmica não associava diretamente um caráter maligno ou benigno às suas entidades, pois o que era de valor era a não perturbação e manutenção da ordem cósmica, dos *paršū*. O conceito de *eṭemmū* não estava atrelado a uma moralidade, assim como a contramagia. Estes eram apenas meios de manter os *paršū* e a estabilidade na terra.

## Bibliografia

### Webgrafia

Guinness World Records, "How Can A GHOST Hold A World Record? - Guinness World Records", YouTube, vídeo, 27 de outubro de 2023. Acessado em 21/08/2025, <https://www.youtube.com/watch?v=gPoZdpTg6cg>.

"The Neo-Babylonian Empire [CDLI Wiki]," n.d. Acessado em 10/09/2023 [https://cdli.ox.ac.uk/wiki/doku.php?id=neo-babylonian\\_empire](https://cdli.ox.ac.uk/wiki/doku.php?id=neo-babylonian_empire).

### Obras

Abusch, Tzvi. "Mesopotamian Religion." In *The Oxford Handbook of Ritual and Worship in the Hebrew Bible*, edited by Samuel E. Balentine Oxford: Oxford University Press, 2020. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190222116.013.1>.

———. *The Witchcraft Series Maqlû*. Writings from the Ancient World. Edited by Theodore J. Lewis. Atlanta: SBL Press, 2015.

———. "Witchcraft Literature in Mesopotamia." In *Further Studies on Mesopotamian Witchcraft Beliefs and Literature*. Ancient Magic and Divination, 159-74. Leiden, The Netherlands: Brill, 2020.

Abusch, Tzvi, and Daniel Schwemer. *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals: Volume One*. [in English] Leiden, The Netherlands: Brill, 2010. doi:<https://doi.org/10.1163/ej.9789004189133.i-617>.

———. *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals: Volume Two*. [in English] Leiden, The Netherlands: Brill, 2016. doi:<https://doi.org/10.1163/ej.9789004189133.i-617>.

Baumard, Nicolas, and Coralie Chevallier. "What Goes around Comes Around: The Evolutionary Roots of the Belief in Immanent Justice." *Journal of Cognition and Culture* 12 (2012): 67-80.

Bayliss, Miranda. "Ancestry and Descent in Mesopotamia: From the Old Babylonian to the Neo-Assyrian Period." 1971.

———. "The Cult of Dead Kin in Assyria and Babylonia." *Iraq* 35 (1973): 115-25.

Berlejung, Angelika. "Sin and Punishment: The Ethics of Divine Justice and Retribution in Ancient Near Eastern and Old Testament Texts." *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 69 (2015): 272-87.

- Bertman, Stephen. *Handbook to Life in Ancient Mesopotamia*. World History. Oxford: Oxford University, 2005.
- Black, Jeremy and Green, Anthony. *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*. London: The British Museum Press, 1992.
- Bottéro, Jean. *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods*. Translated by Zainab Bahrani and Marc van de Mieroop. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- . *No Princípio Eram Os Deuses*. Lisboa: Edições 70, 2006.
- . *Religion in Ancient Mesopotamia*. Translated by Teresa Lavender Fagan. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
- Bourguignon, Erika. "Necromancy." In *The Encyclopedia of Religion*, edited by Mircea Eliade, p.345-47. New York: Macmillan Publishing Company, 1987.
- Bouzon, E. *O Código De Hammurabi*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- Dalley, Stephanie. *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Finkel, Irving L. "Necromancy in Ancient Mesopotamia." *Archiv für Orientforschung (AfO)* (1983/1984): p. 1-17.
- . *The First Ghosts: Most Ancient of Legacies*. London: Hodder & Stoughton, 2021.
- Fleming, Daniel E. "The Integration of Household and Community Religion in Ancient Syria." In *Household and Family Religion in Antiquity*, edited by John Bodel and Saul M. Olyan. Malden: Blackwell Publishing, 2008.
- Frame, Grant. "The Royal Inscriptions of Sargon II, King of Assyria (721-705 Bc)." Pennsylvania: Eisenbrauns, 2021.
- Gelatt, J. Seward. "A Reign of Justice: Ancient Mesopotamia and the Modern Quest for a Just Social Order." *The Year 2023 Annual Proceedings of the ASSR* (2023): 40-48.
- Geller, M.J. *Ancient Babylonian Medicine: Theory and Practice*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2010.
- Geller, Markham J. *Healing Magic and Evil Demons*. Berlin: De Gruyter, 2015.
- George, Andrew. *The Epic of Gilgamesh*. Londres: Penguin Classics, 2003.
- Gomes, Pedro Augusto Menna Barreto Magalhães. "Expressões De Funções De Pazuzu Na Antiga Mesopotâmia - I Milênio A.C.", Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2024.
- Heeßel, N. P. "Diagnosis, Divination and Disease: Towards an Understanding of the Rationale Behind the Babylonian Diagnostic Handbook." In *Magic and Rationality in Ancient near*

