

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
BACHARELADO EM HISTÓRIA DA ARTE

CAROLINE SCHMIDT PATRICIO

**Projeto Dicionário das Deusas Mesopotâmicas: da Mitologia do
Antigo Oriente Médio à formulação de material para educação**

PORTO ALEGRE
2021

CAROLINE SCHMIDT PATRICIO

Projeto Dicionário das Deusas Mesopotâmicas: da Mitologia do Antigo Oriente Médio à formulação de material para educação

Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação apresentado ao Instituto de Artes da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharela em História da Arte.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Katia Maria Paim Pozzer.

PORTO ALEGRE
2021

CAROLINE SCHMIDT PATRICIO

PROJETO DICIONÁRIO DAS DEUSAS MESOPOTÂMICAS: DA
MITOLOGIA DO ANTIGO ORIENTE MÉDIO À FORMULAÇÃO DE
MATERIAL PARA EDUCAÇÃO

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto de Artes da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como exigência parcial para o título de Bacharela em História da Arte.

DATA: _____ APROVADA () REPROVADA ()

BANCA EXAMINADORA:

Prof^ª. Dr^ª. Daniela Pinheiro Machado Kern

Prof^ª. Dr^ª. Semíramis Corsi Silva

Prof^ª. Dr^ª. Simone Dupla

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha orientadora, Katia Pozzer, por todo apoio, estímulo, carinho e construção. Agradeço também pelos bolos e chás das reuniões do grupo de pesquisa e as lembranças cheias de carinho que todas as orientandas ganhavam após a professora retornar de alguma viagem. Será sempre um exemplo de educadora para mim.

À minha família pelo amor, apoio e estímulo intelectual desde a minha infância; por toda liberdade de poder falar e sentir que minha opinião é importante; por toda paciência e confiança. Amo vocês e me sinto privilegiada de fazer parte dessa família. Especialmente ao meu irmão que foi quem me ensinou a ter mais paciência e um olhar atento à educação infantil.

À Keli Cristina Araújo pelos cuidados e ensinamentos desde pequena.

À todas amigas e amigos que fizeram parte da minha jornada, as/os que estão aqui há mais de 10 anos e as/os que chegaram há poucos anos ou meses. Especialmente à três amigas que conheci em diferentes períodos: Bárbara Villar pela construção de uma amizade que superou as diversas fases da nossa vida; Victória Melchades por todas as aventuras vividas desde nossa adolescência; Manoela Wolff por todo carinho e cuidado de uma verdadeira irmã comigo.

Ao grupo de pesquisa LEAO por toda troca intelectual.

Aos meus professores, à professora Daniela Kern pelas aulas e atividades encorajadoras; à COMGRAD, na pessoa da professora Joana Bosak, pelo suporte e amparo acadêmico para que minha formatura acontecesse ainda esse ano; ao professor Edegar Costa pelo incentivo para que eu realizasse atividades em escolas.

Agradeço aos sites Sci-hub e a Library Genesis, sem essas ferramentas meu trabalho não teria sido possível pela ausência dos livros necessários no Brasil e pelo valor de importação.

Agradeço a mim mesma por ter conseguido terminar esse trabalho e tantos outros projetos em meio ao caos.

E, por fim, mas não menos importante, agradeço às minhas gatinhas: Tieta, Mieta e Greta por tornarem os meus dias mais movimentados e felizes.

5/25/49

What is college? I can learn nothing, for that which I want to know I can accumulate, and have done so, on my own, and the rest will always be drudgery...College is safety, because it is the easy, secure thing to do...

Susan Sontag, Reborn - Journals & Notebooks

1947 - 1963

RESUMO

Esta pesquisa, que teve seu início há muito tempo, tem como objetivo o desenvolvimento de um material de pesquisa, o Dicionário das Deusas Mesopotâmicas, voltado para pesquisadores da área de Antiguidade Oriental, mais especificamente aqueles que estudam a Antiga Mesopotâmia. Também são elaboradas propostas de atividades que estimulam a utilização do dicionário como material educativo, tanto para ensino básico quanto para o superior. O trabalho de conclusão de curso funciona como um mapa que traça o início da pesquisa e a sua conclusão, ou a ausência de conclusão. Os caminhos do mapa são traçados pelos capítulos, que abordam assuntos como educação, decolonialidade, o fazer científico da História, desenvolvimento e montagem do dicionário e, claro, debates sobre gênero na Antiguidade. A metodologia de elaboração do dicionário também faz parte dos capítulos. Foram escolhidos três dicionários estrangeiros como fonte base: *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia* (2004), de Jeremy Black e Anthony Green; *A Dictionary Of Ancient Near Eastern Mythology* (1991), de Gwendolyn Leick e *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne* (2001), de Francis Joannés (et al). Em conjunto com artigos e sites de universidades, estes dicionários ajudaram na construção de uma lista de deusas e dos verbetes que deram corpo ao Dicionário das Deusas Mesopotâmicas. Ao final do trabalho é apresentado o Dicionário das Deusas Mesopotâmicas pelo direcionamento do leitor para o site desenvolvido unicamente para este projeto.

Palavras-chave: Mesopotâmia; Antigo Oriente Próximo; Gênero na Antiguidade.

ABSTRACT

My senior thesis works like a map that traces the beginning of the research and its conclusion, or the absence of it. The paths of the map are traced by the chapters, which address issues such as education, decoloniality, the scientific research on History, development and assembly of the dictionary and, of course, debates about gender in Antiquity. The dictionary development methodology is also part of the chapters. Three foreign dictionaries were chosen as main sources: *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia* (2004), de Jeremy Black e Anthony Green; *A Dictionary Of Ancient Near Eastern Mythology* (1991), de Gwendolyn Leick e *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne* (2001), de Francis Joannés (et al). Alongside with papers and universities' websites, these dictionaries helped to build a list of goddesses and the entries that embodied the Dictionary of Mesopotamian Goddesses. At the end of the work, the Dictionary of Mesopotamian Goddesses is presented to the reader, by directing them to a website developed solely for this project.

Keywords: Mesopotamia; Ancient Near East; Gender in Antiquity.

LISTA DE FIGURAS

TABELA 1 - Dicionário de Deusas Mesopotâmicas	37
FIGURA 1 - <i>QR Code</i>	120

SUMÁRIO

1	APRESENTAÇÃO DA PESQUISA	9
1.1	A PESQUISA COMO COMPARTILHAMENTO DE AFETOS E OUTRAS FORMAS DE VER O MUNDO	10
1.2	MEU PERCURSO DE PESQUISA E ENVOLVIMENTO COM O OBJETO	12
2	POR QUE <i>AINDA</i> OLHAR PARA O PASSADO?	14
3	ESTUDANDO GÊNERO NA ANTIGUIDADE ORIENTAL	20
3.1	BREVE HISTORIOGRAFIA	20
3.2	DISCUSSÃO TEÓRICA E CAMINHOS POSSÍVEIS	26
4	TRABALHANDO COM ENCICLOPÉDIAS/DICIONÁRIOS TEMÁTICOS	33
5	APRESENTAÇÃO DOS DICIONÁRIOS ANALISADOS	35
5.1	METODOLOGIA	35
5.2	POR QUE <i>ESTES</i> DICIONÁRIOS?	36
5.3	DADOS ENCONTRADOS EM CADA DICIONÁRIO	36
5.4	ANÁLISE DO MATERIAL COLETADO	108
5.4.1	Aplicabilidade do material coletado	109
5.4.1.1	A Universidade	109
5.4.1.2	A Escola	114
6	CONCLUSÃO	117
	REFERÊNCIAS	121

1 APRESENTAÇÃO DA PESQUISA

Em meio ao caos dos últimos anos no Brasil, dei meus primeiros passos como pesquisadora na área de Antiguidade Oriental, especificamente estudando gênero. Ao pensar uma pesquisa para o Trabalho de Conclusão do Bacharelado em História da Arte, eu tinha uma coisa em mente: entregar um material para a sociedade que não se resumisse em 100 páginas que ficariam em um acervo digital cujo acesso é restrito a pessoas da mesma área de estudo.

Havia um claro desafio: como tornar acessível e interessante uma área que tem pouca visibilidade no Brasil? Optei por atuar em duas frentes: desenvolver um TCC que traçasse a construção da minha pesquisa, do meu pensamento, e de como cheguei à ideia de fazer um material didático; e, ao mesmo tempo, utilizar esse material aqui construído de forma direta, aplicando-o em turmas de História e Filosofia por meio de propostas educativas elaboradas por mim.

Enquanto organizava os verbetes que compõem o dicionário, percebi que a tarefa de tradução dentro da área de gênero voltada para o Antigo Oriente Próximo é urgente. Busquei traduzir trechos de textos e identificar seus títulos para mapear possíveis fontes de pesquisa. Por falta de tempo, não foi possível um trabalho maior de tradução, porém, pretendo desenvolvê-lo assim que possível.

Uma exigência feita por mim mesma, foi a criação de um site para hospedar o dicionário, as fontes e o intuito do projeto. Também hospedei neste site possíveis roteiros de atividades escolares para professores de História.

A estrutura dos capítulos do TCC foi montada para guiar o leitor pela pequena viagem/aventura que foi percorrida por mim desde minhas primeiras experiências científicas, ainda criança – enquanto observava mapas e cuidava de formigas e outros insetos – até este trabalho, que não é fim nem começo, mas sim a continuação de uma vida enquanto mulher cientista, feminista e socialista, na eterna luta pela democratização do conhecimento.

Gostaria de salientar um último ponto que diz respeito à escrita acadêmica: será perceptível durante a leitura a mudança de pessoa, às vezes na primeira do singular, outras na terceira do plural e outras na voz passiva. Isso não é falta de destreza acadêmica e não demonstra incompatibilidade com o fazer científico. Muito pelo contrário: o escrever também faz parte do fazer científico e, por isso, não cabe em “normas” ou “contratos sociais” acadêmicos brasileiros. A alternância de pessoas não interfere em nada na leitura do texto e ainda complementa o desenvolvimento da pesquisa, dando liberdade ao pesquisador de expor seu texto de forma autêntica.

1.1. A PESQUISA COMO COMPARTILHAMENTO DE AFETOS E OUTRAS FORMAS DE VER O MUNDO

Desde muito cedo, o incentivo ao estudo apareceu para mim como um meio de expressão por meio de atividades lúdicas. Além das aulas na escola, quando criança, meu pai e minha mãe incentivaram-me a usar meu tempo livre para diferentes práticas: esportivas, aulas de música e, claro, as aulas particulares que utilizavam jogos educativos para complementar minha educação. Ou seja, desde criança percebi que existia um espaço no qual a minha opinião era válida e que existiam diferentes formas de expressar diferentes conhecimentos. Ser ouvida, falar e ouvir me fez perceber que o aprender é sempre uma troca entre duas ou mais pessoas em que todas são ao mesmo tempo professores e alunos – o que nem sempre é fácil de executar, principalmente dentro de uma sala de aula. Afinal, para falar é preciso se sentir suficientemente confortável e para ouvir é preciso se despir de certos preconceitos. Se queremos que ocorra o aprendizado, devemos fazer o constante exercício de driblar os mecanismos de poder, assim, o professor precisa se despir da autoridade acadêmica e mostrar sua vulnerabilidade.

No texto “O Espectador Emancipado”, Jacques Rancière coloca muito bem como o mestre pode agarrar-se à *ignorância* como estratégia de uma aprendizagem menos bruta, mais libertária:

O mestre ignorante [...] é assim chamado não porque nada saiba, mas porque abdicou do “saber da ignorância” e assim dissociou sua qualidade de mestre de seu saber. Ele não ensina *seu* saber aos alunos, mas ordena-lhes que se aventurem na floresta das coisas e dos signos, que digam o que viram e o que pensam do que viram, que o comprovem e o façam comprovar. O que ele ignora não é a desigualdade das inteligências. Toda distância é uma distância factual, e cada ato intelectual é um caminho traçado entre uma ignorância e um saber, um caminho que abole incessantemente, com suas fronteiras, a fixidez e a hierarquia das posições. (RANCIÈRE, 2017, p. 15-16)

Esta ideia sobre aprendizado trazida por Rancière por meio do *mestre ignorante* não é nova e o cerne deste pensamento é compartilhado por vários outros professores/pesquisadores.

No final da graduação, comecei a questionar as metodologias que eram aplicadas nas salas de aulas da universidade, o que me fez chegar ao livro “Ensinando a transgredir – A educação como prática da liberdade” da professora bell hooks. Tal livro é muito lido por alunos, mas deveria ser uma leitura fundamental para professores universitários – antes, eu diria “professores que desejam se atualizar”. Não acho, no entanto, que seja mais apenas um “desejo” de atualização, mas uma obrigação ética e moral com as políticas antirracistas, decoloniais e feministas – pois é quase um manual para uma sala de aula mais democrática e comprometida com a sociedade.

bell hooks apresentou-me o pensamento de outro educador, com o qual me identifiquei muito, Paulo Freire. Apesar de conhecer a importância do seu trabalho, nunca havia lido nada do professor. Dentro do próprio livro de bell hooks, há uma parte em que ela evidencia o caráter do *mestre ignorante* presente em Freire, ou seja, como ele, enquanto um intelectual privilegiado se coloca em relação à partilha do conhecimento (hooks, 2019). Para isso, a autora traz um trecho de “Cartas à Guiné-Bissau: registros de uma experiência em processo” de Freire.

Somente numa tal prática, em que os que ajudam e os que são ajudados se ajudam simultaneamente, é que o ato de ajudar não se distorce em dominação do que ajuda sobre quem é ajudado. (FREIRE *apud* hooks, 2019, p. 76)

Percebemos que o ato de ensinar requer o máximo de alteridade possível, bem como o ato de pesquisar. Faço essa comparação pois, para mim, o percurso de pesquisa é anterior à escolha de um “objeto” de pesquisa. A pesquisa começa já no processo de aprendizagem dentro da sala de aula, quando o aluno se empodera e constrói sua identidade ao ponto de conseguir olhar para algum assunto e elegê-lo como alvo de interesse. Mas, como estamos diante de duas coisas que estão implicadas, a maturidade para a pesquisa só se dá na liberdade da aprendizagem, que sempre parte da vulnerabilidade do professor em confiar nos seus alunos a ponto de deixá-los se expressarem sem ter medo de perder o controle da sala de aula.

Tive muita sorte de ter encontrado uma orientadora que vê na pesquisa um compromisso com a transformação do mundo e que sempre utilizou nossos espaços de grupo de pesquisa como *compartilhamento de afetos*. Compartilhar afetos por meio da pesquisa aparece quando você permite que o aluno se envolva com o assunto e estude um assunto que o envolva. A pesquisa é ao mesmo tempo a partilha e a identificação. Sem a identificação é quase impossível que a vontade de partilhar apareça. E sem a partilha, a pesquisa se torna um objeto inútil e sem função alguma, já que a ciência se faz em comunidade e é difundida por meio de encontros destinados a especialistas e curiosos.

Cada parte do meu trabalho é pensado em termos de comunicação não só da pesquisa, mas sobre o que significa pesquisar e por que devemos insistir nos nossos assuntos – mesmo que estes sejam muitas vezes escanteados ou apagados por serem assumidos como insignificantes ou ultrapassados para uma parte das pessoas. Convido vocês a imergir num percurso cuja argumentação é feita em camadas: primeiro, compartilho meus pensamentos íntimos e meus motivos de estar pesquisando tal “objeto”, não de uma maneira egoísta, mas coletiva sobre o pesquisar. Em uma segunda etapa, apresento uma defesa da minha área de pesquisa para então traçar uma linha historiográfica e dos rumos possíveis da área. Por fim, adentro nos rumos da pesquisa sempre buscando explicar e justificar minha escolha de maneira

didática. Acredito que por meio destes passos – seguindo a minha premissa de compartilhamento e identificação – consigo uma troca de conhecimento com o leitor a partir de uma intimidade e um entendimento comigo. Uma espécie de identificação com o locutor (eu) através da criação de um laço afetivo da *partilha*, que acredito ser a chave para comunicar de forma mais efetiva o que se pretende.

1.2 MEU PERCURSO DE PESQUISA E ENVOLVIMENTO COM O OBJETO

Nem tudo é tão por acaso quanto se pensa. Perto do final do curso, comecei a repensar minhas escolhas e tentar entender o que me levou ao meu “objeto” de pesquisa. Objeto entre aspas pois discordo deste termo. Eu não pesquiso uma massa amorfa e cinzenta que vai ganhando forma conforme minhas palavras vão formando frases e a explicando. Pesquiso uma história e cultura que estão sempre em constante interação dialética comigo e com quem compartilho meus pensamentos. Não é algo que só estava lá esperando ser historicizada e catalogada pelo nosso fazer científico Ocidental. Na verdade, tudo já existia e existe, meu papel é apenas tornar esses eventos passíveis de diversas análises utilizando meu pensamento crítico. Meu “objeto” não é um “objeto”, é um evento real e complexo que passa pelo processo de decodificação e adaptação por meio das ferramentas por mim escolhidas para o decifrar. Assim, todo pesquisador é um pouco tradutor, um tradutor de ideias. Retomando agora o tom do início do parágrafo, precisei olhar para dentro de mim mesma para compreender os motivos de estudar o que eu estudo – o que, para mim, é muito caro.

Imaginei que repensar o caminho entre a minha entrada na universidade e o sétimo semestre seria suficiente. Porém, durante uma conversa com um amigo, lembrei-me de um objeto de afeto que hoje só existe na minha memória. Por volta dos meus quatro anos, meus pais me deram de presente um Atlas enorme, as folhas eram quase do meu tamanho. Lembro que era muito colorido e a ilustração era simplificada, não buscava ser fidedigno ao real, mas tornar familiar, para crianças, as principais características de cada lugar. Outra coisa bastante importante eram as informações que o Atlas trazia. Apesar de não lembrar de todas, posso citar algumas: clima, vegetação, PIB, principais matérias de exportação e importação. Tudo isso ilustrado e utilizando uma linguagem visual que me prendia por horas observando aquele material.

A página que mais me chamava a atenção era o lado Oriental, especialmente o Egito. Não por acaso. Uma das minhas tias, irmã mais jovem da minha mãe, ensinava-me constantemente coisas sobre o Egito. Por causa dela, acabei decorando (e explorando no meu

Atlas) não apenas o Egito, mas outros países da África e da Ásia. Meus pais contam que eu sabia na ponta da língua as capitais dos países localizados no que chamamos de lado “Oriental”.

Graças à minha tia e ao Atlas, meu sonho era ser arqueóloga. Não, eu não confundia arqueologia e paleontologia, eu realmente queria estudar as civilizações antigas e entender sua língua. O passado sempre me encantou pela sua forte presença no presente. Se eu tinha contato com todas essas informações sobre a história egípcia era porque, de certa forma, aquela sociedade produziu material para perpetuar sua existência. Sem dúvida alguma, a própria situação de miscigenação da minha família me puxava para um passado ancestral por meio dos conhecimentos espirituais da minha avó benzedeira. Ou seja, para entender minha avó e seu dom, eu também precisava olhar para o passado.

Por muito tempo, acabei ignorando essa informação (assim como ignorei outras) e seu caráter decisivo para me tornar uma pesquisadora que lida com a Antiguidade Oriental. Agora, vários eventos da minha vida se conectam, é como se eu estivesse decodificando minha vida e tornando-me consciente da minha própria trajetória: além das descendências que ficam mais visíveis pelo meu sobrenome, parte da minha família por parte de pai ainda vive na Turquia; dos sete aos dezesseis, fiz *raqş sharqī* (dança do ventre); convivi indo à casa de amigos árabes dos meus pais, entre outras coisas.

Porém, tudo isso foi se perdendo com o tempo. Eram linhas com pontas soltas que, até o começo deste ano, não faziam nenhum sentido para mim, eram apenas eventos aleatórios da minha história. Durante o vestibular, voltei-me muito para a cultura brasileira, principalmente por causa da prova de literatura e acabei deixando de lado essa curiosidade e desejo por culturas orientais. Por acaso, em uma noite, estava com dificuldade para dormir e acabei procurando algo para assistir. Encontrei um filme chamado *Jodaeiye Nader az Simin* (2011), A Separação, em português. Dirigido por Asghar Farhadi, o filme iraniano narra a história de separação entre um casal progressista, o que ajuda bastante a eliminar essa ideia de que todo persa – muitas vezes confundido com árabe – é um muçulmano radical. Esse foi o começo da minha decisão de aprofundar meus estudos em duas áreas: Oriente e cinema. A especificidade quanto à Antiguidade veio na esteira da minha curiosidade pelo passado, talvez pela minha metodologia, enquanto aprendiz da vida, de dar sentido à minha existência.

Para mim, este é o começo da minha pesquisa. Foram estes anos, principalmente os iniciais, que definiram muitas escolhas que seriam feitas no futuro. Acho importante, mas não fundamental, trazer esta minha perspectiva pois também serve como justificativa para estudar o que eu estudo: ser fiel a mim mesma e à minha trajetória e reforçar como uma educação mais libertadora e que instigue o pensamento crítico ainda na primeira infância pode moldar a vida

de uma criança. Assim, aproveito para seguir a narrativa e entrar em outra discussão que para mim, enquanto uma jovem pesquisadora que almeja a vida docente, também é muito cara: *por que ainda olhar para o passado?*

2 POR QUE AINDA OLHAR PARA O PASSADO?

Embora em Porto Alegre haja uma escassez de mercado de trabalho na área das artes que obriga jovens ainda na graduação a pensarem de forma egoísta e imponha uma dinâmica completamente neoliberal, eu vejo a graduação como a primeira etapa da minha trajetória acadêmica. Por isso mesmo nunca senti obrigação alguma em corresponder às expectativas que não fossem as minhas, tampouco em seguir uma linha de pesquisa em assuntos contemporâneos em nome da visibilidade ou de dinheiro. Para mim, a graduação é uma experiência (bastante traumatizante, diga-se) e o Trabalho de Conclusão de Curso um exercício de liberdade e responsabilidade que não envolve apenas seguir protocolos, mas proporcionar novos questionamentos e pesquisas em diferentes áreas. Na verdade, surpreende-me muito as dificuldades que encontrei ao longo destes quase quatro anos com meus interesses de pesquisa vindo de um espaço que deveria ser liberal, no melhor sentido da palavra, e proporcionar a diversidade. Ainda que nesta caminhada não tenham sido poucos os momentos que pensei em desistir, principalmente quando um professor sugeriu que eu deveria ir “fazer cinema” já que tinha tanto interesse na área, ou quando via certas coisas antiéticas, racistas, machistas e classistas acontecendo num local público, repitia as palavras de Paulo Freire “Ser capaz de recomeçar sempre, de fazer, de reconstruir, de não se entregar, de recusar burocratizar-se mentalmente, de entender e de viver a vida como processo, como vir a ser...” (FREIRE *apud* HOOKS, 2017, p. 5).

Uma pergunta que me fiz e faço quase todos os dias para que a resposta vire o motor do meu desejo de pesquisar é “por que ainda olhar para o passado?”. Neste capítulo, apresentarei as respostas que construí em conjunto com todas as bibliografias que li e pessoas com quem conversei ao longo da jornada acadêmica.

Quanto mais vejo que para algumas pessoas a pesquisa em Antiguidade parece esgotada, mais percebo um pensamento extremamente ocidental, positivista e engessado sobre o que é lidar com sociedades antigas. Sempre me pareceu bastante óbvio que olhar para o passado era observar a nossa própria constituição enquanto sociedade, observar as nossas diferenças culturais e, inclusive, questionarmos quando e por que o nosso mundo decidiu que a cultura dominante seria a Ocidental; quando os primeiros vestígios de uma suposta superioridade

começaram a aparecer nos discursos dos historiadores; quando decidimos que Hipócrates seria o “pai” da medicina – mesmo quando tais práticas já eram realizadas pelos egípcios.

Os críticos à área de Antiguidade Oriental normalmente argumentam que o “objeto” de pesquisa está muito distante (em tempo e espaço) e que existem outros assuntos mais próximos que precisam de um olhar atencioso. Começando pela observação final, não se pode pensar que o pesquisar é uma mera burocratização e que o pesquisador escolherá seu tema baseando-se em logística. Tal pensamento vai completamente contra o que eu acredito. Não se escolhe um tema de pesquisa como se escolhe um atalho mais curto para chegar ao destino. A escolha da temática de pesquisa é um trajeto completamente pessoal e deve ser respeitado e encorajado, não desencorajado. Sobre o tempo e o espaço, pergunto-me o quão distante de fato estamos nós daquelas civilizações antigas. Não temos nada ainda para aprender sobre os processos econômicos, sociais e culturais de sociedades que tanto deixaram como legado? E a distância física realmente se torna um grande problema ou estamos todos tendo que lidar agora por causa da pandemia do Coronavírus com esta nova realidade? Na verdade, a tecnologia não surge justamente para diminuir as distâncias? Não existem inúmeros projetos de catalogação de acervos antigos? E, por último, durante a graduação não passamos boa parte do tempo vendo imagens pouco reais de quadros que estão em museus europeus? Parece-me que os argumentos contrários aos estudos de civilizações antigas e distantes são frágeis e arbitrários, baseados em preferências e interesses pessoais.

Por uma perspectiva sistêmica, o pensamento científico Ocidental construído em bases metafísicas kantianas torna mais difícil ainda as pesquisas em História Antiga. Ora, se a base do nosso fazer científico é a limitação do nosso espírito em acessar o real, “a coisa em si”, é claro que se cria um preconceito com ciências que exigem os sentidos (a intuição) para se desenvolverem. Como olhar para o passado, algo distante de inacessível verdade pelo conhecimento lógico, então?

Pereira (2020), nos apresenta a alternativa da metafísica de Bergson para quem “o real somente é impenetrável por uma operação da inteligência, que freia o movimento e estabelece limites e pontos de parada.” (PEREIRA, 2020, p. 53). Assim, Bergson pensa o real como imanência. Portanto,

[...] se considerarmos o passado não como o outro estranho e impenetrável ao discurso histórico, mas como uma imanência que não se reduz à narrativa, nem se distancia dela, sendo o narrado simplesmente o expresso que atualiza o passado, podemos supor que tanto a narrativa produzida é uma obra de arte do sentido como o passado é elemento da duração da experiência histórica. Portanto, pensar historicamente não pode ser obra somente de um discurso que representa, mas de uma experiência que dura, uma intuição que acessa o em si do passado. (ibid., p. 54)

Aqui entra o papel da intuição, reduzida por Kant ao sensível. A intuição e a inteligência agem de forma diferente e complementar: se a inteligência permite o acesso ao real, é a intuição que permite a compreensão deste. A imaginação também tem papel fundamental no fazer científico da história: ela permite o abandono da representação e deixa aberto o acesso ao passado (ibid.).

A operação de contar o passado não é uma mera tentativa de aproximação ingênua a uma época perdida e escapável, nem uma busca pela identificação entre o dado empírico e o discurso produzido sobre ele. Os tropos funcionam como estruturas que prefiguram o enredo produzido. A imaginação histórica consiste na operação poética que produz sentido sobre o passado, sendo o sentido o objeto mesmo da imaginação histórica. (ibid., p. 56)

Podemos aprender, deste modo, que o primeiro passo para entender a importância de olhar para o passado é abandonar velhos hábitos limitantes do pensamento “racional” Ocidental. Despir-nos do olhar Ocidental além de fundamental para a prática da História Antiga enquanto ciência, é extremamente necessário para quem estuda Antigo Oriente Médio.

Sobre o estudo do Antigo Oriente: há ainda um ponto que parece ficar esquecido por muitas pessoas: estudar culturas orientais é lidar intimamente com teoria e prática decolonial, o tempo inteiro. Não podemos pensar que uma pesquisa cuja localização se dá para além da América Latina é, necessariamente, uma pesquisa que se passa em territórios que nada nos diz respeito. Afinal, o Oriente Médio sofre interferências e tem sua soberania posta em dúvida tanto quanto muitos países da América Latina. Os estereótipos criados para dar corpo a narrativas racistas também atravessam as vivências de imigrantes advindos de terras orientais cujas vestimentas se diferenciam das Ocidentais. Não podemos esquecer, claro, da grande contribuição da visão Orientalista de estudiosos europeus para a estigmatização do Oriente Médio muito debatida por um dos grandes nomes do pós-colonialismo, o pesquisador palestino Edward Said. Então, estudar Oriente Médio, definitivamente, não é uma pesquisa internacional que se dá no mesmo campo de pesquisas internacionais europeias ou estadunidenses.

Entrando especificamente no campo da História Antiga, interessa-me aqui trazer um contraponto à maneira de ensinar Antiguidade que começa na Mesopotâmia e faz seu caminho até Alexandria. Tal forma de apresentar o começo da história das culturas serve somente para narrar a História da Cultura Ocidental, ou seja, parece que toda a narrativa serve para um único fim: chegar às potências colonizadoras europeias. À esta prática damos o nome de “colonialismo epistemológico” (LANDER *apud* ZAPATA, 2020, p. 197)¹ e, segundo Zapata, ela nos leva a considerar experiências - passadas e presentes - conectadas pura e exclusivamente

¹ Todas as traduções de obras em língua estrangeira foram feitas de forma livre pela autora.

às do Ocidente (ibidem). Se muitos acreditam que a democracia grega era um traço de racionalidade do ser humano e legam ao Oriente um saber meramente místico, como querem se afirmar decoloniais? A forma evolucionista de ver a história é uma tendência ocidental e colonial que serve unicamente para afirmar o homem branco, letrado e “racional” como um ser mais “evoluído”.

Além disso, uma vez que o evolucionismo traduz a noção da unidade da raça humana em uma única linha do tempo de desenvolvimento histórico inevitável, as diferenças sociopolíticas e culturais são necessariamente concebidas como diferenças evolutivas, portanto, a diversidade de modos de vida que não se ajustavam com o conceito etnocêntrico e ocidental de civilização são consideradas basicamente uma expressão do atraso das sociedades. (ibidem)

Precisamos entender que a realidade Ocidental não é a única. Atualmente, arranha-céus, postes de luz, monumentos, poluição, povoamento maciço das capitais e a própria distração tecnológica nos impedem de ver a imensidão da área geográfica à nossa volta. O desenvolvimento dos automóveis e do avião tornaram nossas fronteiras menores e tudo parece mais perto e até mesmo mais visualmente parecido. Enquanto os povos greco-romanos construíam suas cidades, paralelamente, outros povos, cada qual em sua região, fizeram verdadeiros impérios e desenvolveram sua cultura tão complexa quanto aqueles outros. O cuneiforme disputa com os hieróglifos egípcios o lugar do primeiro sistema de escrita mais antigo do mundo. Um escrito de 296 AEC, achado na China, conta sobre a dinastia Xia (2070–1600 AEC), que teria sido a primeira dinastia chinesa. Por volta de 2000 AEC, os moradores do Saara – homens e mulheres negros – se deslocavam para os prados e desenvolviam sua agricultura.

Na América Latina, os Maias levantaram construções arquitetônicas que até hoje geram inveja de parte dos povos europeus – que preferem acreditar que extraterrestres desceram na Terra e fizeram as pirâmides Maias ao invés de dar o mérito aos seus vizinhos do Sul global. Existe esta descrença do Ocidente com os feitos de outras culturas que une o Oriente e o Sul político e econômico do planeta e os coloca à margem da Cultura como “exóticos”. Somente um olhar atento de um pesquisador sobre o passado pode concluir tais questões sem cair no erro de achar que existem sociedades que “ficaram atrofiadas” e que o *modus operandi* Ocidental é a última etapa da evolução social.

O estudo das sociedades antigas permite o exercício da *alteridade*, termo usado nos estudos antropológicos. Não podemos negar que há uma intersecção entre o trabalho do antropólogo e do pesquisador de História Antiga, pois este também lida com sociedades que estão tão distantes do seu imaginário passando por processos similares aos de estudos etnográficos realizados por aqueles. Tal exercício de *alteridade* é o que nos leva a um

pensamento de *raíz* bastante decolonial de que “as sociedades antigas devem ser concebidas e reconhecidas como "outras" culturas: nem melhores nem piores; nem primitivo nem arcaico; nem mais nem menos civilizado, simplesmente, 'diferentes'" (FLAMMINI *apud* ZAPATA, 2020, p. 205).

O exercício de uma legítima alteridade também é o que freia, por exemplo, a maneira de olhar para produtos de civilizações antigas como “artefatos”. Isto, além de remeter ao mero colecionismo arqueológico (que por sinal é a terceira forma de enriquecimento ilícito² mais praticada no mundo), também é uma forma reducionista de enxergar objetos culturais não como produtos de especificidades de seus produtores, mas como relíquias imóveis que servem apenas como objetos de fetiche e distinção social. Para estudar História Antiga, eu diria que não podemos ser inocentes a ponto de levar todo e qualquer registro construído no passado como uma fonte que traduz fielmente a realidade. O registro histórico e/ou arqueológico é a fonte que utilizamos como meio para fazer sentido do passado. É preciso ter ciência que estamos lidando com produtos ideológicos. Os povos antigos não estão livres de ideologias. Este pensamento parte de uma pureza, *a priori*, completamente irreal. Todas as representações, sejam do presente ou do passado, são condicionadas por especificidades históricas e ideológicas de seus produtores.

Ainda sobre os materiais deixados por estas sociedades, há um péssimo hábito de lidar com estes como imutáveis sem uma análise de seus pormenores. Um exemplo didático: um selo-cilindro que representa uma divindade de uma certa cultura mesopotâmica achado fora da cidade reconhecida por cultuá-la, abre espaço para um leque de possíveis interpretações que acarretam em uma discussão sobre a dinâmica política e social inerente a esta troca cultural de uma cidade com a outra. Não estamos tratando de uma sociedade que lida de uma forma pré-estabelecida com os acontecimentos: estamos lidando com uma sociedade real, que resolvia suas questões de forma tão orgânica quanto qualquer outra sociedade existente. Como coloca Zapata “Não se trata simplesmente de um conjunto cristalizado e uniforme de objetos, ideias, representações e formas de ação que são transmitidas de geração em geração, mas da maneira própria como uma determinada sociedade deve responder intelectualmente a qualquer circunstância” (ZAPATA, p. 203, 2020). Entender e respeitar os processos das sociedades do

² “(...) na medida em que ainda hoje o mercado negro (sic) de objetos arqueológicos é o terceiro em volume de negócios – depois do tráfico de armas e drogas – produz o enriquecimento ilícito de muitos comerciantes e grande parte dos materiais por eles traficados se destina ao turismo, a as leiloeiras de “antiguidades” e em particular a colecionadores privados, para os quais, para além de um bom investimento, é uma marca de distinção recolher e expor os objetos saqueados; enquanto para outras pessoas tais bens constituem uma ofensa ou um grave perigo para certas crenças, na medida em que representam um conjunto de ideias que entram em tensão com uma ideologia considerada única e válida.” (ZAPATA, 2020, p. 210)

O Oriente Médio antigas fora de uma escala de progresso do pensamento europeu exotificante é o que nos permite adentrar dentro de pesquisas sérias que tratem da multiplicidade de elementos que caracterizam tais sociedades como únicas.

Pesquisar Antiguidade Oriental e Oriente Médio em toda sua ampla gama de especificidades e assuntos é assumir um compromisso com a decolonialidade que não permita, de forma alguma, enxergar sociedades diferentes como menos evoluídas. Aceitar narrativas que criam passados riquíssimos e belíssimo para sociedades do Oriente serve unicamente para compará-las com as sociedades atuais, e por meio de uma série de preconceitos calcados no colonialismo e no cristianismo europeu concluir, por exemplo, que o Islamismo é algo ultrapassado e que seus seguidores não se atualizaram conforme os ocidentais gostariam.

O estudo da Antiguidade Oriental que se baseia no respeito e na prática decolonial se faz importante para o exercício de lidar com as diferentes formas de existir,

[...] para interrogar o mundo em que vivemos e contrapor uma perspectiva hermenêutica intercultural a qualquer forma de neutralização e desqualificação dirigida a qualquer forma alternativa de conceber a existência humana. Nessa perspectiva, sugerimos que estudar a história das antigas culturas do Oriente Próximo tem o potencial de nos tornar menos dogmáticos e mais reflexivos sobre a realidade que nos cerca, capazes de suspeitar da suposta racionalidade de tantos chavões, de combater a falsidades involuntárias ou deliberadas sobre a suposta inevitabilidade de uma sociedade fundada em princípios neoliberais (como individualismo, competição e acumulação) e questionar as diferentes práticas que ameaçam reduzir-nos a mais uma peça na engrenagem do sistema. (ZAPATA, 2020, p. 212-213)

Por fim, gostaria de acrescentar aqui um pequeno parágrafo sobre *o que é a História da Arte?* História da Arte é a História das Imagens Pictóricas? Para mim, não. Porém, não entendo a tamanha aversão a trabalhos teóricos dentro do campo de História da Arte que não estão interessados em discutir apenas imagens pictóricas. Este amplo campo que forma os estudos de artes deveria dar conta de muitas coisas para além das imagens pictóricas ou abordagens contemporâneas ou modernas de espaços de arte(s). Muitas áreas de estudo precisam de bases teóricas de onde partir, de livros que sejam referências que levam a questões básicas sobre suas áreas de interesse. Por isso, meu Trabalho de Conclusão de Curso se encontra neste meio, entre a produção de um material para a utilização de pesquisa em História da Arte, que não deve se limitar ao visual pictórico, e a teorização das imagens encontradas por meio de um verbete que traga informações fundamentais sobre as figuras retratadas ali. Aceitar que algumas pessoas queiram se comprometer com estudos teóricos que podem não ser orientados por imagens, mas que ainda se encontram dentro do campo de História da Arte, por: a) servir a possíveis pesquisas do campo; b) teorizar a partir de uma perspectiva cujo fim é servir à História da Arte; c) criar

um material básico de orientação que ainda não existe no campo; d) tensionar o que pode ou não ser História da Arte.

3 ESTUDANDO GÊNERO E SUAS NA ANTIGUIDADE ORIENTAL

3.1 BREVE HISTORIOGRAFIA

Podemos pensar, pela data, que a primeira publicação que retrata o campo do estudo sobre mulheres na Antiguidade acontece dentro da Primeira Onda dos Estudos Feministas (anos 1960)³. A contribuição de Jean Bottero para a obra *Histoire mondiale de la femme* (1965) é localizada, até então, como o primeiro escrito sobre o papel das mulheres na Mesopotâmia. Porém, é a partir do final dos anos 1970 e começo dos anos 1980, em conjunto com a Segunda Onda dos Estudos Feministas - esta que teve como principal contribuição a noção de papéis de gênero como uma construção social imposta ao sexo biológico (BAHRANI, 2001) – que começam a aparecer mais trabalhos abordando a temática da condição da mulher nas sociedades orientais antigas. É importante frisar que, no começo dos estudos, temos ainda uma visão muito masculina e Ocidental na área de estudo. Muito da teoria francesa e estadunidense foi utilizado por pesquisadores e, por se tratar de uma visão muitas vezes carregada de preconceitos reproduzidos por orientalistas do passado, erros foram cometidos. Por exemplo, criou-se uma teoria estática dos povos do Oriente Médio, como se a sociedade sempre tivesse sido aos moldes islâmicos. Sobre isto, alerta Josué J. Justel:

Às vezes, os pesquisadores, especialmente nas primeiras eras orientalistas, tomaram essa circunstância como um indicador de que em áreas sob influência semítica - como o antigo Oriente Próximo geralmente tem sido - as mulheres nunca desfrutaram da liberdade [...] Da mesma forma, sabemos que o uso do véu entre as mulheres do Antigo Oriente Próximo não tinha o mesmo significado que no mundo árabe atual: entre as primeiras era um sinal de distinção social, beleza ou castidade. (JUSTEL, 2011, p. 381)

Enquanto pesquisadores, precisamos estar sempre atentos, ainda hoje, para não reproduzirmos pensamentos retrógrados e visões já ultrapassadas no campo de pesquisa. Além

³ Segui aqui a classificação das Ondas dos Estudos Feministas dada por Zainab Bahrani, em seu livro *Women of Babylon* (2001). Ver referências bibliográficas.

deste erro de uma extrapolação de interpretação, outro equívoco que contaminou parte do campo desta Segunda Onda dentro dos estudos da Antiguidade foi a busca por uma sociedade Matriarcal, como se isso fosse provar a não-natureza da dominação masculina. Cultos a divindades femininas e às essências de uma feminilidade começaram a aparecer em movimentos fora da academia, o que aumentou a curiosidade sobre a Antiguidade Oriental (BAHRANI, 2001). Porém, tal busca por uma sociedade matriarcal não apenas não apresenta bons frutos como também não é uma forma feminista ou progressista (BAHRANI, 2001), é apenas seguir os passos de uma dominação masculina e buscar uma dominação feminina como traço da história.

Entre encontros dos anos 1980, temos *La femme dans le sociétés antiques* (1980 e 1981) em Strasbourg e o *XXXiiiie Rencontre Assyriologique Internationale* que aconteceu em Paris no ano de 1986 com o título *La Femme dans le Proche-Orient antique: XXXiiiie Rencontre Assyriologique Internationale*. Segundo a pesquisadora Joan Goodnick Westenholz coloca na sua revisão intitulada *Towards a New Conceptualization of the Female Role in Mesopotamian Society* e publicada no *Journal of the American Oriental Society*, em 1990, a temática do encontro foi escolhida, como consta no prefácio dos anais, por duas razões, diz P. Garelli: “(a) estava de acordo com o ambiente parisiense e (b) era um tópico para o qual filólogos e arqueólogos poderiam contribuir igualmente.” (GARELLI *apud* WESTENHOLZ, 1990, p. 510). Em 1987, acontece o *Women’s Earliest Records* na *Brown University*, “Para este evento se reunieron algunos de los principales especialistas que habían trabajado el tema de la mujer en cada época concreta del Próximo Oriente Antiguo” (JUSTEL, 2011, p. 333).