- Eastern and Graeco-Roman Medicine: Studies in Ancient Medicine* edited by H.J.F. Horstmanshoff and M. Stol, 97-116. Leiden/Boston: Brill, 2004.
- Heeßel, N.P. "Šumma Ālu." In *The Encyclopedia of Ancient History*, edited by R.S. Bagnall, K. Brodersen, C.B. Champion, A. Erskine and S.R. Huebner, 2012.
- Jacobsen, Thorkild. *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. Westford: Yale University, 1976.
- Johnston, Sarah Iles (ed.). *Religions of the Ancient World: A Guide*. Harvard University Press. Cambridge: Belknap Press of Harvard University, 2004.
- Katz, Dina. "'His Wind Is Released' – the Emergence of the Ghost: Rite of Passage in Mesopotamia." In *Life, Death, and Coming of Age in Antiquity: Individual Rites of Passage in the Ancient Near East and Adjacent Regions*, p. 419-37. Leiden: Nederlands Instituut Voor Het Nabije Ooste, 2014.
- . "Sumerian Funerary Rituals in Context." In *Performing Death, Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean*, p.167-88. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2007.
- Koch, Ulla Susanne. "Sheep and Sky: Systems of Divinatory Interpretation." In *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, edited by Karen Radner and Eleanor Robson, 446-69. Oxford: Oxford Press, 2012.
- Konstantopoulos, Gina. "Demons and Exorcism in Ancient Mesopotamia." *Religion Compass* 14, no. 10 (2020/10/01 2020): 1-14.
- Livingstone, A. *Court Poetry and Literary Miscellanea*. Helsinki University Press, 1989.
- Long, Bruce J. *Demons: An Overview*. The Encyclopedia of Religion. Edited by Mircea Eliade. 16 vols. Vol. 4, New York: Macmillan, 1987.
- Malinowski, Bronislaw. *Magic, Science and Religion*. Prospect Heights: Waveland Press, 1992.
- Maul, M. "Namburbi." *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* (1998): p. 92-94.
- Maul, Stefan M. "How the Babylonians Protected Themselves against Calamities Announced by Omens." In *Mesopotamian Magic Textual, Historical, and Interpretative Perspectives: Ancient Magic and Divination I*, edited by Tzvi Abusch and Karel van der Toorn, 123-30. Groningen: STYX, 1999.
- Miller, Daniel. "Objectives and Consequences of the Neo-Assyrian Imperial Exercise." *Religion and Theology* 16, no. 3-4 (2009): 124-49.
- Nemet-Nejat, Karen Rhea. "Religion of the Common People in Mesopotamia." *Religion Compass* 1, no. 2 (2007): 245-59.