Ainda nos anos 1980, foram lançadas publicações importantíssimas feitas por pesquisadoras alinhadas com novas formas de entender o passado. Entre os principais escritos deste período encontramos *Frauen in altsumerischer Zeit* de Julia Asher-Grève. Apesar da obra ter sido lançada em 1985, Asher-Grève a escreveu entre 1976 e 1979. No livro, a pesquisadora tem como objetivo identificar o papel social das mulheres dentro da sociedade Suméria, utilizando-se de imagens e textos produzidos lá. Não foi sem críticas que Asher-Grève publicou seu livro. Porém, também foi uma obra muito celebrada e considerada como uma pioneira na abordagem no campo de estudos de gênero na Antiguidade Oriental. Atualmente, Asher-Grève continua produzindo textos importantes e sendo uma referência dentro da área de estudos. Em 2013, ela e a já citada Joan Goodnick Westenholz publicaram o livro *Goddesses in Context: On Divine Relationships and Gender in Mesopotamian Textual and Visual Sources*, o qual analisa questões referentes às deusas mesopotâmicas – obra muito importante para o desenvolvimento do meu trabalho.

No ano de 1987, outro grande nome para a área de gênero em Antiguidade Oriental, Irene J. Winter, publicava *Women In Public: The Disk of Enheduanna, The Beginning Of The Office Of En-priestess And The Weight Of Visual*, um estudo sobre a sacerdotisa Enheduanna e a importância do seu papel. Winter começa seu artigo fazendo uma reflexão sobre a imagem construída da mulher dentro da cultura mesopotâmica:

As mulheres são favoravelmente consideradas quando aconselham, nutrem e incentivam homens em suas lutas por sucesso e realização. Particularmente valorizada é a relação mãe-filho e as situações em que as mulheres agem para manter as normas da sociedade por meio de rituais ou de ações socialmente integradoras. (WINTER, 1987, p.189).

As exceções a estes papéis ocorrem, argumenta a autora, “(...) nas representações de divindades femininas (...) e de mulheres de elite em papéis públicos socialmente sancionados” (WINTER, 1987, p. 189). Winter possui contribuições importantes sobre as mulheres da realeza mesopotâmica e suas funções na esfera pública.

Como podemos perceber, os anos 1980 foram de suma importância para o desenvolvimento de pesquisas com um olhar mais crítico e que arriscasse mais ao sair da zona de conforto. Faz sentido se repararmos as outras áreas de estudos. Estamos dentro da Terceira Onda dos Estudos Feministas, que está localizada do final dos anos 1980 em diante. Porém, não podemos esquecer que há teóricas que podem ser classificadas nesta Terceira Onda por sua metodologia, mesmo tendo escrito ainda nos anos 1970, como é o caso de Gayatri Spivak. A partir deste comentário, podemos então, assumir que a diferença entre estas três ondas teóricas não é apenas uma progressão cronológica, mas uma questão de escolha metodológica (BAHRANI, 2001). Esta Terceira Onda dos Estudos Feministas trouxe a visão daquele que sempre foi considerado o *outro* na História. Mas não um *outro* apenas fazendo uma leitura de gênero. Para estas teóricas feministas, a construção do gênero estava intrinsecamente ligada à classe, raça e outras possíveis especificidades, indo na contramão de qualquer tentativa de estabelecer um método rígido de análise. Ou seja, existia um compromisso com uma leitura pós-colonial que rejeitava modelos binários e euro-estadunidense-centrados.

Na questão do conceito de gênero, temos uma mudança em relação à Segunda Onda. Na Segunda Onda, o gênero estava na categoria do social, daquilo que foi construído, o sexo biológico ocupava o espaço do natural, aquilo que é dado como uma verdade pela natureza. Existia uma relação de oposição binária entre gênero/sexo cultura/natureza. Na Terceira Onda, por outro lado, as teóricas argumentavam que “(...) na verdade, não há distinção a ser feita entre gênero socialmente construído e sexo biológico, uma vez que a morfologia da distinção sexual é em si mesma uma construção social” (BAHRANI, 2001, p. 20). Como exemplo de obra deste

período que influenciou a visão de todas as áreas que lidam com gênero, inclusive as pesquisadoras de Antiguidade Oriental, está *Gender Trouble*, de Judith Butler, lançado em 1990.

No artigo intitulado: *Le développement des 'Gender Studies' dans l'histoire du Proche-Orient antique* (2006), Helène Nutkowicz nos oferece uma visão quantitativa dos trabalhos publicados com a temática de gênero entre metade dos anos 90 e o começo dos anos 2000.

Embora aproximadas e parciais, algumas estatísticas permitem perceber a orientação dessas publicações desde a última década. De 90 estudos, cerca de 40 foram publicados entre 1995 e 2000, e cerca de 50 entre 2000 e 2004. A tendência continua a crescer. Para o Antigo Oriente Próximo, dessas 90 publicações consideradas "estudos de gênero", 36 tratam do Antigo Testamento, 16 do Cristianismo, 7 dos estudos Bizantinos, 5 do Judaísmo e 4 do Egito. Os outros se referem a Qumran, Philo, gramática semítica, Etiópia, Cabala etc. Entre esses estudos, 27 são dedicados às mulheres, enquanto outros - muito menos numerosos - destacam questões como eunucos, profetas, santos, homossexualidade, para citar apenas alguns exemplos. Deve-se notar que 59 mulheres escreveram essas obras, em comparação com 29 homens. Por fim, 74 desses estudos contêm o termo "gênero" em seu título. (NUTKOWICZ *apud* JUSTEL, p. 379, 2011)

É nos anos 2000, como resultado de uma reflexão exaustiva e ousada que surge, possivelmente, um grande divisor de águas: o livro *Women of Babylon: Gender and Representation in Mesopotamia* (2001) de Zainab Bahrani. Na obra, Bahrani reflete sobre as imagens de mulheres da antiguidade no território da Babilônia analisando não sua estilística, mas a relação dialética entre a existência de um "feminino" e de uma imagem "de mulher" social e a propagação destas mesmas imagens por meio da cultura visual. Para a autora, é importante olhar para os discursos das sociedades antigas como ideológicos, "Se 'mulher' ou 'a natureza da feminilidade' são conceitos ideológicos, então, o registro não é um reflexo da mulher como um sujeito da experiência, mas mulher e feminilidade como imagem" (BAHRANI, 2001, p. 30).

Bahrani bebe da mesma fonte de críticos pós-colonialistas, historiadores, semióticos da desconstrução, antropólogos, estudiosos da cultura etc., como Edward Said (1978), Gayatri Spivak (1988), Jacques Derrida (1974), Antonio Gramsci (1987), Charles Peirce (1991), Judith Butler (1990) entre outros; e, obviamente, suas colegas de estudo de gênero na Antiguidade Oriental, Irene Winter e Asher-Grève. E, assim como a pesquisadora, as novas gerações também passaram a utilizar mecanismos de análise contemporâneos para lidar com sociedades antigas.

Direcionando agora a discussão para a década de 2010, antes de entrar diretamente nos trabalhos desenvolvidos no campo de Antiguidade Oriental, faz-se necessário refletir sobre alguns trabalhos de teoria de gênero – novos ou resgatados - que influenciaram os debates.

Dentro das academias latino-americanas, incluindo o Brasil, temos uma entrada definitiva de Paul B. Preciado com sua obra *Counter-sexual Manifesto* (2000) e, mais tarde, com *Testo Junkie* (2008). Preciado traz consigo importantes reflexões sobre os textos de Butler (1990) e Haraway (1985). Também foi possível observar o resgate de autoras como, por exemplo, Audre Lorde, que foi uma importantíssima teórica do movimento das mulheres negras nos anos 1970-1980 e possui posições que dialogam com Preciado e Butler.

Entretanto, nem Preciado nem Lorde constam nas referências bibliográficas dos trabalhos da década passada em Antiguidade Oriental, apenas Butler está na lista de teóricas de gênero utilizadas para refletir sobre o passado. Será que estamos satisfeitas, então, com as ferramentas que temos até agora? Não se faz importante, vinte anos após a publicação do livro de Bahrani, revisarmos nossas metodologias para estudar gênero na Antiguidade? Estamos satisfeitas com as noções de performance aplicadas a imagens? É importante refletirmos sobre tais questões para nos mantermos atualizadas no debate de gênero se realmente acreditamos que o passado é fundamental para o presente e imprescindível para a construção do futuro. Não parece exagerado, em um campo em que muitos ainda aceitam a visão de Heródoto como fonte segura da existência de uma chamada “prostituição sagrada”, ou que erroneamente apontam cenas de sexo como possíveis cenas de prostituição num paralelo com imagens da Europa Medieval, pedir que estejamos cada vez mais cientes das ferramentas que as teorias do nosso tempo nos oferecem.

Uma coletânea bastante interessante e plural que a década de 2010 nos trouxe, já nos seus últimos respiros, foi *Gender and methodology in the ancient Near East: Approaches from Assyriology and beyond* (2018), organizado pelas pesquisadoras Stephanie Lynn Budin, Megan Cifarelli, Agnès Garcia-Ventura e Adelina Millet Albà. Faço aqui um destaque especial para Agnès Garcia-Ventura que parece encabeçar essa nova leva de pesquisadoras de gênero na Antiguidade. O livro é dividido em três capítulos nomeados, respectivamente, *Assyriology and Ancient Near Eastern Archaeology*, *Egyptology* e *Ancient Israel & Biblical Studies*. Dentre todos os 23 artigos, três deles parecem acompanhar questões afinadas com o movimento feminista e o movimento LGBTQI+ atuais. São eles: *Politics of the Body Productive: Agriculture, Royal Power, and the Female Body in Sumerian Sources*, de M. Érica Couto-Ferreira; *“Only in Dress?” Methodological Concerns Regarding Non-Binary Gender*, de Sophus Helle, e *Identifying Gender Ambiguity in Texts and Artifacts*, de Ilan Peled. No mesmo ano, Saana Svärd e Agnès Garcia-Ventura lançaram outro livro sobre gênero e Antigo Oriente Próximo, *Studying Gender in the Ancient Near East* (Eisenbrauns, 2018)

E no Brasil? Qual o percurso dos historiadores e arte-historiadores de povos da Antiguidade que teorizam sobre gênero e o *status* social da mulher? O Brasil segue a mesma linha de outros países ditos ocidentais ao privilegiar a Antiguidade “Clássica” em detrimento das outras Antiguidades. Em relação aos estudos de gênero e mulher, em 2008 o trabalho “Somos tão antigos quanto modernos? Sexualidade e gênero na Antiguidade e na Modernidade” de Feitosa e Rago foi publicado. Entretanto, é Lourdes Conde Feitosa um dos grandes nomes brasileiros no estudo de gênero na Antiguidade. Sua primeira publicação sobre o assunto foi um ensaio chamado “Mulher, amor e desejo, segundo a literatura amorosa do Alto Império”, no ano de 1993. A pesquisadora também possui um material interessante sobre a inscrição das sociedades romanas na cultura popular a partir do cinema.

No que tange a área do Antigo Oriente Próximo, os estudos desenvolvidos por pesquisadoras brasileiras ainda estão formando o primeiro *corpus*. Os poucos trabalhos existentes se dividem entre os que abordam a questão de gênero e os que estudam figuras lidas como mulheres sem a crítica de gênero. No mapeamento desenvolvido, aparecem os seguintes trabalhos: trabalho de conclusão de curso de Débora Corrêa Marinho (Universidade Luterana do Brasil), “As Representações Femininas nos Relevos de Senaqueribe (705-681 a.C) Esarhadon (680-669 a.C) e Assurbanipal (669-627 a. C); a dissertação de mestrado de Simone Dupla (Universidade Estadual de Ponta Grossa), “Construções do imaginário religioso no culto a Inanna na antiga mesopotâmia: símbolos e metáforas de uma deusa multifacetada (3200-1600 a.C)”, (2016); dissertação de mestrado de Janaína Zdebskyi (Universidade Federal de Santa Catarina), “A prostituta sagrada e os entrelaçamentos transculturais no antigo crescente fértil” (2018); a pesquisa de doutorado em desenvolvimento pela Anita Fattori (Universidade de São Paulo), Mulheres e Redes Comerciais na Assíria dos Séculos XX e XIX AEC (Mesopotâmia).

Ainda podemos citar outros dois trabalhos em desenvolvimento sobre mulheres mesopotâmicas, o “Compêndio Histórico de Mulheres da Antiguidade – Trajetórias, construções e recepções”, organizado pela Dra. Semíramis Corsi Silva (Universidade Federal de Santa Maria), Dr. Rafael Matiello Brunhara (Universidade Federal do Rio Grande do Sul) e Me. Ivan Vieira Neto (Ponticícia Universidade Católica de Goiás) e a tradução poética (do inglês para o português) do texto “Exaltação de Inanna”, escrito pela sacerdotisa Enheduana, e “A descina de Inanna”, de autor desconhecido, por Guilherme Gontijo Flores e Adriano Scandarola, respectivamente.

Obviamente esta falta de material no Brasil é reflexo da barreira da língua, não apenas as línguas modernas como a própria língua acádica ou suméria que impede o trabalho com fontes primárias e intercâmbios de conhecimento. Sem dúvida, a criação de uma tradição de

estudos da língua grega e latina ajudaram a fortalecer o desenvolvimento de pesquisas para a Antiguidade Greco-romana enquanto outras Antiguidades, com esforços de professoras e professores cuja formação se deu entre os anos 90-2000, começa a ter uma ideia de como criar seu campo de estudos no país. Como exemplo, cito o Laboratório de Estudos da Antiguidade Oriental coordenado pela professora Katia Pozzer, uma das únicas pesquisadoras brasileiras que oferece cadeiras de língua acádica nas universidades.

Nosso campo a nível nacional está em desenvolvimento tardio se comparado com países europeus e norte-americanos. Por outro lado, nossas ferramentas atuais que incluem o conhecimento de línguas estrangeiras, a tradução de materiais, as disciplinas oferecidas nas universidades e a abertura do campo para a criatividade dos pesquisadores, nos permitem não “ficar atrás” das discussões internacionais e pautarmos o debate contribuindo, inclusive, com metodologias desenvolvidas dentro dos nossos grupos de pesquisa.

3.2 DISCUSSÃO TEÓRICA E CAMINHOS POSSÍVEIS

A discussão sobre gênero na História Antiga Oriental, mais especificamente, no ramo da assiriologia - que é o que nos interessa - é muito viva e está em constante desenvolvimento. Como toda área, temos as principais obras que são fundamentais para as discussões teóricas. Neste capítulo, pretendo trazer a discussão teórica que se faz na área (como acessar gênero na Antiguidade, como as teorias críticas nos ajudam a olhar para o passado, enfim, como fazer a discussão de gênero nas sociedades antigas) e refletir sobre caminhos que busquem sempre uma atualização do meio em relação a teorias feministas e de gênero.

A primeira dúvida que surge sobre estudos de gênero nas sociedades antigas é como conseguimos acessar o gênero em tais espaços. De acordo com Bahrani (2001) existem três meios pelos quais podemos ter acesso ao que esses povos entendiam por gênero: registros históricos, registros arqueológicos e registros da história da arte.

Porém, para usarmos estes registros de forma menos enviesada possível, é preciso que prestemos atenção em dois pontos que por muito tempo foram ignorados pela assiriologia. O primeiro ponto é olhar para os textos antigos como sendo “(...) eles próprios produtos de ideologias, de preocupações historicamente específicas e assim por diante” (ibid., p. 27), o que não era feito há alguns anos quando os registros arqueológicos eram vistos como fatos. O

mesmo vale para os registros visuais. Essas fontes precisam ser entendidas numa relação muito mais complexa com a realidade que a mera representação dela. Afinal, estamos lidando com uma sociedade complexa que possui suas próprias crenças, leis, signos; enfim, sua própria organização social. Além disso, é necessário lembrar que temos acesso apenas a uma parte da produção dessas sociedades, aquilo que conseguimos achar em escavações arqueológicas. Sem comentar, ainda, sobre o acesso ao significado e o contexto destes objetos que nunca teremos o verdadeiro conhecimento sobre.

Aliás, outro ponto importante para os pesquisadores se atentarem fala justamente sobre a nossa realidade e como estamos amarrados ao nosso próprio tempo e espaço, ou melhor, às ideologias do nosso próprio tempo e espaço. Isso não significa que estamos fadados a falhar enquanto pesquisadores. Mas que o processo de pesquisa precisa necessariamente começar pelo pesquisador entendendo que ele não está livre de preconceitos e ideais limitadoras advindas de uma educação Ocidental e pouco crítica. Brigitte Lion (2007) traz um exemplo de como a socialização ocidental pode contaminar nossa forma de fazer ciência:

Os assiriólogos são frequentemente vítimas de seu treinamento que favorece a história ocidental e começa com Heródoto. Agora, ele não escreveu que as mulheres da Babilônia foram vendidas aos seus maridos pelos pregoeiros (I, 196) e todas foram uma vez na vida ao templo de Afrodite para se prostituírem (I, 199)? Mesmo que essas lendas façam as pessoas sorrir, o número de estudos dedicados a temas como prostituição ou casamento sagrado na Mesopotâmia é surpreendente: é desproporcional ao material que temos sobre essas questões. (ibid, p. 17)

Não apenas Lion, Justel também relata essa mesma preocupação em relação à pesquisa sobre gênero e mulheres no Oriente Médio:

Em outras ocasiões, vemos pesquisadores usando fontes clássicas para o estudo da sociedade do Oriente Médio, às vezes com consequências não muito afortunadas. O exemplo mais claro é a leitura de uma passagem de Heródoto 31, na qual o autor relata que as mulheres babilônicas tinham o costume de se prostituir no templo de Afrodite pelo menos uma vez na vida. (JUSTEL, 2011, p. 382)

No capítulo 2, apresentei ainda outro exemplo de falha de análise referente à questão do véu. Muitos autores acabam condicionando os sujeitos do Oriente Médio como imutáveis diante do tempo, como se a moral islâmica do pós-revolução fosse atemporal e sempre tivesse existido. De qualquer forma, esta autocrítica à área parte uma visão das novas teorias críticas ligadas ao pós-colonialismo, decolonialismo e aos estudos de gênero. A melhor forma de lidar com a nossa diferença em relação às sociedades antigas é encarando e buscando questionar nossas próprias interpretações num eterno exercício de alteridade.

Por mais que seja tentador estudar a Mesopotâmia a partir de fontes Clássicas, é fundamental lembrarmos que,

Os gregos já disseram com bastante frequência que os orientais eram bárbaros aos seus olhos e representavam a alteridade absoluta: devemos nos lembrar disso... Sobretudo porque essa alteridade, para os gregos, tinha a figura do feminino; os "bárbaros" da Mesopotâmia certamente não concordariam com essa visão do mundo. (LION, 2007, p. 9)

Conclui-se assim que:

(...) o primeiro dever do historiador deve ser estar ciente de seus próprios pressupostos baseados na ideologia cultural ocidental e despojar-se deles para minimizar distorções por pressupostos de gênero, com o objetivo de obter uma visão objetiva sobre a sociedade antiga. (WESTENHOLZ, 1990, p. 511)

Então, para trabalharmos com os registros antigos focando na questão de representação - ou seja, que simbolismo esse material carrega - surgida a partir das imagens (pictóricas ou não) de uma sociedade antiga precisamos, primeiro, definir como os encaramos. Essa é uma escolha totalmente apoiada em teorias contemporâneas que carregam tanto a questão de gênero quanto de representação em seu cerne a partir de nomes como Edward Said (1978), Gayatri Spivak (1988), Jacques Derrida (1974) e, para citar uma autora mais contemporânea ao meu tempo, Chandra Mohanty (2003). Sendo assim, a escolha aqui é tratar “mulher” como uma construção ideológica, ou seja, perceber como o discurso sobre mulher e feminilidade eram produzidos por essas sociedades (BAHRANI, 2001).

Dessa escolha, podemos concluir que lidamos com os registros não como “(...) uma reflexão da mulher como sujeito da experiência, mas mulher e feminilidade como imagem” (ibid, p. 30), portanto, não como uma fonte fidedigna à realidade. Margaret Miles, na introdução do livro *Immaculate and Powerful: The Female in Sacred Image and Social Reality* (1985), diz que “Uma parte crucial da tarefa de recuperar as histórias daqueles que não definiram suas culturas nem desempenharam papéis dominantes nelas é o desenvolvimento de novas metodologias” (MILES *apud* WESTENHOLZ, 1990, p. 511).

A visão das contribuições feministas também são de extrema importância. É bom lembrar: nem todo estudo de gênero ou sobre mulheres carrega um discurso feminista. Quando falo um “discurso feminista”, isso não deve ser visto com maus olhos, afinal, só avançamos na área por causa das mulheres feministas que se propuseram a olhar para o passado a fim de achar a história das mulheres que faziam parte das primeiras sociedades que habitaram a Terra. Na verdade, apenas uma perspectiva feminista seria capaz de contribuir, como a análise abaixo sobre um texto mitológico exemplifica:

No mito de Atrahasis, a criação dos homens é atribuída a um deus, Enki / Ea, que concebe o projeto, e a uma deusa que o ajuda a realizá-lo. No entanto, no Poema da Criação da Babilônia, o deus Marduk organiza o universo a partir do corpo de Tiamat, a deusa primordial vencida: aqui encontramos a parte do feminino, mas muito

maltratada, a velha deusa tendo assumido uma figura maligna e ameaçando a ordem divina, salva pelo heroísmo do jovem deus masculino; um pouco depois, esse mesmo deus cria a humanidade, sem nenhuma colaboração de uma deusa. (LION, 2007, p. 6)

Podemos observar a sensibilidade em relação à análise da simbologia da Tiamat não apenas como deusa, mas também como uma figura que representa uma mulher. Uma mulher que, neste caso, é narrada como um ser que foi vencido e teve seu corpo usado para forjar o universo e que, ao mesmo tempo, representava uma ameaça a esse mesmo universo. Tiamat não é apenas a narrativa de uma deusa, é a narrativa possível para uma mulher que carrega símbolos de criação, maternidade e subjugamento.

Por outro lado, ser uma pesquisadora com uma visão feminista, ou seja, uma visão crítica, também significa apontar possíveis situações dentro da sociedade mesopotâmica em relação às mulheres que fogem à banalidade de tratar esses sujeitos como desprovidos de agência sobre si mesmos. Se olharmos para o riquíssimo material administrativo, burocrático e até a troca de cartas comuns entre civis podemos observar alguns pontos interessantes. Em relação às correspondências, Lion (2007) diz:

(...) a correspondência privada ou mesmo política às vezes diz respeito a mulheres, remetentes, destinatários ou sujeitos das cartas. As mulheres podem celebrar contratos em quase todos os campos: nós as vemos vendendo e comprando, dando ou alugando, emprestando e tomando emprestado, legando e herdando, adotando e sendo adotadas. (ibid., p. 7)

O casamento era, de fato, uma esfera na qual a noiva era tratada como um objeto, uma troca. Por outro lado, a figura materna dela apresentava também uma autoridade que podia decidir sobre o matrimônio da filha. Essa área de jurisprudência e seus agentes se mostra dominada por homens, temos apenas registros de juízes, não de juízas. Ainda assim, “As mulheres podem iniciar um processo, comparecer perante os juízes e testemunhar” (ibid., p. 7).

Podemos, por assim dizer, que a saída feminista nessa situação complexa é uma análise que não compre narrativas do passado que buscam uma sociedade matriarcal. Ou seja, narrativas que substituem uma dominação por outra - primeiro porque não há evidências; segundo porque é um posicionamento antifeminista. Nem narrativas fáceis que colocam a mulher na antiguidade como um mero objeto alienado e sem conhecimento da sua condição social.

A atuação das mulheres dentro e fora da esfera privada na sociedade mesopotâmica é inegável. Por isso, estou de acordo com a afirmação de Lion (2007):

Embora a maior parte da documentação seja escrita por homens, a pedido dos homens e diga respeito aos homens, não podemos, no entanto, falar do silêncio ou da invisibilidade das mulheres, uma vez que estão presentes em quase todos os âmbitos. Os estudos de gênero devem, portanto, mostrar como seu lugar se articula com o dos

homens. Mas os resumos são difíceis, tão grande é a diversidade de lugares, tempos e situações. (ibid, p. 8)

Apesar da dificuldade diante da variação sociocultural na Mesopotâmia, é necessário que o espaço social da mulher seja interpretado a partir de suas contradições e por causa delas, nunca apesar delas.

Se, por um lado, os bens eram transmitidos de pai para filho. Por outro, existiam mecanismos legais que previam a concessão do título de "homem" às mulheres, normalmente filhas únicas ou mães. Esse procedimento além de permitir que o bem do patriarca continuasse na família, também poderia funcionar, propõe Lion (2007), como uma maneira consciente de amparar e proteger as filhas e esposas da lei patrilinear de transmissão de bens.

O ponto interessante desse título de "filho" concedido às filhas é que eles parecem partir de uma reflexão a priori que as leis patrilineares são escolhas sociais, não fatalismo biológico ou religioso. Os meninos são escolhidos, de fato, em detrimento das meninas.

Há, portanto, entre os homens que assinam esses contratos, uma clara consciência de que os direitos reservados aos meninos não são de forma alguma uma questão da natureza. Pelo contrário, são escolhas sociais, habituais mas arbitrárias e, como tal, podem ser alteradas se necessário. (ibid., p. 15)

Voltando um pouco sobre a discussão entre esfera pública e privada, há uma falsa ideia que as mulheres estiveram sempre destinadas à vida privada enquanto o homem à vida pública. Acontece que essa característica da sociedade só se mostra verdadeira a partir do Segundo Milênio. Ainda no Terceiro Milênio as mulheres pareciam ter mais direitos ou mais atuação, e foram progressivamente os perdendo.

No terceiro milênio, as mulheres das famílias reais eram ativas e administravam grandes propriedades, com suas próprias equipes administrativas, da mesma forma que os homens, conforme evidenciado pelos registros relativos à administração das propriedades das rainhas de Lagash (c. 2400-2350 BC); entre os indivíduos mais ricos, as mulheres parecem exercer atividades econômicas semelhantes, mas em menor escala. No início da Terceira Dinastia de Ur, a Rainha Shulgi-simti era a chefe de um grande centro de coleta de gado, fornecido, entre outras coisas, por mulheres da família real e esposas de altos funcionários. A segunda metade do terceiro milênio também é uma época em que as mulheres podem mandar erguer estátuas e fazer inscrições votivas. A princesa Enheduanna, filha de Sargão de Akkad, sacerdotisa do deus da lua em Ur, compõe hinos; um relevo acompanhado de uma inscrição a representa em suas funções religiosas. Assim, nessa época, as atividades econômicas e a visibilidade variavam mais de acordo com a posição social do que com as categorias de gênero. (ibid., p. 8)

Fica claro, a partir dessa reflexão, a importância de não olhar apenas para o gênero, mas classe social, etnia, período, local, etc (ibidem).

Uma outra abordagem interessante e complexa para se analisar a partir do gênero é o panteão de deusas mesopotâmicas - assunto de suma importância para esse trabalho. Para elaborar a problemática entre representação das deusas enquanto mulheres e o status social da

mulher real na sociedade, podemos nos questionar sobre por que há tão poucas mulheres desempenhando trabalhos intelectuais se a escrita tem como símbolo maior uma deusa? A partir dos registros arqueológicos conseguimos ter acesso a diversas profissões e o gênero dos profissionais.

A maioria das profissões que exigem educação intelectual e letrada é reservada aos homens: as médicas são excepcionais. Os adivinhos, que devem dominar um corpus muito antigo de adivinhação escrito por escrito, são homens, enquanto a inspiração divina, que não requer educação alfabetizada, também toca profetas e profetisas. Quando as mulheres aprendem a arte dos escribas, é para atender às necessidades das mulheres em palácios ou *naditum*, cujo contato com o mundo exterior permanece limitado. Quatro tabletes de exercícios escolares estão marcados com "[escrita] pela mão de uma escriba" em seus colofões e testemunham que as meninas recebem o mesmo treinamento que os meninos, incluindo o aprendizado do sumério. O fato de os alunos indicarem ser do sexo feminino, ao passo que em três dos quatro casos não colocaram o nome, não revela uma forma de orgulho, nascida da consciência de terem acedido a formação habitualmente reservada aos rapazes? (ibid., p. 13)

Nisaba, a deusa da escrita, tantas vezes referenciada na cultura mesopotâmica, aquela que abençoa os professores, aquela que cuida da escrita e, portanto, das burocracias. Por que sua imagem enquanto uma deusa mulher que desenvolve tarefas exclusivamente intelectuais não é refletida na sociedade através da valorização ou ao menos a popularização de profissões intelectuais entre as mulheres?

Para Westenholz (1990) a relação entre símbolo religioso e o social é mais complexa "Por um lado, imagens femininas positivas podem contribuir para papéis femininos afirmativos na matriz social. Por outro lado, há uma ressalva para tal generalização" (1990, p. 512). A autora traz para a discussão Anne Klein, que pesquisa práticas e iconografia do Budismo Tibetano. Klein pode não ser da nossa área e sua pesquisa pode não contribuir de forma direta. Contudo, o que ela tenta explicar, pode nos servir como pergunta: "Por que o igualitarismo religioso interior não se traduz em igualitarismo social?" (KLEIN *apud* WESTENHOLZ, 1990, p. 512).

Ainda assim, olhar para a mitologia pode nos ajudar a entender e acessar relações de gênero. Um caso bastante estudado é o casamento sagrado entre divindades. O rito do Casamento Sagrado pode ser lido como uma performance religiosa dividida, de acordo com Pongratz-Leisten (2008), em 3: 1) Cosmogamia: o casamento entre os elementos cósmicos do Céu e da Terra. 2) Hierogamia: o casamento entre uma deusa e um rei. 3) Teogamia: o casamento entre um deus e uma deusa. Podemos observar, pelo segundo tipo de casamento, que o ritual serve, entre outras coisas, como uma forma de comunicação entre o mundo terreno e o reino dos deuses.

Enquanto a cosmogamia permanece restrita primordialmente aos textos literários (isto é, às cosmologias), a hierogamia e a teogamia encontram seu lugar no complexo processo de comunicação entre os deuses e o rei. Portanto, passam a fazer parte de

narrativas e rituais que regulam a interação entre as esferas divina e humana. (ibid., p. 44)

A performance é realizada por uma figura humana pertencente à realeza que, por meio desse ritual, recebia mandamentos dos céus servindo como um “informante divino”. Assim, os reis não apenas afirmaram seu poder social e “enquadraram a ordem do mundo, mas também definiram hierarquias de poder e proporcionaram uma interação social ordenada” (ibid., p. 43-44).

Podemos pensar: de que forma esses ritos religiosos podem atuar dentro das relações de gênero dentro da sociedade mesopotâmica? Um dos exemplos de Casamento Sagrado conhecido atualmente pelos pesquisadores é o de Inanna e Dumuzi. O símbolo da cama e do trono são duas figuras importantes para a performance do casamento desses dois deuses: é na cama que se dá a consumação do casamento e é no trono que os deuses se sentam no final da cerimônia. A feitura destes móveis aparece no mito de Inanna e a Árvore de Huluppu. Nesse mito, de forma bastante resumida, Inanna, a poderosa deusa, busca ajuda de Gilgamesh para conseguir se livrar de criaturas que estão hospedadas na sua árvore Huluppu. Gilgamesh ajuda Inanna e, com os restos da árvore, constrói para eles dois tronos e uma cama.

A partir deste mito gostaria de fazer uma provocação relativa aos papéis de gênero contidos: por que Inanna, uma das deusas mais poderosas do panteão mesopotâmico - senão a mais poderosa - aparece totalmente desamparada nessa história? Gilgamesh não apenas salva a deusa indefesa: ele aparece como um domesticador da natureza selvagem da árvore expulsando seus habitantes e, de forma violenta do ponto de vista simbólico, transformando essa natureza rebelde em um móvel: símbolo do mundo doméstico e do casamento sagrado.

A árvore Huluppu abrigava diferentes animais, incluindo o pássaro Anzu que escolheu aquela árvore para fazer seu ninho. Um espaço fértil, porém, uma fertilidade não submissa, uma fertilidade, ou um desejo, descontrolado. Além disso, podemos observar, como nos lembra Dupla (2018) ao associar o mito da Huluppu com a cidade de Uruk, a diversidade de seres de outras culturas, como a semita Lilith. A partir de uma perspectiva de gênero, acredito que seja interessante especular sobre os papéis sociais que este mito nos apresenta com a performance de Gilgamesh ao castrar a natureza da Huluppu e transformar o signo de liberdade, de vida no signo do lar. Se pensarmos conforme a metáfora da cidade apresentada por Dupla (2018), o herói representa, então, o processo de dominação do território.

Ainda olhando para os mitos, cabe pontuar uma característica interessante: diferente do mito de criação encontrado em Gênesis 2, no Atra-hasîs, por exemplo, o homem e a mulher não

possuem criações separadas ou interdependentes - sobrando à mulher o posto de segundo sexo. Um igual número de homens e mulheres é concebido.

Enquanto área de estudos, devemos buscar cada vez mais aperfeiçoar e testar as teorias que podem ou não nos servir prezando ao mesmo tempo uma frequente atualização da nossa área de estudos. Nosso trabalho pode ser ainda mais profícuo quando utilizamos tanto fontes textuais quanto imagens.

Faz-se necessário olhar para temas ainda não debatidos que envolvem gênero. Mas talvez a maior ferramenta para uma pesquisa que exige o nosso deslocamento no espaço e no tempo, além de uma reflexão sobre nossa socialização, seja a democratização do acesso aos materiais. Somente a partir do conhecimento distribuído democraticamente conseguiremos unir diferentes olhares, vivências e subjetividades fundamentais para a prática científica dentro do campo das Ciências Humanas.

4 TRABALHANDO COM ENCICLOPÉDIAS/DICIONÁRIOS TEMÁTICO

No final de 1939, Mário de Andrade teve sua situação enquanto servidor público do Ministério da Educação e Saúde de Capanema⁴ regularizada após o período de instabilidade e foi admitido como consultor técnico do Instituto do Nacional do Livro por Augusto Meyer para a preparação do texto do anteprojeto da *Enciclopédia Brasileira*. Podemos observar que Mário de Andrade se apoia em três princípios centrais para o desenvolvimento de tal projeto: “(...) a cultura como meio de emancipação do homem, a cultura como base da formação da nação e o papel do Estado como viabilizador das ações culturais” (AMARAL, 1999, p. 401). Além disso, Mário justifica a criação da Enciclopédia a partir de um pensamento de democratização da informação e constituição de uma “identidade brasileira”

Em primeiro lugar, a necessidade de fazer frente à especialização cada vez maior do conhecimento humano e também o desejo de se equiparar a outros países que já possuíam as suas próprias enciclopédias. Uma outra justificativa pragmática é de ordem econômica: a Enciclopédia Brasileira representaria uma economia significativa para as famílias brasileiras, já que valeria por toda uma biblioteca. (...) uma boa enciclopédia editada pelo poder público (o que significaria priorizar a qualidade e não as preocupações comerciais, já que se eliminaria a premência do retomo financeiro) poderia ter um preço baixo que a tornasse acessível às classes populares (...) Ou seja, não é suficiente fazer uma enciclopédia de nível técnico e teórico excelente, é

⁴ Gustavo Capanema (1900-1985), político mineiro que atuou como ministro no governo de Getúlio Vargas entre os anos de 1934 e 1945.

fundamental fazê-la chegar até a camada da população que tem dificuldades em adquirir bens culturais. (ibid., p. 401)

O planejamento da *Enciclopédia Brasileira* começa pela busca da resposta a duas perguntas: "A quem deverá ela servir?" e "Qual o seu caráter cultural?" (AMARAL, 1999). Aqui, não há a pretensão de desenvolver um projeto ao nível da enciclopédia de Mário de Andrade. Entretanto, as preocupações e os valores da obra enquanto uma ferramenta de aprendizado que deve ter uma linguagem acessível, estimulante, não rígida e uma preocupação com a afirmação cultural, parecem ser compartilhados entre esse projeto e o projeto dos anos 1940. Obviamente, aqui os desafios são diferentes daqueles de Mário de Andrade. Não estamos trabalhando com o desenvolvimento de algo "brasileiro" e nosso tempo e espaço são obviamente diferentes. Neste projeto de conhecimento enciclopédico é preciso refletir sobre a construção do saber que aproxime a nossa curiosidade enquanto brasileiros da cultura do Oriente Próximo Antigo. Para tal, faz-se necessário responder às duas perguntas de Mário, "A quem deverá servir o Dicionário das Deusas" e "Qual seu caráter cultural?".

Durante boa parte da minha graduação, pesquisei como bolsista de Iniciação Científica o Projeto "Arte, história e cultural material: um estudo de selos-cilindros mesopotâmicos" desenvolvido pelo Laboratório de Estudos da Antiguidade Oriental (LEAO – UFRGS, coordenado pela professora Katia Pozzer). Neste projeto, analisamos os selos-cilindros da Biblioteca Nacional da França encontrados no catálogo virtual do SESPOA (*Sceaux-cylindres du Proche-Orient Ancien*). Este catálogo, na sua leitura prévia das imagens, muitas vezes, não trazia nenhuma informação sobre, por exemplo, a figura retratada, a não ser seu nome, ou, no caso de símbolos, nenhuma menção a possíveis ligações com deidades eram mencionadas. Por isso, os dicionários que agrupavam parte das especificidades culturais das sociedades mesopotâmicas foram imprescindíveis para as primeiras leituras de imagens desenvolvidas pelo nosso grupo.

A grande questão é que boa parte desses materiais estão em língua inglesa, francesa ou alemã, o que dificulta o acesso a alunos brasileiros. Embora se tenha a sensação que o ensino é algo distribuído democraticamente no Brasil, em 2013 o British Council realizou uma pesquisa que mostra outra coisa: apenas 10,3% dos 720 jovens entrevistados com idades entre 18 e 24 anos dizem saber inglês.⁵ A partir desta perspectiva, comecei a pensar sobre como as áreas de pesquisa eram delimitadas por quem tinha os meios materiais e quem não tinha os meios

⁵ Disponível em:

https://www.britishcouncil.org.br/sites/default/files/demandas_de_aprendizagempesquisacompleta.pdf, acessado em: abr. 2021.

materiais para estar ali. Então, a partir de um olhar carinhoso à educação e à pesquisa, resolvi dedicar meu Trabalho de Conclusão de Curso ao desenvolvimento de uma obra que fosse necessária e didática para estudantes e leigos.

Para que uma área comece a trilhar sua trajetória buscando um estabelecimento e uma tradição nas universidades, primeiro, é preciso que existam materiais na língua nativa falada no país. Mas, não apenas isso. É preciso, também, que estes materiais sejam de fácil entendimento e despertem a curiosidade de quem lê, ao mesmo tempo em que informam de forma clara e sucinta. Sendo assim, o Dicionário das Deusas Mesopotâmicas, retomando as perguntas de Mário, serve para pesquisadores, professores e curiosos em geral. Seu caráter cultural busca, simultaneamente, ser um material de divulgação científica pelo seu pioneirismo e, ao mesmo tempo, servir como fonte auxiliar de pesquisa.

5 APRESENTAÇÃO DOS DICIONÁRIOS ANALISADOS

5.1 METODOLOGIA

Para o desenvolvimento do projeto Dicionário das Deusas Mesopotâmicas, foram selecionados três dicionários sobre a Mesopotâmia ou Antigo Oriente Próximo, sendo eles: *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne* (2001), de Francis Joannès et al.; *A Dictionary Of Ancient Near Eastern Mythology* (1991), de Gwendolyn Leick; e *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia* (2004), de Black & Green. De cada dicionário, foram retirados os nomes das deusas e formadas listas por ordem alfabética contendo o verbete escrito pelo autor. Ao total foram desenvolvidas três listas – transformadas em uma tabela apresentada no subcapítulo 5.3.

A criação de tabelas foi fundamental para a comparação do conteúdo de um dicionário e outro – tanto os nomes presentes ou ausentes quanto às diferenças descritivas de cada uma das deusas. A partir das tabelas, foi construída a lista de deusas. Ou seja, a lista se deu a partir do somatório das deusas apresentadas em cada dicionário. Nem todas as deusas constam em todas as tabelas dos dicionários, mas a lista possui todas as deusas citadas nas tabelas.

A escolha da não tradução do texto contido nos dicionários foi proposital para que propicie o questionamento da minha tradução enquanto autora dos verbetes. Os nomes dos textos citados nos verbetes, por muitos ainda não serem traduzidos para o português, também ficaram com o nome estrangeiro para que sejam achados de forma mais fácil na internet. Por

outro lado, as citações presentes neste TCC foram todas traduzidas por motivos de acessibilidade e função deste material didático.

A escrita dos verbetes se deu da união dos textos em cada dicionário, mas não apenas. Também foram utilizados livros, artigos e o projeto *Ancient Mesopotamian Gods and Goddesses*⁶ (2016).

Para a montagem do dicionário, foi decidido separar as deusas de acordo com sua função. Por exemplo, a divisão das *Deusas Mãe*. Houve também a preocupação que essas deusas não fossem reduzidas ao arquétipo, afinal, muitas executam mais de uma função. A separação é instrumental, porém, também preocupada em não reproduzir apenas um discurso “instrumentalizante” que apague as singularidades de cada deusa. Por este mesmo motivo, busquei citar ao máximo as principais histórias e escritos nos quais elas apareciam.