- Oppenheim, Leo. *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.
- Palma, Maria de Lourdes. *Poder E Imagem: A Idealização Do Rei Na Historiografia Assíria: De Šamši-Adad a Tiglat-Pileser I*. Cascais: Patrimonia Historica, 2001.
- Parrinder, Geoffrey. "Ghosts." In *The Encyclopedia of Religion*, edited by Mircea Eliade, p.547-50. New York: Macmillian Publishing Company, 1987.
- Radner, Karen, and Eleanor (eds.) Robson. *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*. Edited by Karen Radner and Eleanor Robson. Oxford: Oxford University Press, 2011. doi: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199557301.001.0001> .
- Rochberg, Francesca. "Science and Ancient Mesopotamia." In *The Cambridge History of Science*, edited by Alexander Jones and Liba Taub, 7-28. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Roth, Martha T. *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*. Writings from the Ancient World: Society of Biblical Literature. Vol. 6, Atlanta: Scholar Press, 1997.
- Roux, Georges. *Ancient Iraq*. Third edition ed. London: Penguin Books, 1992.
- Satiro, Ana, and Isabel Gomes de Almeida. "Oposição Ou Complementaridade? A Relação Mágico-Medicinal Entre O Āšipu E O asû." *CADMO* 31 (2022): 83-102.
- Schwemer, Daniel. "Any Evil, a Stalking Ghost, and the Bull-Headed Demon." 110, no. 2 (2020): 141-60.
- . "Magic Rituals: Conceptualization and Performance." In *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, edited by Karen Radner and Eleanor Robson, 418-42. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Scurlock, JoAnn. "Death and the Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought." In *Civilizations of the Ancient Near East*, edited by Jack M. Sasson, 1883-93. New York: Simon & Schuster Macmillan, 1995.
- . *Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia*. Leiden: Brill, 2006.
- . "Mortal and Immortal Souls, Ghosts and the (Restless) Dead in Ancient Mesopotamia." *Religion Compass* 10, no. 4 (2016): 77-82.
- . "Physician, Exorcist, Conjurer, Magician: A Tale of Two Healing Professionals." In *Mesopotamian Magic Textual, Historical, and Interpretative Perspectives: Ancient Magic and Divination I*, edited by Tzvi Abusch and Karel van der Toorn, 69-79. Groningen: STYX, 1999.

- . "Soul Emplacements in Ancient Mesopotamian Funerary Rituals." In *Ancient Magic and Divination II: Magic and Divination in the Ancient World*, edited by Leda Ciruolo and Jonathan Seidel, p. 1-6. Leiden: Brill, 2002.
- Seux, Marie Joseph. "La Création Du Monde Et De L'homme Dans La Littérature Suméro-Akkadienne." In *La Création Dans L'orient*, 41-76. Paris: Congrès de L'ACFED, 1987.
- Shaw, Ian, and Paul T. Nicholson. *British Museum Dictionary of Ancient Egypt*. London: British Museum Press, 1995.
- Simko, Krisztian. "Ancient Healthcare Fit for a King." The British Museum, <https://www.britishmuseum.org/blog/ancient-healthcare-fit-king>.
- Stol, Marten. *Psychosomatic Suffering in Ancient Mesopotamia*. Mesopotamian Magic Textual, Historical, and Interpretative Perspectives: Ancient Magic and Divination I. Edited by Tzvi Abusch and Karel van der Toorn. Groningen: STYX, 1999.
- Taylor, John H. "Tablets as Artefacts, Scribes as Artisans." In *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, 5-31: Oxford University Press, 2011.
- Taylor, Jonathan. "The Niniveh Medical Project." The British Museum, <https://oracc.museum.upenn.edu/asbp/ninmed/index.html>.
- Van der Toorn, Karel. "Family Religion in Second Millennium West Asia (Mesopotamia, Emar, Nuzi)." In *Household and Family Religion in Antiquity*, edited by John Bodel and Saul M. Olyan, p. 20-36. Malden: Blackwell Publishing, 2008.
- van der Toorn, Karel. *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia: A Comparative Study*. Studia Semitica Neerlandica. Vol. 22, Assen: Van Gorcum, 1985.
- Wiggermann, F.A.M. "Lamaštu, Daughter of Anu. A Profile." In *Birth in Babylonia and the Bible: Its Mediterranean Setting*, 217-53. Groningen: STYX, 2000.
-