5.2 POR QUE *ESTES* DICIONÁRIOS?

A escolha dos dicionários se deu de forma bastante objetiva: foram escolhidos os mais conhecidos e mencionados na literatura. Entretanto, durante o processo de coleta de dados, mudanças fizeram-se necessárias. Por exemplo, *o Reallexikon Der Assyriologie Und Vorderasiatischen Archäologie*. (1993), foi retirado da lista uma vez que seu conteúdo, ainda que bastante completo e importante para a área, não era exatamente o que esse trabalho buscava. Outro dicionário também precisou ficar fora da seleção, *Dictionnaire des civilisations de l'Orient ancien* (1999), de Guy Rachet. Porém, este último foi pela ausência de sua disponibilidade online ou física. Assim, mais uma vez fica claro que há uma questão de falta de disponibilidade de material. Isso sem entrar no mérito de que todos os dicionários usados são estrangeiros, ou seja, outro obstáculo que se coloca no trajeto dos jovens pesquisadores: a língua.

Durante a coleta de dados, duas coisas foram percebidas. Primeiramente, que a escrita dos nomes das deusas pode aparecer de forma diferente. No *A Dictionary Of Ancient Near Eastern Mythology* (1991), de Gwendolyn Leick, temos “Ayya”. Já na obra de Black & Green *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia* (2004), temos “Šerida/Aya”. Por outro lado, a segunda observação é que o conteúdo, ao compararmos, pode ser bastante útil e até complementar. Ao analisar os verbetes de “Ayya” e “Šerida/Aya”, qualquer pessoa poderia perceber que se trata da mesma personagem histórica pela localidade de seus cultos e suas ligações com outros deuses – mesmo que nesta última informação também haja um desencontro

⁶ Disponível em: <http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/index.html>, acessado em abr. 2021.

de dados. Os dicionários selecionados se mostraram bastante completos quando comparados com materiais online como o *Ancient Mesopotamian Gods and Goddesses*, desenvolvido em 2016 e utilizado como material comparativo.

5.3 DADOS ENCONTRADOS EM CADA DICIONÁRIO

Abaixo, apresento a lista de deusas que compõem o Dicionário das Deusas Mesopotâmicas e os verbetes dos respectivos dicionários usados como base: BLACK, Jeremy; GREEN, Anthony. *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia* (2004), LEICK, Gwendolyn. *A Dictionary Of Ancient Near Eastern Mythology* (1991) e JOANNÈS, Francis et al. *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne* (2001).

TABELA 1 – Dicionário das Deusas Mesopotâmicas

DEUSAS	BLACK, Jeremy; GREEN, Anthony.	JOANNÈS, Francis et al.	LEICK, Gwendolyn.
Abba			(a) Babylonian goddess of probably Amorite origin. She is mentioned in the texts from Mari and a number of people there bore her name. During the Old Babylonian period she had a temple in Isin. Her personality and divine functions are unknown. (b) In the Sumerian myth <i>Enki and Ninhursag</i> Abba is a god created by Ninhursag. Ichiro 1979, 13
Anunitu/Annunitum	Anunitu (earlier Annunitum) was a Babylonian goddess especially associated with childbirth. Annunitum and		The name may go back to an original compound d INANNA-an-nunitum =Ištar-

	<p>Ulma itum were two aspects of Inana worshipped at Agade. Annunitum was also worshipped at Sippar. Later, as the name of a constellation, Anunitu referred to the north-eastern part of Pisces. See zodiac.</p>		<p>annunitum, ‘Ištar the Skirmisher’. She is often invoked by the Sargonic kings in the curse formulae of their royal inscriptions. The former epithet eventually became an independent deity. She appears as a warrior goddess in the Old Babylonian Naramsin epic. During this period she had a temple in Kisurra but her cult was also established in Sippar, Nippur, Uruk and Ur. In Ur her temple was the É-ulmaš and she was therefore known as Ulmašitum.</p> <p>Sauren 1969, 19; Robert 1972, 147</p>
Ašnan			<p>Her name was written d ŠE.TIR. She is an ancient goddess, known since the Old Sumerian period but little is known of any cult. She is best described in Enki and the World Order (325–333): ‘Her whose head and body are mottled, whose face is (covered with?) honey, the lady who brings about copulation, the strength of the land, the life of the black-headed people, Ašnan, the good</p>

			bread, the bread of all, Enki placed in charge of them.’ Her obvious connection with successful crops also stands behind her appearance as a curse-deity; Yahdunlim of Mari asks her and Sumukkan to starve the country of his enemy. (See also the myth Lahar and Ašnan.) Ebeling, RLA I 1932, 168
Ašratu			During the Old Babylonian period she was known as the ‘Mistress of abundance and fertility’, as well as the wife of Amurru. She was integrated into the Babylonian pantheon as the ‘daughter-in-law of Anu’. This goddess is probably identical to Ašart in Syria
Ayya/Serida	Aya: see Serida Serida (Akkadian Aya) is a goddess of light, regarded as the consort of Utu/Samas, the sun god. She is associated with sexual love and fruitfulness. The name Aya is found in personal names from the Third Dynasty of Ur. She was particularly popular during the Old		Written [^] d A-A, Ayya is an ancient Semitic goddess, well attested in numerous personal names since the Old Sumerian period. She seems to have been a primarily astral deity, according to her Sumerian epithets: [^] d sud-aga ₂ =nur šamê, ‘heavenly light’, but she is also connected with sexuality and fertility, as another

			<p>epithet is Akkad. <i>kallatum</i>, ‘the bride’, and <i>belet-ulsazu unat</i>, ‘Mistress adorned with voluptuousness’. As the wife of the sun-god Šamaš she was greatly venerated in Sippar and during the Old and Neo-Babylonian periods, less in her own right than in her capacity to intercede with her husband. She is also found among the treaty-gods of Hatti.</p> <p>Ebeling RLAI 1932, 196–8; Roberts 1972, 14f</p>
Baba/Bau	<p>Bau was a goddess worshipped almost exclusively at Lagaš, where she was regarded as the spouse of the god Ningirsu, or else of Zababa. Numerous records survive of the offerings made in the E-tarsirsir, her temples at Lagaš and Girsu, where oracles were given in Early Dynastic times. Bau was a daughter of An, and had two sons by Ningirsu, the deities Ig-alima and Sul-šagana, as well as seven daughters (minor goddesses of Lagaš) for whom Ningirsu's paternity was not claimed. Formerly the goose was thought to be the bird associated with Bau, but this is now known to be erroneous. On Babylonian kudurrus</p>		<p>Her name could be written [^]d ba-baŠ , [^]d ba-ba, later [^]d ba-bu. She is one of the very ancient Sumerian goddesses, well attested in texts since the Fara-period, especially in personal names. Kings mention her in their royal inscriptions (Uruinimgina, Entemena). As a manifestation of the Mother-goddess, she was responsible for the fertility of human beings and animals, the very ‘Lady of Abundance’ (SAL šág.ga). As the wife of Ningirsu she formed part of the Lagaš pantheon; her</p>

	<p>Bau is represented by an object which has been thought to be a winnowing fan. It is possible that the correct form of the name is Baba. See Gatumdug.</p>		<p>temple there was the É-urukuga. At the New Year festival the city celebrated a Sacred Marriage between her and Ningirsu. But there was also a temple of Baba at Uruk, at least from the time of Uruinimgina onwards. She is the recipient of numerous votive offerings, especially during the Neo-Sumerian period (Gudea). At this time Baba became known as the daughter of An and the planet Venus. During the Old Babylonian period she became identified with the goddess of healing, Ninisinna, and with Inanna. Towards the end of the second millennium BC she also appeared in connection with magic, equated with Ningirim, the goddess of incantations.</p> <p>Jean 1931, 81–5; Ebeling RLAI 1932, 432–3; Edzard, WdM 1965, 45</p>
<p>Belet-ekallim</p>			<p>Her name was usually written [^]dNIN.É.GAL(lim), ‘Lady of the Great House’. She is well known from personal names and greeting</p>

			<p>formulae dating from the Old Babylonian period, especially in Mari, where she appeared as the patroness of the royal family with the epithet belet hat.t.i, 'Lady of the Sceptre'. She also had temples in Larsa, Ur and Qatna. Her husband was Uraš, the city-god of Dilbat.</p> <p>Ichiro 1979, 103ff</p>
Bélet-ili	see mother goddesses and birth goddesses; Nergal; Ninhursaga.		
Belet-Seri			<p>Her name means 'Lady of the Steppe'. She was the wife of the nomad god Amurru. In view of the conceptual connection the Babylonians made between the steppe and the Underworld, the goddess was also associated with the realm of the dead, where she functioned as a scribe. Belet-s.e - ri was identified with the Sumerian goddess Geštinanna.</p> <p>Edzard, WdM 1965, 46</p>
Damgalnuna /Damkina	Damgalnuna is the earlier Sumerian name of the goddess Damkina. Fish offerings were made to her in Lagaš and Umma in		<p>Sumerian goddess, 'the rightful wife'; she was also called ^d dam.gal, 'great wife (of) the</p>

	<p>early times, but her principal cult centre was the city of Malgum. Perhaps originally one of a number of mother goddesses, she achieved an independent personality as the wife of Enki. In the Babylonian Epic of Creation, Ea (Enki) and Damkina are the parents of the god Marduk. Assurnasirpal II, king of Assyria (883- 859 Bc), built a temple to them at Kalhu (modern Nimrud). The animal associated with Damkina was the lion; astrologically she was associated with the constellation called the Wagon of Heaven (Ursa Minor).</p>		<p>exalted'. She was probably one of the manifestations of the Mother-goddess as her name is used synonymously with Ninhursag in Enki and Ninhursag. She is known since the Old Sumerian period, had temples at Nippur and Adab and received offerings at Umma and Lagash. In the Old Babylonian times she became primarily known as the wife of Enki, who lives with him in the Apsu, her Akkadian epithet is accordingly Šarrat apsû, 'queen of the Apsu'. This is where according to the Enuma eliš she gave birth to Marduk.</p> <p>Edzard 1965, WdM, 50</p>
<p>Dumu-zi-abzu</p>	<p>A local goddess of the village Kinunir near Lagas. Although her name (which possibly means 'good child of the abzu') was sometimes abbreviated to Dumu-zi, she has no obvious connection with the god Dumuzi.</p>		<p>The name means 'true child of the Apsu'. Gudea, the famous ruler of Lagash during the Neo-Sumerian period, called her the Lady of Kinirsha, a district of his territory. According to Jacobsen she stands 'for the power of fertility and new life in the marshes'. In the regions around Eridu, however, she was viewed as a male deity, and</p>

			<p>formed part of the entourage of Enki. Any connections with the god Dumuzi, apart from the first element of the name, are spurious.</p> <p>Edzard, WdM 1965, 53; Falkenstein 1954, 45; Jacobsen 1970, 23</p>
Ereškigal	<p>Ereskigal, whose name can be translated 'Queen of the Great Below', is also known in Akkadian as Allatu. She is the goddess who rules the underworld, mother of the goddess Nungal and, by Enlil, of the god Namtar, who serves as her messenger and minister. Ereskigal's first husband was the god Gugal-ana, whose name probably originally meant 'canal inspector of An' and who may therefore have been identical with Ennugi. In the Sumerian poem 'Inana's Descent to the Underworld', Inana tries to gain entry to the underworld by claiming that she has come to attend the funeral rites of Gugal-ana, the 'husband of my elder sister Ereskigal'. The son of Ereskigal and Gugal-ana was the god Ninazu. In another tradition, Ereskigal married the god Nergal, as related in the poem 'Nergal and Ereskigal'. Ereskigal lived in a palace located at Ganzir, the</p>	<p>La Dame (Ereš) de la grande terre (KI.GAL) est la reine du monde des morts, le KUR, conçu comme une vaste steppe, sombre et désolée au centre de laquelle se dresse la cité-État, nommée GANZIR en sumérien, dont Ereškigal est la souveraine. L'accès en est protégé par sept portes successives, placées sous la responsabilité du chef-portier Nedu. Ereškigal elle-même réside dans le "palais* de lapis-lazuli" (É.GAL.KUR.ZAGIN), assistée de son vizir, Namtar, et de la scribe des Enfers, Gestinanna, soeur de Dumuzi et épouse de (Nin)gizidda. Celui-ci remplit auprès d'Ereškigal la fonction de "porte-siège". La reine est également assistée de sept juges infernaux, les Anunnaki. Ils n'interviennent pas pour décider du sort des défunts en fonction de leur vie passée, mais pour trancher les cas judiciaires qui peuvent se</p>	<p>Her name means 'Lady of the great place' (a euphemism for the realm of the dead). It is already mentioned in Old Sumerian offering lists, and temples dedicated to her are known from the Ur III period, such as the ki d babbar.è and the ki.nam.tar.ri.da, 'place of the fate' at Ur. While hymns and prayers to the goddess are rare, and her cult was probably not as important as that of the chthonic god Nergal (certainly in the second millennium BC), she plays a significant role in several mythological narratives. In Gilgamesh, Enkidu and the Netherworld, Ereškigal receives the underworld as her share following the creation of the world. In the myth of Inanna's Descent she</p>

	<p>doorway to the underworld, protected by seven gates, all of which could be bolted and each of which was guarded by a porter. See Gestinana.</p>	<p>présenter dans le monde des morts, à l’image de ce qui se passe chez les vivants. Ce sont eux en particulier qui, dans la version sumérienne de la Descente d’Ishtar aux Enfers condamnent à mort la déesse, sœur d’Ereškigal, puis exigent d’elle un remplaçant, une fois qu’elle a retrouvé la vie.</p> <p>Selon certaines traditions, le monde des morts semble avoir été placé initialement sous l’autorité du dieu Ninazu, dont Ereškigal serait la mère ou l’épouse. D’autres lui attribuent comme mari Gugalanna, le “grand taureau du ciel”, mais celui-ci meurt, et elle porte son deuil lorsqu’Inanna descend aux Enfers pour lui rendre visite, sous le fallacieux prétexte de participer à la cérémonie funéraire de Gugalanna. Dans la vision sumérienne du monde des morts*, c’est bien pourtant à Ereškigal qu’a été dévolue par les dieux la souveraineté des Enfers. Elle était enfin connue comme mère de la déesse Manungal.</p> <p>La conception akkadienne, elle, a privilégié une royauté masculine, dévolue au dieu Nergal*, et ce</p>	<p>is the sole and terrifying ruler of the dead, who fastens the ‘eye of death’ on those who enter her domain. She is Inanna’s sister and counterpart, in some ways a negative mirror-image of the Sumerian goddess of procreation. She is therefore liable to frustration—her husband Gugalanna seems to be dead, and the special creatures fashioned by Enki have to commiserate with her on her ‘labour-pains’. Her sexual deprivation is even more pronounced in the Akkadian version, Ištar’s Descent, where she falls for the eunuch Asušunamir, who thereby obtains the body of Inanna, ‘having made her happy’. During the Old Babylonian period, Ereškigal was proclaimed as the wife of Nergal; several religious texts refer to the couple as ‘the Enlil and Ninlil of the Netherworld’. The myth NERGAL AND EREŠKIGAL is preserved on Middle Babylonian tablets (from Amarna), as well as some Neo-Assyrian</p>
--	--	--	---

		<p>transfert de pouvoir est explicité dans le mythe de <i>Nergal et Ereškigal</i>. Il raconte comment, lors d'un banquet des dieux, Nergal commit un affront majeur envers l'envoyé d'Ereškigal: celle-ci, confinée aux Enfers, ne pouvait en effet participer aux agapes divines, mais avait été invitée à y déléguer son vizir Namtar pour recueillir la part de nourriture et de boisson qui lui revenait. À son arrivée, tous les dieux se levèrent en signe de respect, sauf Nergal. Avertie, Ereškigal exigea que Nergal lui fut livré aux Enfers pour qu'elle en tire vengeance. Le dieu, symbole par ailleurs de la force guerrière et du courage, fut épouvanté de ce qui l'attendait, et demanda le secours d'Ea*. Celui-ci, comme à son habitude, trouva une parade en rasant la tête de Nergal. Lorsque Namtar revint chercher Nergal, il ne put le reconnaître, mais promit de revenir chaque mois. Ea conseilla alors à Nergal de se rendre aux Enfers, mais le pourvut de sept paires de gardes du corps, que le dieu plaça à chacune des portes des Enfers pour les maintenir ouvertes et lui permettre de s'enfuir. Arrivé devant Ereškigal, il retrouva son courage et la saisit par les cheveux</p>	<p>ones found at Sultantepe. It describes how Nergal came to be the lord of the underworld. This myth too makes use of Ereškigal's sexual and emotional vulnerability; it becomes a reason for her loss of authority. The beginning is lost, but it probably describes a banquet held in heaven. Anu would like to invite Ereškigal, but as according to the laws of the underworld, she is unable to leave her realm, he sends Kaku, his messenger, to bring her down some food. Kaku descends the long stairway to the underworld and is well received by Ereškigal. She in turn sends up her vizier, Namtar. There is another lacuna in the text, which resumes with Ea admonishing Nergal for not having shown enough respect to Namtar. It seems that Nergal was summoned to Ereškigal for this lack of civility. Ea helps him to prepare for the journey; he gives him a magic staff and furthermore he is warned to avoid giving any more</p>
--	--	--	--

		<p>pour lui couper la tête. Aux supplications que lui adressa alors Ereškigal, qui lui offrit de l'épouser et de partager son trône, Nergal découvrit que la prétendue haine de la reine des Enfers cachait en fait une violente passion amoureuse. Séduit à son tours, il s'enferma avec elle pendant sept jours et sept nuits, laissant ainsi passer le délai qu'Ea lui avait prescrit pour pouvoir ressortir sans dommage du pays des morts. Cependant, comme Nergal était ensuite remonté chez les dieux, Ereškigal demanda qu'il l'épouse en réparation d'avoir partagé sa couche, et de l'avoir ainsi rendue impure et impropre à présider le tribunal des Anunnaki. L'assemblée* divine trouva cette demande justifiée, et Nergal lui-même, plus séduit qu'il ne le pensait, finit par s'exécuter, devint l'époux d'Ereškigal, et par là même souverain du monde des morts. Si ce récit justifiait ainsi la royauté masculine de Nergal aux Enfers et mettait en scène les rapports étroits de l'amour et de la mort, il montrait aussi, de manière pesimiste, que le courage guerrier incarné par Nergal ne peut vaincre complètement la mort</p>	<p>offence (for the taboos of the underworld, see Enkidu, Gilgameš and the Underworld). Most of all, he is not to 'do what is normal for man and woman', when confronted with the goddess. Nergal descends and is admitted to the underworld, where he passes through the seven gates. Nergal turns down any offers of rest and food as advised by Ea, but when Ereškigal reveals her body to him after her bath, he succumbs; 'passionately they get into bed' and spend 'seven days and nights' together. Nergal seeks for a pretext to go back to heaven and manages to obtain Ereškigal's permission. Upon his arrival in heaven, Ea realizes what has happened and foresees that Ereškigal will be looking for Nergal. He therefore changes the god's appearance into that of an old man. Indeed, Ereškigal is in the throes of love ('I was not sated with his charms and he has left me') and she commands Namtar to ascend to heaven again, to fetch her</p>
--	--	---	--

		<p>représentée par Ereškigal et ne peut, au mieux, que composer avec elle. C'est en tant qu'épouse divine de Nergal qu'Ereškigal disposait à Kuta, d'un temple, l'ÈS.URUGAL, associé à l'Emeslam de Nergal, et restauré par Nacuchodonosor II*.</p> <p>D'autres temples d'Ereškigal sont attestés à Assur* et à Umma*, mais il ne semble pas y avoir eu de culte particulier de la déesse: sa spécificité funèbre la mettait en marge, et son champ d'action était essentiellement le deuil perpétuel des défunts, surtout ceux qui étaient morts avant d'avoir accompli pleinement leur existence. La conception suméro-akkadienne du monde des morts ne prévoyait en effet ni rétribution ni punition particulière pour les défunts, mais une sorte de léthargie et d'affliction perpétuelles, qu'Ereškigal prenait en charge, cependant que son époux Nergal intervenait plus directement dans la conduite des actions mortelles.</p> <p>Perpétuellement plongée dans le deuil, tenue à l'écart du monde des vivants et des dieux, trompée à plusieurs reprises par les artifices du dieu. Ea, Ereškigal avait quand même échappé à une partie de</p>	<p>lover back. She gives him a message to relay to Anu: 'Since I, thy daughter was young, I have not known the play of maidens (...) [That god whom] thou didst send and who had intercourse with me, let him lie with me'. She goes on to plead with the great gods of heaven to return Nergal to her, as she is not able 'to determine the verdicts of the great gods of the underworld' in her state of sexual impurity. And as a threat she adds that should they fail to deliver the god, she will 'send up the dead that they devour the living'. When Namtar first goes up to heaven he does not recognize Nergal in his changed form, but Ereškigal sees through Ea's trick and asks for the old and lame god to be sent. Finally, Nergal has to obey. He is led down and through the underworld, where he has to deposit an article of his attire at each gate (see Innana's Descent). When he enters the courtyard, he laughs, determined to assert</p>
--	--	--	---

		<p>son destin en séduisant, puis en épousant Nergal, seule autre divinité avec laquelle elle accepta de partager son pouvoir sur le monde des morts.</p> <p>Bibliographie: T. Jacobsen, <i>The Treasures of Darkness</i>, New Havez - Londres, 1976, p. 56-57, 229-230.</p>	<p>his authority. He drags Ereškigal off the throne by her hair, before passionately making love to her for another seven days. Meanwhile Anu has made his decision. He sends Kaka down again with the decree that Nergal is to stay with her forever. (Speiser, Dalley). The Akkadians assimilated their own Semitic underworld goddess, Allatum, to Ereškigal (first mentioned in Old Babylonian god-list). In the first millennium BC the goddess is sometimes referred to as Laz (d la-az).</p> <p>Speiser, in Pritchard 1975, 5–17; Lambert, in Alster (ed.) 1980, 62f; Dalley 1989, 165–81</p>
Gatumdug	<p>Gatumdug was a goddess of the city-state of Lagas and, like Bau, with whom she was later equated, she was regarded as a daughter of An. She is sometimes called 'Mother of Lagaš' or 'Mother who founded Lagaš'. Gudea, the prince of Lagas who rebuilt the temple of Ningirsu, describes in his great hymn on that subject how he visited the temple of Gatumdug on his way to the temple of Nanse to obtain an interpretation of</p>		

	<p>a dream. He addresses Gatumdug as mother and father and asks for the protection of her favourable udug and lama deities. Gatumdug's temple was originally in the temple area at Lagaš but was subsequently moved to Girsu.</p>		
Geštinanna	<p>Gestinana is the goddess who was the faithful sister of Dumuzi and, like him, a child of the sheep goddess Duttur. Her cult was widespread over Sumer until the Old Babylonian Period. She seems to have been thought of sometimes as an 'old woman, an interpreter of dreams', as 'Mother Gestinana'. When Inana determines that, in order to secure her own release from imprisonment in the underworld, her husband Dumuzi shall take her place, galla demons come to fetch the young shepherd god from his sheepfold in the country. Gestinana, his sister, who is also a rural deity after whom fields were named (hence too her equation with the later Akkadian goddess Bélet-sēri, 'Lady of the open countryside'), helps her brother to hide from the demons by sending him successively to four different hiding places. In another version of the story, she refuses to give him away even when tortured. In the event a friend of Dumuzi reveals his whereabouts to the</p>		<p>Her name means 'Lady of the Grapevine'. She is part of the city pantheon of Lagash, where she is first mentioned by Eannatum, then also by Urbau and Gudea, who calls her the 'wife of Ningišzida'. She does not feature in any known personal names. Since the First Dynasty of Isin, the goddess was also known as ga.ša.an.dub.sar, 'the scribe of the underworld', possibly by assimilation to the Akkadian Belet-Seri. There is some evidence that during the Old Babylonian period she was one of the chief deities of Karana (Tell al Rimah). In mythological texts, Geštinanna appears as the sister of Dumuzi in Dumuzi's Dream, Inanna's Descent and related compositions. She is said to dwell in the steppe where she has a sheep-stall. When</p>

	<p>demons. Gestinana sings a death lament for him. It was believed that subsequently she and Dumuzi alternated six-month periods in the underworld, where she sometimes functioned as scribe to Ereskigal.</p>		<p>her brother is pursued by the underworld demons, she shelters and protects him there. At the very last, when he is finally captured, she offers herself to be taken instead of him. This act of unselfish love converts Dumuzi's death-sentence into a half-year sojourn in the underworld, with Geštinanna serving the other half. Her involvement with Dumuzi makes Geštinanna a very important figure in the Sumerian as well as Babylonian culture, where she plays a prominent part among the mourners. She was called Belili and her most common epithet in this context is 'she who weeps continually'.</p> <p>Carroué 1981, 121–36; Alster 1985, 219–28</p>
Gula/Nintinugga	<p>The goddess Gula (whose name means 'great') was a healing goddess, who 'understands disease', and a patroness of doctors. She was also worshipped under the names Nintinuga, Ninkarrak and Meme, originally the names of other goddesses; and as Ninisina, 'Lady of Isin'. Her principal shrine was the E-gal-mah at Isin,</p>	<p>La déesse Gula (^d gu-la ou ^d ME.ME) appartient aux principales divinités du panthéon mésopotamien. Fille d'Anu*, elle habite les Cieux. En tant que déesse de la Guérison, Gula est la déesse poliade de la ville d'Isin*, réputée d'ailleurs comme centre de formation des médecins. Gula est</p>	<p>Gula—Babylonian goddess of healing. See Ninisina</p>

<p>but she also had temples at Nippur, Borsippa and Aššur. She was regarded as the wife of Ninurta or Pabilsag, or else of the minor vegetation god Abu. Gula was the mother of the healing god Damu, and of the god Ninazu (also associated with healing). Her sacred animal was the dog, and small model dogs were dedicated to her by worshippers (see dedication). See diseases and medicine.</p>	<p>parfois désignée sous le nom de Ninisinna, “la dame de d’Isin”.</p> <p>Selon un hymne* à Gula d’environ 200 lignes dont certaines copies proviennent de la bibliothèque* d’Assurbanipal* à Ninive*, elle possède plusieurs épithètes, dont celui d’azugallatu, “grand médecin”.</p> <p>L’auteur de l’hymne est un certain Bullussa-rabi dont le nom signifie: “son pouvoir de guérison (celui de Gula) est grand”. À neuf reprises, Gula s’y autoglorifie, se présente sous un num à chaque fois différent, décrit son mari et donne l’un des noms de celui-ci. Le couple qu’elle forme avec son époux Pabilsag est identifié avec les paires correspondantes de Nippur*, Ninnibru et Ninurta, et de Lagas*, Ningirsu* et Ba’u, le syncrétisme ayant lieu dès l’époque paléo-babylonienne*. Gula est aussi mentionnée sous les noms de Nintinugga, Ninkarrak et Meme, qui, à l’origine, devaient désigner des divinités distinctes. Elle est également considérée comme étant la parèdre d’un dieu mineur de la végétation, Abu. Gula est la mère di dieu de la guérison Damu et du dieu Ninazu, églement associé à la médecine.</p>	
---	---	--

		<p>Gula connaît les maladies et sait comment intervenir pour guérir les malades; elle sait les herbes utiles en pharmacopée, et aussi les incantations* qui rétablissent la santé; elle en transporte les textes avec elle. A contrario, elle peut punir le parjure en lui inoculant une maladie. Dans le traité, retrouvé à Ninive*, conclu entre Assarhaddon* et Ba'al de Tyr*, ou encore dans celui que le souverain assyrien a imposé à ses vassaux dans le but d'assurer la succession d'Assurbanipal au trône, Gula intervient ainsi dans la liste des malédictions qui sont censées frapper ceux qui rompraient le traité: "Que Gula, la grande guérisseuse, mette maladie et fatigue en vos coeurs et une plaie inguérissable en vos corps; baignez dans le sang et le pus comme si c'était de l'eau".</p> <p>Le temple* de Gula à Isin est l'É.GAL.MAH, mais la déesse possède également des temples dans de nombreuses autres localités telles Nippur, Ur*, Umma*, Lagas*. Sippar* ou Uruk*. Trois temples lui sont dédiés dans les villes de Babylone* (Esabad, Ehursagsikilla et Ehursagkuga), Borsippa*</p>	
--	--	--	--

		<p>(Etila, Ezibatila et Egula) et Assur* (Egalmah, Esabad et Enamtila).</p> <p>Selon les représentations des kudurru*, l'animal sacré de la déesse Gula est le chien, spécialement associé à la domestication et à la maison. De nombreuses petites statuettes de chiens lui ont été consacrées par ses fidèles. Ainsi, on a retrouvé une figure de chien paléo-babylonienne à Girsu* offerte à la Dame d'Isin, et plusieurs autres modèles de chien ont été exhumés dans le temple de Gula à Isin. À l'époque néo-babylonienne*, Nabuchodonosor II* mentionne l'enfouissement d'un dépôt sous les portes du temple de Gula à Babylone comportant des statuettes de chiens en or, argent et bronze.</p> <p>Gula est représentée le plus souvent dans l'art mésopotamien, et plus particulièrement sur les sceaux*-cylindres néo-babyloniens, comme une femme assise sur un trône de profil, vêtue d'une lourde robe à volants et d'un chapeau haut de forme. Ses mains sont levées à hauteur de son visage, dans une attitude symbolique, pour dispenser la guérison. Son symbole*, le chien,</p>	
--	--	---	--

		<p>est généralement assis à ses côtés, depuis la période paléo-babylonienne jusqu'à la période néo-babylonienne.</p> <p>La constellation de la Lyre symbolise la déesse Gula dans le ciel, et son chien apparaît sous la forme de la constellation d'Hercule.</p> <p>Bibliographie: J. Black et A Green, Gods, Demons and symbols of Ancient Mesopotamia, Londres, 1992.</p> <p>W. G Lambert, The Gula Hymn of Bullutsarabi. Or 36, 1967, p. 105-132.</p>	
Inanna/Ištar	<p>The goddess Inana or Istar was the most important female deity of ancient Mesopotamia at all periods. Her Sumerian name Inana is probably derived from a presumed Nin-ana, 'Lady of Heaven'; it also occurs as Innin. The sign for Inana's name (the ring-post) is found in the earliest written texts. Istar (earlier Estar), her Akkadian name, is related to that of the South Arabian (male) deity 'Athtar (see Arabian gods) and to that of the Syrian goddess Astarte (Biblical Ashtoreth), with whom she was undoubtedly connected. The principal tradition concerning Inana made her the daughter of An, and closely connected</p>	<p>ISHTAR. Elle est, à juste titre, la plus célèbre des déesses de Mésopotamie*, sous son nom sumérien* d'INANNA (variante: INNIN) ou sous celui, akkadien*, d'Ishtar, L'étymologie exacte du premier reste inconnue, même si l'on s'accorde à le mettre en rapport avec l'expression NIN.AN.AK «la maîtresse du ciel», devenu INA(N)NA par chute du N initial et du K final (une autre étymologie, proposée par T. Jacobsen fait originellement d'Inanna l'essence divine présente dans les silos à grain). Le nom d'Ishtar est clairement sémitique et se rattache aux formes de l'Ouest désignant la</p>	<p>The etymology of her name is doubtful; by the end of the third millennium BC it was taken to derive from ^d nin.an.na, 'Lady of Heaven' (in the Emesal-dialect, gašan.an.na). The cuneiform sign muš, with which her name is usually written, goes back to an archaic pictograph representing a rolled-up reed-stalk. It is found among the earliest written records from Uruk. The god-list of Fara mentions Inanna behind An and Enlil and before Enki. Otherwise the sources of the pre-Sargonic period do</p>

	<p>with the Sumerian city of Uruk. According to another tradition she was the daughter of the moon god Nanna (Sin) and sister of the sun god Utu (Samaš). She was also regarded as daughter of Enlil or even of Enki in variant traditions. Inana's sister was Ereskigal, queen of the underworld. Her minister was the goddess Ninsubur. The fact that in no tradition does Inana have a permanent male spouse is closely linked to her role as the goddess of sexual love. Even Dumuzi, who is often described as her 'lover', has a very ambiguous relationship with her and she is ultimately responsible for his death. Nor were any children ascribed to her (with one possible exception, Sara). It seems likely that with the persona of the classical goddess Inana/Ištar a number of originally independent, local goddesses were syncretised (see local gods). The most important of these was certainly the Inana of Uruk, where her principal shrine E-ana ('House of Heaven') was located. But other local forms of the goddess were recognised and received independent cults: Inana of Zabala (in northern Babylonia), Inana of Agade (especially honoured by the kings of</p>	<p>déesse sous les noms d'Attar, Ashtar(a) et Astarté. La fusion entre Inanna et Ishtar s'est opérée dès la fin du III^e millénaire et a conduit à une équivalence presque parfaite : l'idéogramme [^]dMÛS (anciennement lu [^]d(I)NINNI) rend les deux noms INANNA et Ishtar. Mais l'on trouve également les graphies phonétiques [^]dish-tar, [^]des4,-târ ou [^]din-nin. Identifiée à la planète Dilbat (Vénus), l'«étoile du berger», Ishtar était symbolisée par le nombre 15 (soit la moitié du nombre 30, attribué à son père Šin*). La déesse hurrite* Sauska a été également, au milieu du II^e millénaire à Ninive*, assimilée à Ishtar. La place importante tenue par Ishtar dans le panthéon féminin a conduit enfin à désigner sous le nom commun d'ishtarātu les déesses en général.</p> <p>On a répertorié au moins trente-cinq lieux de culte d'INANNA/Ishtar en Babylonie*. Les plus importants semblent avoir été l'Eulmas d'Agade*, l'Ehursagkamma de Kis*, l'Eanna* d'Uruk* et l'Eturkamma de Babylone*. Dans cette dernière ville, Ishtar était également la divinité tutélaire de la principale porte de la ville. En</p>	<p>not indicate a very widespread veneration of the goddess. She is invoked in only few personal names and does not appear to be a recipient of frequent offerings. There are no indications of Inanna's role either as a specific goddess of love or of war. Towards the middle of the third millennium BC, kings of the Kish-dynasties (Enannatum I, Lugalatarsi), as well as Lugalzaggesi of Uruk, mention Inanna in their royal inscriptions. The earliest literary texts dedicated to Inanna are usually taken to date from the period of Agade, when the daughter of king Sargon, Enheduanna, composed some lengthy hymns in praise of the goddess. (Since all the compositions ascribed to Enheduanna are only preserved on later Neo-Sumerian copies, the dating of the texts remains hypothetical.) It is likely that the tutelary deity of the dynasty was actually the Semitic goddess Eštar/Ištar, the</p>
--	--	--	--

<p>the dynasty of Agade), Inana of Kiš; and, in Assyria, Istar of Nineveh and Istar of Arba'il. Inana was also intimately associated with the goddess Nanaya, with whom she was worshipped at Uruk and Kiš.</p> <p>The 'personality' of Inana/Istar can be divided into three quite separate strains. One aspect is that of a goddess of love and sexual behaviour, but especially connected with extramarital sex and — in a way which has not yet been fully researched, notwithstanding the remarks of Herodotus on the subject—with prostitution. Inana is not a goddess of marriage, nor is she a mother goddess. The so-called Sacred Marriage in which she participates carries no overtones of moral implication for human marriages. The sixth tablet of the Babylonian Epic of Gilgames, in which Gilgames reproaches Istar for her treatment of a whole series of lovers, and declines to become the latest in the list, is an important source for this aspect of Ištar, as are the various Sumerian poems about Inana and her love for Dumuzi.</p> <p>The second aspect of the goddess's personality is that of a warlike goddess who is fond of battle, which is proverbially</p>	<p>Assyrie*, on l'identifia parfois avec la déesse Mullissu, épouse d'Enlil* puis du dieu local suprême Assur*. Mais elle y apparaît aussi comme qu'Ishtar d'Arbèles*, Ishtar de Ninive*, Ishtar du Bît Katmuhi et Sarrat-nipha.</p> <p>En tant que divinité majeure du panthéon* mésopotamien, Ishtar dispose d'une multitude d'aspects et de pouvoirs. Comme le montre ainsi le récit d'<i>Inanna et Ebih</i>, elle est capable de faire plier respectueusement devant elle les grands dieux et les hautes montagnes. On lui attribue en propre la féminité, les divers aspects de l'amour, le rôle de maîtresse des animaux, la souveraineté et les activités guerrières. Il reste difficile de savoir s'il s'agit d'un syncrétisme qui s'est mis en place très tôt entre plusieurs déesses localement distinctes, ou de l'enrichissement au cours du temps d'une figure originelle unique.</p> <p>On pourrait penser que l'INANNA du pays de Sumer*, dont le symbole originel est une hampe de roseaux* terminée par une boucle, est surtout centrée sur les aspects féminins et amoureux, tandis que l'Ishtar du</p>	<p>bisexual deity of the Venus-star, who was made acceptable to the Sumerian population by a syncretism with the local Inanna. The hymns elaborate the goddess's complex personality and her bid for divine power may well reflect the political rise of the Sargonic rulers (Hallo, van Dijk). Her epithets in these texts are nin.me.šar.ra, 'Queen of all the me', a title which makes her the most influential of deities in the world of gods and humans. She is also nu-(u8).gig.an.na, 'the hierodule of heaven' (and/or of Anu), a projection of her erotic functions to the cosmic scale. She is munus.zi, 'the woman', ù.sún.zi.an.na, 'exalted Cow of Heaven', who provides life and sustenance. Inanna represented the force of sexual reproduction, 'who multiplies the people of all countries like sheep'. She is called the beloved wife of Ušumgalanna (Dumuzi) and in her martial aspect she is an ur.sag, a 'heroic</p>
---	---	--

<p>described as the 'playground of Istar'. Violent and lusting after power, she stands beside her favourite kings as they fight. In a Sumerian poem, Inana campaigns against Mount Ebih. Her journey to Eridu to obtain me and her descent to the underworld are both described as intended to extend her power. Especially, Istar of Arba'il was a war goddess for the Assyrians.</p> <p>The third aspect of Inana is as the planet Venus, the morning and evening star. 'I am Inana of the sunrise', she declares in 'Inana's Descent to the Underworld'. In this form she was sometimes known under the name Ninsianna. Her transformation to this aspect is celebrated in a poem composed probably in the Kassite Period.</p> <p>Other myths concerning Inana are 'Inana and Bilulu' (in which Inana turns the old woman Bilulu into a waterskin, believing her to be responsible for the death of Dumuzi); 'Inana and Su-kale-tuda' (concerning the gardener Su-kale-tuda), and 'Gilgameš, Enkidu and the Nether World', in the first part of which Inana transplants a sacred <i>halub</i> tree to Uruk, from the wood of which her chair and her bed are later made.</p> <p>In art, Inana is usually represented as a warrior-</p>	<p>pays d'Akkad, souvent représentée par une figure féminine en armes accompagnée d'un lion*, comporte des aspects guerriers et apparaît liée au développement du pouvoir des LUGAL*: on trouve à Kis, puis à Akkad, puis à Babylone, des figures souveraines appelées «Ishtar <i>Kisîtum</i>», «Ishtar d'Akkad». «Ishtar de Babylone». La <i>Malédiction d'Akkad*</i> rapporte ainsi comment, après avoir favorisé la carrière de Sargon qu'elle avait pris en affection, la jeune déesse devint la patronne de sa nouvelle capitale, abondamment pourvue d'of-frandes*, mais ne reçut pas du dieu Enlil* l'autorisation de les accepter et dut finalement retirer sa protection à la ville. Mais l'on ne saurait pousser trop loin l'opposition Sumer/Akkad car cet aspect souverain apparaît tout aussi important à Uruk: Ishtar <i>Urka'îtu</i> (puis Aska'îtu) est la véritable reine de la ville comme le montrent les cycles épiques d'Enmerkar* et de Lugalbanda*. Elle réside dans l'Eanna et une partie de son pouvoir temporel est dévolu à son grand prêtre, l'EN* d'Uruk. (→Épopée de Gilgameš). Elle est cependant celle qui</p>	<p>champion', 'the destroyer of foreign lands, foremost in battle'. During the Neo-Sumerian period, her cult was well established and several rulers, such as Eannatum and Ur-Ninurta, refer to themselves as 'beloved husbands of Ninnin'. Her main cult-centre was the É-anna at Uruk. Other important temples were at Nippur, Lagash, Shuruppak, Zabalam and Ur. Regular monthly festivals were celebrated in her honour. During the Isin-Larsa period her cult seems to have reached its climax; she was identified with Ninisina, the city-goddess of Isin, as well as many other female deities. Apart from several important mythical compositions (see below), a large number of hymns and liturgical songs dedicated to the goddess were compiled in this period. The astral character of Inanna as the planet Venus is an important subject of many of these texts. In a self-laudatory hymn (Römer), Inanna</p>
--	--	--

	<p>goddess, often winged, armed to the hilt, or else surrounded by a nimbus of stars. Even in this aspect she may betray — by her posture and state of dress — her rôle as goddess of sex and prostitutes. In Neo-Assyrian and Neo-Babylonian art, a female, shown full frontal and nude or nude from the waist down, who has wings and wears the horned cap of divinity, probably depicts Ištar more specifically in her sexual aspect. Ištar's beast was a lion. Her usual symbol was the star or star disc. She may also have been symbolised for a time by the rosette.</p>	<p>accueille dans son giron et élève les futurs rois comme l'illustre la <i>Stèle des Vautours</i> à propos d'Eannatum*. Dans le même temps, INANNA/Ishtar garde par de mariage sacré*, un rôle fondamental dans la légitimation du souverain, comme le montre à la fin du III^e et au début du II^e millénaire l'importance de ce rite pratiqué par les rois d'Ur III* puis ceux d'Isin*, avec la déesse ou sa représentante humaine. À cette époque, la fonction d'EN d'Ishtar à Uruk était suffisamment importante pour que son intronisation donnât son nom à l'année (→ CALENDRIER). Au I^{er} millénaire, Ishtar d'Uruk est assistée de déesses qui semblent la dédoubler: Nanaia, Usur-amâssu, Bêlti-sa-Rês, etc. Mais elle seule a droit au titre de «Dame d'Uruk» (GASAN UNUG).</p> <p>Dans le panthéon mésopotamien, INANNA/Ishtar, fille du dieu de la Lune, Sin* (NANNA en sumérien), et de son épouse Nikkal, a pour frère le dieu du Soleil, Samas* (sumérien : UTU), et pour sœur la déesse des Enfers, Ereskigal*.</p> <p>Une autre tradition met l'accent sur ses rapports</p>	<p>claims to have received special prerogatives from Enlil, 'who put the sky as a cap on my head, the earth as sandals on my feet'—poetic metaphor for her cosmic dominance. A special category are the songs written for the so-called Sacred Marriage rituals, in which the 'Queen of Heaven' symbolically united herself with the king, in order to renew life and fertility in the land. The complexity of notions surrounding Inanna in Mesopotamian sources is well illustrated by her contradictory genealogy and her astral aspects. Her role vis-à-vis An is typically ambiguous. In Uruk, an old cult-centre of An as well as Inanna, she was known as the daughter of An. It is not clear whether the title nu.gig.an.na, 'hierodule of AN', refers to An, the god, and thereby implies an erotic relationship, or more generally to AN as the sky (see above). Enlil too, possibly in his role as leader of the pantheon, is called the father of</p>
--	---	---	---

		<p>privilégiés avec le dieu Anu*, l'autre grande divinité d'Uruk, dont elle est parfois aussi la fille, voire l'épouse. Elle disposait d'un «vizir», le dieu Ilabrat (Sumérien : NINSUBUR). L'accent mis sur la féminité qu'incarne Ishtar fait qu'on la présente souvent comme une jeune fille célibataire. Si la tradition lui assigne pour époux Dumuzi*, ce mariage n'est que temporaire, puisque Dumuzi est ensuite mis à mort.</p> <p>Ishtar est également connue pour d'autres liaisons amoureuses. Mais époux ou amants, ceux qu'elle choisit finissent tous par connaître un sort tragique, comme le lui rappelle sans ménagement Gilgamesh lorsqu'elle s'offre à lui <<Non, je ne te prendrai pas pour épouse! Tu n'es qu'une porte ouverte qui ne retient ni vent ni brise, qu'un palais royal qui crève les yeux du guerrier (à son service)...>>.</p> <p>Déesse de l'amour et de ses aspects sexuels, elle n'est donc pour autant ni une déesse du mariage* (le rite du mariage sacré n'est pas centré sur sa valeur institutionnelle) ni une déesse-mère.</p> <p>Certaines traditions lui attribuent pourtant des enfants comme LULAL/</p>	<p>Inanna/Ištar. (In a later tradition, Inanna/Ištar is also made the consort of either An or Enlil.) The Isin tradition, which emphasized her astral character, called Inanna the daughter of the moon-god Nanna and the twin-sister of sungod Utu. In some literary compositions (see below), Inanna's mother is specified as Ningal. The astronomical aspect of Inanna is somewhat ambiguous. According to the evidence of seasonal festivals during the Ur III period, Inanna was primarily associated with the moon (as the daughter of Nanna) and the phases of the moon were celebrated in her honour, while the heliacal settings of the planet Venus were marked by the festivals of Nanaya and Anunnitum (Sauren). The majority of the literary texts on the other hand (Inanna's Descent, Inanna and Ebih, hymns etc.) seem to emphasize the astral rather than the lunar interpretation of the goddess. In the</p>
--	--	--	--

		<p>Latarak et Sara. À de multiples reprises, Ishtar est dépeinte comme une déesse vindicative: dans la <i>Descente d'Ishtar aux Enfers</i>, dans <i>Inanna et Bilulu</i>, ou dans <i>Inanna et Sukaletuda</i> où elle cherche à tirer vengeance du berger qui l'a outragée, enfin dans l'hymne* épique d'Agusaya. Mais elle est aussi une jeune fille amoureuse aux accents passionnés, qu'elle exprime dans toute la littérature poétique tournant autour de son union avec Dumuzi* puis dans le cadre du mariage sacré. L'association des aspects amoureux et combatifs d'Ishtar n'est pas si étonnante qu'elle paraît à première vue. D'une part ils découlent tous deux de son emprise en tant que reine, statut qu'elle revendique fortement dans <i>Inanna et Ebih</i>, et qui la conduit à dévaster sauvagement la montagne qui lui résiste. D'autre part on lui reconnaît le pouvoir d'associer les contraires, voire de rechercher les inversions et de briser les interdits: lors de sa descente aux Enfers, elle menace de faire remonter les morts; de même, les officiants de son culte pratiquent le déguisement et l'échange des sexes. <i>L'Épopée d'Erra*</i> présente Uruk comme «la</p>	<p>myths Inanna is described as restless and ambitious. She tries to extend the areas of her influence and power, to mediate between heaven and the underworld. She visits the kur to gain knowledge (see <i>Inanna and Utu</i>, and <i>Inanna and Šukalletuda</i>), which she transmits to 'her people'. Although immensely powerful, her access to authority is fundamentally circumscribed because of her femininity; and her attempts at transcending her position constituted an abuse, a hybris for which she is punished (<i>Inanna's Descent</i>). On the other hand, there may also be etiological motifs behind the narratives concerning her disappearances, considering her association with Venus, a planet subject to periodical invisibility. Inanna's femininity is proverbial but also contradictory. While she no doubt incorporated various different local female numina, remnants of the old Mother-</p>
--	--	---	---

		<p>ville des prostituées, des courtisanes et des filles de joie, qu'Ishtar a privées d'époux afin de se les garder à merci ». Un peu plus loin, le texte évoque «les cinèdes et les travestis, dont Ishtar a féminisé les caractères virils (...) qui, pour complaire à Ishtar se livrent à des pratiques sacrilèges ».</p> <p>Souvent représentée par les Assyriens avec ses attributs guerriers (des armes lui sortant des épaules) et pourvue d'une aura terrifiante qui jette à terre les ennemis tandis qu'elle combat aux côtés du roi*, Ishtar était également une maîtresse des fauves, et plusieurs représentations l'associent en particulier au lion*, Le roi Nabonide* se targue d'avoir reconstitué, au début de son règne, l'attelage authentique d'Ishtar d'Uruk formé de sept lions. La popularité d'Ishtar apparaît dans le nombre d'œuvres littéraires qui lui ont été consacrées: outre de nombreux hymnes*(dont NIN.ME.SARRA et INNIN.SÀ.GUR4RA de la prêtresse* Enheduanna, fille de Sargon* d'Akkad où le poème paléo-babylonien d'Agusaya), elle figure dans plusieurs cycles mythologiques ou épiques comme <i>Inanna et</i></p>	<p>goddess, she does not behave like a mother. She remained primarily a goddess of sexual rather than conjugal love (see her epithet <i>nu.gig</i>). She represents the force of fertility rather than the process of birth itself. Only during the post-Sumerian period did Inanna become a deity capable of empathy with human misery, having herself been subjected to humiliation and suffering. There are a number of <i>balag</i> and <i>eršemma</i> liturgical texts, in which she laments the death of her lover (Dumuzi), the destruction of her cities and the cruel fate of her people. She intercedes humbly with the great gods (notably Enlil) to reverse it on behalf of herself, her city and mankind.</p> <p>Hallo, van Dijk 1968; Hruška 1969; Römer 1969, 97–114; Sjöberg 1976, 161–253; Wilcke, RLA IV 1976, 74–87; Sauren 1979, 21–7; Cohen 1981; Wolkstein 1984; Kramer 1987, 171–89; Sjöberg 1988; Bruschweiler 1989;</p>
--	--	--	--

		<p><i>Sukaletuda, Inanna et Enki, Inanna et Ebih</i>, et surtout la <i>Descente d'Ishtar aux Enfers</i>*. Elle est encore célébrée dans l'<i>Exaltation d'Ishtar</i> sous le règne de Nabuchodonosor I^{er}* où elle s'autoproclame souveraine du monde: «Si je lève la main, elle atteint jusqu'au ciel (...) un de mes pas altiers couvre toute la terre », avant d'ajouter, sur un mode plus ambigu: «Ce qui est noir, je le fais blanc, et je fais blanc ce qui est noir » et de conclure: «Je suis une charrue effilée, qui de la vaste terre déchire le sein, une charrue coupante qui s'avance, moi la souveraine! »</p> <p>Bibliographie: F. BRUSCHWEILER, <i>Inanna, la déesse triomphante et vaincue...</i>, Louvain, 1989, T. JACOBSEN, <i>The Treasures of Darkness</i>, New Haven, 1976, p. 135-143, C. WILCKE, «Istar», <i>RIA</i> 5. 1976, p. 74-87, [FJ]</p>	<p>Balz-Cochois 1992 More than any other Mesopotamian deity she inspired poets and singers; some of the most beautiful hymns and laments were composed in her honour.</p> <p>ISHTAR</p> <p>Her name is probably connected with the West-Semitic Attar/Attart which is attested in text from Ugarit, the Old Testament, South Arabia and pre-Sargonic Mari. The term seems to have originally designated the planet Venus under its two aspects of morning star (male) and evening star (female) (see Astar and Astart). In the east, the two manifestations were combined in one deity, who nevertheless retained the characteristics of both genders; Istar is a goddess of war as well as of sex and procreation. The goddess first appears in personal names during the Sargonic period (Mari, Ebla etc.) and significantly, in both female and male</p>
--	--	--	---

			<p>names. The kings of Agade seem to have had a special affinity to Ištar, according to the second-millennium ‘historic legends’ which describe their deeds. It has been proposed, that in order to make their goddess more acceptable to the Sumerian population, the Sargonic kings should promote a syncretism with the Inanna (Hallo and van Dijk). Henceforth, the name of Ištar was almost always written as d INANNA. But since so little is known about the original character of Inanna, it is impossible to discern a meaningful difference between the ‘Semitic’ Ištar and the ‘Sumerian’ Inanna. She is customarily referred to as Ištar in an Akkadian and Inanna in a Sumerian context. From the Old Babylonian period onwards, many hymns written in Akkadian sing the praises of the goddess. One such composition, from the time of Ammiditana (c. 1683–1647 BC), dwells on the beauty and charm of Ištar,</p>
--	--	--	---

			<p>her ‘honeysweet lips’ and ‘shining eyes’. She loves to help men and women, spreads happiness and joy. All the gods bend their knee to their lady; together with Anu, her husband, she reigns from her temple in Uruk (Falkenstein and Soden 1953, 235). (For the genealogy of Ištar, see Inanna.) Other texts also concern her position in the Babylonian pantheon. In the EXALTATION OF IŠTAR (Hruška), a text from the Kassite period, Anu also accepts her as his wife under the name of Antum, and declares that as ‘Ištar the Star’ she will have the same rank as the Sun (Šamaš) and the Moon (Sîn). Enlil permits her to act as she pleases and assigns her a temple in Nippur. The probably contemporary GREAT HYMN TO THE QUEEN OF NIPPUR (Lambert) is a long theological exposé (some 300 lines). It first attempts to straighten out Ištar’s genealogy by making her descend from Anu, Enlil and Sîn. It then</p>
--	--	--	--

			<p>goes on to praise her for her skills to 'speak holy judgement', to 'grant kingship' and to 'become angry and then to relent', 'to punish then show compassion'. She is the fierce warrior, the 'queen of heaven'. All these are epithets that were customarily applied to Inanna, but she is also called the 'creatress of the human race' (identified with Aruru, the Mother-goddess) and the one 'who turns men into women and women into men'. An important part of the text is taken up with the names and titles of the goddess, which show off the erudition of the writer. Ištar emerges as a great deity, able to inspire reverence and love as well as fear. After all, she is not only a goddess of love, procreation, justice, mercy and compassion, but of war and battle, of conflict and lamentation. She persecutes her enemies and those 'who sin against her' with relentless fury, inflicting them with every evil and misfortune. A great</p>
--	--	--	---

			<p>number of prayers were therefore addressed to Ištar (Seux 1973, passim) in an effort to appease her angry heart, to influence the omens and to grant peace and protection to her subjects. Apart from these expressions of individual piety and religious fervour, there are some mythological compositions of the post-Old Babylonian period which approach the goddess in a less unequivocal manner. The so-called AGUŠAYA-HYMN (Foster, Groneweg) probably records the institution of a particular festival. The ironic tone of the poem is remarkable. It opens with a praise of the warlike Ištar, who runs down her enemies like an ‘on-rushing vehicle’. Greedy for battle, she appears ‘bellowing like a wild bull’. Her clamour exasperates Ea who decides to put an end to her aggressive behaviour. With ‘the dirt of his nails’ (as in Inanna’s Descent!) he creates Saltu, ‘powerful in form,</p>
--	--	--	---

			<p>monstrous in her proportion', in fact an exaggerated version of Ištar. He provokes Saltu to a violent temper and tells her to rudely challenge Ištar to a fight. The goddess, confronted with this virago, is appalled and demands Ea to remove the appalling monster. Ea is happy to do so, as long as Ištar agrees to modify her own behaviour.</p> <p>According to Ea's plan the confrontation has the desired effect: she resolves to give up her incessant and undignified clamour for battle. Ea instigates a festival in which people could dance madly about the streets, commemorating the warlike aspect of Ištar-Agušaya.</p> <p>Groneberg 1985; Colbow 1991; Groneberg 1997</p>
Išara	<p>Ishara was a goddess who seems to have been more closely connected with the Semitic tradition than the Sumerian. Her worship may have spread into southern Mesopotamia from the Middle Euphrates region. She seems to have been associated with Dagan, possibly as his wife in one</p>		<p>Mesopotamian goddess of unknown origin. No etymology for her name has been found. Išhara first appears in the pre-Sargonic texts from Ebla and then as a goddess of love in Old Akkadian potency-incantations</p>

	<p>tradition. As a goddess of love, she is equated with Istar (Inana); in other guises she is associated with war and with extispicy (see divination), or else appears to be a mother goddess. An explanation of a ritual describes her as mother of the Sebittu or Seven (gods). Earlier her associated animal was the basmu snake (see snakes), replaced from late Kassite times by the scorpion. Astronomically Ishara is the constellation Scorpius. An important goddess of the same name was worshipped in south-east Anatolia and northern Syria, within the Hurrian pantheon. She was associated with the underworld.</p>		<p>(Biggs). During the Ur III period she had a temple in Drehem and from the Old Babylonian time onwards, there were sanctuaries in Sippar, Larsa and Harbidum. In Mari she seems to have been very popular and many women were called after her, but she is well attested in personal names in Babylonia generally up to the late Kassite period. Her main epithet was belet rame, 'Lady of Love', which was also applied to Ištar. In the Epic of Gilgameš (Tablet II, col. V, 28) it says: 'For Išhara the bed is made' and in Atrahasis (see Flood-myths) (I 301–304) she is called upon to bless the couple on the honeymoon. Her astronomical embodiment is the constellation Scorpio and she is also called the mother of the Sibittu (the Seven Stars) (Seux, 343). Išhara was well known in Syria from the third millennium BC (Ebla!). She became a great goddess of the Hurrian population. She was worshipped with Tešub and Simegi at Alalakh,</p>
--	---	--	---

			<p>and also at Ugarit, Emar and Chagar Bazar. While she was considered to belong to the entourage of Ištar, she was also invoked to heal the sick (Lebrun). Išhara was probably incorporated into the Hittite pantheon via the Hurrians and her main cult centre was Kizzuwatna. She is known as an oath-deity since the reign of king Arnuwanda. According to the existing texts, her healing properties were less often evoked than her power to harm and cause diseases. The family of king Muršiliš II was said to have been bewitched by calling upon Išhara, and in curses she was asked to punish the perjurers.</p> <p>Biggs 1967; Frantz and Szabo, RLA V 1976, 177–8; Seux 1974; Ichiro 1979, 284f; Lebrun 1984, 41.</p>
Ki	<p>Ki is the Sumerian word for earth, and was sometimes personified as a goddess and female counterpart to An (heaven). In some Sumerian accounts, An copulates with Ki to produce a variety of</p>	<p>The name means ‘earth, land’. There is as yet no evidence that this was a ‘real’ deity, who had a cult under this name. It may well be more of a theological concept, a counterpart to An, as it only occurs in lists of</p>	

	<p>plants. An and Ki themselves were thought to be the offspring of the goddess Nammu (representing the subterranean waters).</p>	<p>divine names in a cosmogonic context. As there were several different traditions concerning the origin of the created world, Ki has different connotations. It is impossible to decide at which point and where these concepts changed. One tradition, preserved in an early version of the list An=Anum (text TRS 10), states that the goddess Nammu was the mother of Heaven and Earth (dama-ù.tu.an.ki), who in turn gave birth to the first generation of gods, such as Enlil. A late survivor of the same idea is contained in the Enuma eliš where the primeval pair Apsu and Tiamat engendered Lahmu and Lahamu, who in turn produced Anšar and Kišar. The later version of TRS 10 traces the genealogy of Enlil back through fifteen male-female pairs, including the couple En.ki and Nin.ki, to be interpreted in this context as Lord and Lady Earth. While Enki is one of the great Sumerian gods, Nin.ki seems to be an artificially constructed counterpart for the purpose of the list. The introduction to Gilgameš, Enkidu and the Netherworld, states that ‘Enlil carried off the earth’. Kramer (1976) concluded ‘that theologians unhappy with</p>	
--	---	--	--

		<p>a female deity as the ruler of so important a cosmic entity as earth, had taken her power away from her and transferred it to a male deity’.</p> <p>Kramer 1976, 14</p>	
Kišar	<p>Ansar and Kisar In Mesopotamian myth, Anšar and Kisar were a pair of primordials, respectively male and female, and perhaps representing the heaven (An) and earth (Ki). According to the Babylonian Epic of Creation they were the second pair (after Lahmu and Lahamu) of offspring of Apsu (abzu) and Tiāmat. (An alternative interpretation of the passage makes them the children of Lahmu and Lahamu.) Ansar and Kisar in turn bore Anu (An), the supreme god of heaven.</p>		
Lama	<p>The Sumerian term lama (Akkadian lamassu) refers to a beneficent protective female deity, imagined as human in form. Generally such a deity was anonymous. (The corresponding male deity was called alad, Akkadian sedu.) In Neo-Sumerian, Old Babylonian, Kassite and Neo-Babylonian art such goddesses are depicted in a quite consistent form, usually introducing worshippers into the presence of important deities, and</p>		<p>Sumerian protective minor deity or demon, with a predominantly intercessory role. She is well known from the Lagash pantheon since the Early Dynastic period. Her cult was most popular during the Old Babylonian period; inscriptions tell us that one or more Lamas resided in the major temples. She may also be represented on</p>

	<p>wearing a long, often flounced skirt, with one or both hands raised in supplication to the major god. Later, the related term <i>aladlammû</i> (if that is the correct reading of the cuneiform) seems to have been used to designate the winged human-headed bull and lion colossi which guarded the gateways of Assyrian palaces and temples. The corresponding winged female human-headed colossi were called <i>apsasû</i>. (See bulls and lions with human head.)</p>		<p>cylinder seals, introducing the worshipper to the presence of a great god (<i>Spycket</i>). After this time <i>Lamassu</i> became a term for protective spirits generally. In Assyria, the giant winged bulls or lions with human heads, which flanked the gateways of temples and palaces, were known as <i>Šedu</i> and <i>Lamassu</i>. The concept of this deity also spread to Syria. The Hurrians probably introduced her to Anatolia. In the Hittite texts <i>d KAL=d LAMA=annaris</i> formed a group of many different gods and goddesses and it is difficult to assign them all a primarily protective function.</p> <p><i>Spycket</i> 1960, 73–84; <i>Foxvog, Heimpel et al, RLA VI</i> 1980–83, 446–89</p>
Lamaštu	<p>Although she is usually described in modern works as a 'demoness', the writing of the name of <i>Lamastu</i> in cuneiform suggests that in Babylonia and Assyria she was regarded as a kind of goddess. As a daughter of <i>Anu</i> (<i>An</i>), she was above the common run of 'evil' demons. Unlike such demons, who acted only</p>	<p>Bien qu'appartenant au monde des démons*, l'agressive <i>Lamastu</i> est considérée par les Mésopotamiens comme une déesse, son nom sumérien* portant le déterminatif divin: <i>d[^]DÌM.ME</i>. Elle s'attaque surtout aux femmes enceintes, aux jeunes mères et à leurs bébés car c'est la démons</p>	<p>A Babylonian female demon; a daughter of <i>Anu</i>. She is mentioned in many rituals and incantations. One such text offers a vivid description of her appearance and activity; she is a terrible goddess, 'like a leopard, her feet are like those of</p>

<p>on the commands of the gods, Lamaštu practised evil apparently for its own sake — and on her own initiative. Lamastu's principal victims were unborn and newly born babies: both miscarriage and cot death were attributed to her. Slipping into the house of a pregnant woman, she tries to touch the woman's stomach seven times to kill the baby, or she 'kidnaps the child from the wet nurse'. Magical measures against Lamastu included the wearing by a pregnant woman of a bronze head of Pazuzu (see amulets). Offerings of creatures and objects (such as centipedes and brooches) were made to tempt Lamastu away. The so-called 'Lamastu plaques' of metal or stone which often depict her doubtless also had a magically protective purpose. Lamastu is shown being forced back to the underworld by Pazuzu. On these plaques, however, we see a bed-ridden man rather than a pregnant woman, so the plaques seem to relate to another function of Lamaštu, as a bringer of disease.</p> <p>Lamastu is described as having the head of a lion, the teeth of a donkey, naked breasts, a hairy body, hands stained (with blood?), long fingers and finger nails, and the feet of</p>	<p>de la fièvre puerpérale, mais aussi aux adolescents, aux adultes et même aux vieillards. L'existence de Lamastu est enracinée dans le monde domestique: elle appartient au folklore plutôt qu'à la religion officielle. Beaucoup d'incantations* et d'amulettes* qui étaient destinées à la chasser ont été retrouvées.</p> <p>Par son origine divine, Lamastu occupe une place toute particulière parmi les démons qui le plus souvent, sans personnalité précise, opèrent en groupe. Pour sa part, Lamastu possède non seulement une figure propre, qu'elle acquiert au cours du temps, mais également une mythologie et une iconographie personnelles, et ses actions destructives sont individualisées. Attestée dès la fin du III^e millénaire, et par plusieurs incantations du début du II^e millénaire, DIMME/Lamastu est surtout connue par une série canonique d'époque néo-assyrienne* de 600 lignes rédigée sur trois tablettes* et dont divers fragments ont été retrouvés dans la bibliothèque* d'Assurbanipal* à Ninive*, ainsi que dans les archives* de Husirîna et d'Assur. Plusieurs</p>	<p>Anzu, her hands are dirty, her face that of a lion; she comes out of the marshes, her hair in disorder, her breasts uncovered, she follows the cattle and the sheep, her hands in flesh and blood. Like a serpent she glides in through the windows, leaves the house, "Bring me your children to suckle, I shall be their nurse" (is her call)' (Thureau-Dangin). She represented the danger of infant and children's mortality; many charms and masks have been excavated in the ancient towns which used to hang by doorways in the hope of keeping her at bay. Thureau-Dangin 1921, 13ff; Farber, in RLA VI 1980–83; 439; Fauth 1981</p>
--	--	---

<p>Anzu (Imdugud), that is, bird talons. Thus too, in the art of the ninth to seventh centuries BC, she is depicted, also with upright ears which resemble those of a donkey (see donkey ears). A piglet and a whelp suckle at her breasts; she holds snakes in her hands. Like other deities (see beasts of the gods; boats of the gods) she has her distinctive animal, a donkey, and her boat, in which she floats along the river of the underworld.</p>	<p>exemplaires partiels de cette série ont également été retrouvés dans la documentation d'Ugarit* (XIV^e - XIII^e siècles) et d'autres textes du I^{er} millénaire. Il s'agit de la description détaillée d'un rituel* contre Lamastu. Fille du dieu du ciel Anu*, soeur d'Ishtar* et par conséquent déesse de haut rang, elle a été irrévocablement expulsée des cieux par son père pour avoir exigé de la viande de nourrisson pour son dîner. Rejetée sur la terre, elle devient la soeur des sept démons Utukku, et comme eux, elle vit avec les animaux sauvages* dans la steppe, les marécages et les montagnes d'où elle lance ses agressions. Contrairement aux dieux qui reçoivent leur nourriture des humains, elle doit, comme les démons, prendre de force ce dont elle a besoin. Lamastu s'attaque plus particulièrement aux nourrissons et, en cela, elle perturbe l'ordre divin établi. En effet, elle punit un être qui, particulièrement innocent, n'a pu encore commettre de faute contre les dieux et prive de surcroît ces derniers du service d'un futur adulte. Les humains font donc appel aux dieux, mais également au démon Pazuzu*, pour contrecarrer les méfaits</p>	
--	--	--

		<p>de cette démons.</p> <p>Lamastu aime se faire passer pour une sage-femme, stratagème qui lui permet de s'emparer facilement de sa victime qu'elle tue ensuite par strangulation ou à l'aide de son lait* empoisonné. Divers symptômes témoignent de la présence de Lamastu chez les bébés comme la fièvre, la perte d'appétit, la diarrhée, des distensions abdominales, la jaunisse ou la fièvre typhoïde, en bref à peu près tous les maux rencontrés par les nourrissons. Elle se manifeste également par les cris de l'enfant, qui comme les autres symptômes doivent être calmés et apaisés par des rituels* incantatoires. Après avoir identifié Lamastu comme la responsable du désordre chez le bébé, l'exorciste entame le rituel adéquat pour son expulsion et la protection de la maison contre de futures attaques de la démons. Trois effigies de Lamastu sont successivement installées à proximité du malade, puis l'une est brûlée, la deuxième envoyée à travers la steppe jusqu'au monde souterrain et la troisième est percée d'une épine; le rituel est accompagné de fumigations et de la récitation d'incantations.</p>	
--	--	--	--

		<p>Des amulettes et colliers en pierres* magiques sont accrochés au cou du patient et dans différents coins de la maison*.</p> <p>Plus d'une soixantaine d'amulettes des II^e et du I^{er} millénaires, destinées à combattre les méfaits de Lamastu, ont été retrouvées, plus spécialement en Assyrie*; la plupart d'entre elles comportent une représentation figurée de la démons et parfois une incantation. Ces amulettes, souvent en pierre, ont également été moulées en grand nombre en bronze*.</p> <p>Lamastu y apparaît sous la forme d'un monstre sans queue, à corps humain couvert de poils dont la tête est tout d'abord celle d'un chien, d'un lion*, d'un oiseau* de proie ou d'un serpent, puis, au I^{er} millénaire, celle d'une lionne rugissante. Ses doigts sont terminés par des griffes de lion, de ses mains tenant un serpent, et ses membres inférieurs ont des extrémités en forme de serres d'oiseau de proie. Un chiot et un porcelet têtent, suspendus à ses seins. Cette description est à peu près conforme à celle que l'on trouve dans les textes dès le début du II^e millénaire: un monstre muni d'une tête de chien ou de lion, dont la face</p>	
--	--	---	--

		<p>est celle d'Anzû*, les dents celles d'un âne, la poitrine velue, tachetée comme le corps d'un léopard ou d'un poisson*. Son apparence explique la terreur qu'elle inspire à ses victimes.</p> <p>La représentation la plus détaillée se trouve sur une amulette néo-assyrienne* en bronze de grande taille qui devait être accrochée dans la maison d'un riche patient et qui se trouve aujourd'hui au musée du Louvre. La face est divisée en cinq registres proposant un thème différent: des symboles divins*, des figures apotropaïque, la chambre du malade (adulte), l'expulsion de la démons par Pazuzu et la rivière symbolisant la ligne de communication avec le monde souterrain. Pour son voyage à travers la steppe Lamastu dispose d'un âne, et d'un bateau* pour traverser la rivière, et divers ustensiles féminins forment son bagage.</p> <p>Bibliographie: C. Michel, "Une incantation paléo-assyrienne contre Lamastu", <i>Or</i> 66, 1997, p. 58-64.</p> <p>F. A.M. Wiggermann, "Lamastu, Daughter of Anu, a Profile", dans M.</p>	
--	--	--	--

		Stol, Birth in Babylonia and the Bible, its Mediterranean Setting, Groningen, 2000, p. 217-252. La traduction de plusieurs incantations des II ^e et I ^{er} millénaires contre Lamastu se trouve dans B.R. Foster, Before the Muses. An Anthology of Akkadian Litterature, Bethesda, 1996.	
Lisin	The goddess Lisin, together with her brother Ašgi, was worshipped in the Sumerian cities of Adab and Keš. Her husband was Ninsikila, but later his name was misinterpreted as that of a goddess, and Lisin was accordingly treated as a god. In Sumerian times she was sometimes called 'Mother Lisin' and, as a mother goddess, was either equated with Ninhursaga or regarded as a daughter of Ninhursaga. As the name of a star, Lisin is a Scorpionis.		
Mamitu			Mamitu—Akkadian goddess The name derives from Akk.mamitum, 'oath', and she seems to have originally been a personification of the oath, who pursues and punishes the perjurer. Later she acquired chthonic aspects and was considered to be the wife of Nergal or Erra. In the Gilgameš Epic (Tablet 10,6)

			<p>she is called ‘creatress of destiny’, who with the Anunnaki ‘allots life and death’. The short version of the name is Mami or Mame, which is easily confused with Mamma.</p> <p>Edzard, WdM 1965, 95</p>
Mamma, Mama, Mami			<p>Mamma/Mama/Mami—Akkadian goddess The name is the baby-word for ‘mother’. Her most common epithets are ummi, ‘mother’, or asû, ‘midwife’. Mamma occurs frequently in Mesopotamian female personal names since the Pre-Sargonic period, but never in Sumerian names. Roberts 1972, 43f; Krebernik, RLA VII 1989, 330</p>
Mamu	<p>An originally Sumerian deity, one of several associated with dreams (mamud being the Sumerian word for ‘dream’), Mamu was sometimes regarded as female (and a daughter of the god Utu) and sometimes as male (and referred to as ‘god of dreams’). When Assurnasirpal II of Assyria (reigned 883-859 sC) refounded the town of Imgur-Enlil (modern</p>		

	<p>Balawat), he built a temple there to a god whose name is written in the same way, possibly in origin a local deity with a similar name.</p>		
<p>Mother-goddess/Great Goddess</p>	<p>The term 'mother goddess' is widely used in popular writing about polytheistic, premodern or so-called primitive religions, with great variety of meaning, and considerable overlap with other terms like 'earth mother', 'earth goddess' or 'fertility goddess'. It is common to assume the existence of such female deities for prehistoric periods on archaeological or artistic evidence alone, although it is often impossible to distinguish what might be representations of such a goddess from, for example, figurines of a pregnant woman made in connection with magical attempts to secure conception or an easy delivery. For the historical periods of the ancient Mesopotamian past we have fairly definite information about mother goddesses and birth goddesses. Since one image for the creation of natural forces or gods was the sexual act performed between two deities, there is a sense in which any goddess could become a 'mother goddess' — a goddess who is a mother — and many examples could be given. However, usually motherhood of</p>		<p>The earliest manifestations of religious activities, only known from artefacts of prehistoric sites, seem to be connected with the worship of a female deity. Countless figurines of the goddess are known from the European stone age and from the 7th and 6th millennia in Anatolia (Catal Hüyük, Hacilar). Most of these sculptures emphasize the physical attributes of female fertility—large hips, swollen bellies and pendulous breasts. Figures of nude women continued to appear in all later periods and in all areas of the Near East, from Egypt to Iran. On the whole, however, post-Neolithic The universal cult of the mother-goddess seems to have declined when urban civilizations evolved, with the profound change of social conditions and a complex as well as patriarchally</p>

<p>most of the early gods was ascribed to one particular goddess who by the second millennium BC appears under a variety of interchangeable names, some of which are really titles, but who may in origin have been several different deities. These are: Aruru; Mami or Mama (clearly 'mother'); Dingirmah (exalted deity); Ninmah (exalted lady); Nintu ('lady of birth'); Ninmena (lady of the crown'); BElet-ill (lady of the gods' in Akkadian); Nammu.</p> <p>Damgalnuna seems earlier to be a mother goddess but later to have a more specialised role as the wife of Enki (and hence mother of Marduk). Ninmah's name was changed by her son Ninurta to Ninhursaga (lady of the mountains') to commemorate his creation of the mountains. Nammu is usually creatrix of An and Ki, and of the early gods, including Enki, but she also creates mankind in one poem (see creation). The making of a figurine of clay which is then brought to life is another image for creation. Usually it is a goddess (under one of the above names) who pinches off and moulds the clay, especially in connection with the creation of mankind (although occasionally Enki is responsible), and she becomes thereby a</p>		<p>structured pantheon. There are indications, however, that as a 'popular religion' it survived many official local and national cults—see for instance in Egypt, the re-emergence of the Hathor/Isis cult in times of political instability (Rundle Clark, 29, 87). But since the literate circles of the city-states had little interest in the 'folkreligions' of their time, the textual sources do not yield much information on this subject. In Anatolia, probably the ancient epicentre of the mother-goddess, she remained the most powerful divine figure throughout the different historical periods. In the Neolithic levels of Catal Hüyük she appeared primarily in connection with fertility, shown in the process of giving birth, suckling, and in a sexual embrace. Her images were found in grain bins. But the association with death and the underworld is also evident in the curious painted 'shrines' of the city, where the symbols of</p>
--	--	--

<p>mother goddess in a second sense. An additional goddess sometimes acts as 'midwife' in both these types of creation, and these divine midwives can conveniently be termed birth goddesses. The term <i>sassuru</i>, meaning in Akkadian literally 'womb', is sometimes used to refer to the mother goddess herself. But in the complex account of the creation of the first seven men and seven women in the Epic of Atra-hasis (Ziusura), the mother goddess is assisted by fourteen <i>sassuratu</i>, each of whom oversees the 'shaping' or 'preparing' of one of the clay figurines during a period of ten (lunar) months. Finally, to complete the clay figurine imagery, we may note that in the Atra-hasis story, Enki assists Mami as she mixes the clay and blood — clay for moulding or potting must be prepared by levigating beforehand — and, likewise, in the poem 'Enki and Ninmah', the creatures called <i>sig-en-sig-du</i> nip off the clay into lumps for Nammu to mould after she has first kneaded it, while Ninmah acts as midwife. This fourth function is not necessarily performed by a female deity. In addition, in this case, seven minor goddesses 'stand by' to assist Nammu, presumably as servants</p>		<p>the goddess (modelled breasts incorporated into the wall) were found next to funerary scenes (vultures swooping down on headless corpses). The goddess was also shown with felines, leopards or lions, and these animals remained attached to her throughout history. Her male partner and/or son was represented by the bull. In historical times, she was worshipped in Hatti as <i>Wurunšemu</i>, 'earth' or <i>Inara</i>, the protective deity of the land. The Hurrians called her simply 'the Lady' (<i>Allani</i>), the Hittites <i>Hannahanna</i>, 'grandmother' or <i>Hebat</i>. It is likely that many of the local goddesses, whose names were simply written with the logogram for <i>Ištar</i>, were manifestations of the mother-goddess. In Mesopotamia, cheap and mass-produced clay figurines of nude females with wide hips and clearly defined pudenda were discovered in practically all archaeological levels. This may be</p>
--	--	--

	<p>might be in attendance at a birth.</p>		<p>evidence for the continuing veneration of the goddess. It is interesting that the majority of Sumerian divine names are male and that there does not seem to be a genuine Sumerian name for the mother-goddess. Instead we have a variety of appellatives, the oldest of which are Ninhursaga, 'Lady of the mountain', Ninmah, 'Exalted Lady', and Damgalnunna, 'great wife of the lord'. Their cult-centres were in Tell Obeid, Adab and Kesh. Lambert (p. 126) speculated whether 'decline of Kesh is to blame for the mothergoddess's wavering position in the Babylonian top-group of gods'. Several male gods have names composed with the feminine nin, originally 'Lady', such as Ninurta, Ningirsu, Ningišzida etc., which may go back to female deities, although, or maybe because, their masculine qualities (warrior gods!) are usually emphasized. It has been proposed (Kienast), that the original agricultural</p>
--	---	--	---

			<p>population of Sumer worshipped a female goddess, each community their own, which were in due time replaced by male gods, either by 'marriage' (as Enki and Damgalnunna at Eridu, one of the oldest Sumerian religious sites) or by suppression. This situation is sometimes reflected in mythological texts or god-lists (see Cosmogonies), where the mother-goddess was usually listed on third or fourth place behind An, Enlil (and Enki), but never comes first. In the great god-list An=dAnum the identity of different mother-goddesses (Ninhursaga, Ninmah, Nintu, Ninmenna, Aruru, Dingirmah, Mamma, Belet-ilî) merged almost completely, and by the time of the Isin-Larsa period she almost disappeared from the lists. In mythological texts, the mother goddess is involved in the creation of mankind (Enki and Ninmah, Atra-hasis (see Flood-myths), Epic of Gilgameš). There are also numerous, if almost</p>
--	--	--	--

			<p>subliminal references in other myths and religious texts which underline her essential role as the sustainer of animal and human life. During the Old Babylonian period, many formerly independent mother goddesses became wives of gods, and assumed an increasingly mediating and interceding function. 'Feminine' qualities, such as compassion, forgiveness and humility were ascribed to these goddesses and even Ištar, the most independent of Mesopotamian goddesses, is addressed as a merciful mother-goddess in the first millennium BC, maybe under Hurrian influence. In Ugarit and Syria, the mother-goddess (see Aštar) has a relatively inferior role compared to the Weather-god as far as the mythological texts are concerned. The archaeological evidence of the ubiquitous nude goddess and the evidence of the personal and geographical names, however, seems to</p>
--	--	--	--

			<p>point to a similar popularity as elsewhere in the Near East. Helck 1971; Urbin-Choffray 1983, 380–1; Kienast 1985, 106–16; Lambert 1986, 125–30; Frymer-Kensky 1992</p>
Nammu	<p>Nammu was a goddess who was considered, in some traditions, to have given birth to An (heaven) and Ki (earth) and to many more of the more ancient gods. Especially she was regarded as the mother of Enki She came to be thought of as one of the mother goddesses. Her name is written with the same sign as engur, a synonym of abzu, and it is probable that she was originally a personification of the subterranean ocean.</p>		<p>Her name is usually written with the sign engur which was also used to write Apsu. In ancient times she personified the Apsu as the source of water and hence fertility in lower Mesopotamia. She may well have been worshipped in Eridu before Enki, who took over most of her prerogatives and functions. Significantly he was called the son of Nammu. In spite of her decline following the superiority of Enki, during the NeoSumerian period, at least at Ur, she was still considered important enough to have statues commissioned in her honour and she also features in the name of the famous king Urnammu. In mythology, Nammu appears as the primeval Mother-goddess in Enki and Ninmah who ‘has given birth to the great gods’. She has</p>

			the idea of creating mankind as a help for the gods and it is she who goes to wake her son Enki, asleep in the Apsu, that he may set the process going.
Nana			<p>She appears in women's names since the Old Akkadian period. During the Ur III period she had temples in Drehem and Umma, and in the Old Babylonian period also at Uruk. For king Rimsin of Larsa she was the tutelary deity and in an inscription he praises her as 'the child, overflowing with the strength of life, of the great An'. In a date formula of this time she is mentioned with An and Inanna as part of the Uruk triad. She seems to have affinities with Inanna and Baba as a goddess of fertility.</p> <p>Wohlstein 1976; Ichiro 1979, 371–2</p>
Nanaya	The goddess Nanaya, who seems to have shared some of the sexual aspects of Inana, was worshipped together with her daughter Kanisura (Akkadian Usur-amassa) and Inana of Uruk in a sort of trinity of goddesses at Uruk, and later at Kis, during the Old		Like Inanna she is called the daughter of An and the sister of Utu, and she also seems to have been venerated as the planet Venus. She was, however, a deity in her own right, since in the

	<p>Babylonian Period. Later Nanaya's name was used in cultic texts to denote little more than another aspect of Inana/Istar</p>		<p>offering-lists of Uruk she is mentioned alongside Inanna. In a bilingual Sumero-Akkadian hymn (Reiner), the goddess describes herself as having ‘heavy breasts in Dadumu’ and ‘a beard in Babylon’—both references to the two genders that Ištar could be worshipped in—but she declares: ‘yet I am still Nanaya’. She does not feature in any mythological texts, but is often invoked in love-incantations of a later date, where she is called d Nanaa belet kuzbu, ‘Nanaya, lady of sexual attractiveness’ (Biggs). It is not always possible to differentiate Nanaya from Nana. Biggs 1967; Edzard, WdM 1965, 108; Reiner 1974, 221–6; Goodnick 1995</p>
<p>Nanše</p>	<p>The Sumerian goddess Nanse belongs to the local pantheon of the city-state of Lagas in south-east Sumer (see local gods). Her temple was located at a small town near Lagas. She was regarded as a daughter of Enki, but also as the sister of Ningirsu (the local form of Ninurta) and Nisaba in a parallel tradition. Her husband was Nindara and her minister Hendursag. Nanše was</p>		<p>Her name is written with a composite sign for ‘house’ and ‘fish’. Like Nammu she is associated with water, although specifically with rivers and canals, quite a few of which were named after her. In Enki and the World Order (417–420) she is called ‘the fishery inspector of the “sea”’; fishes,</p>

	<p>especially associated with divination and the interpretation of dreams, and with birds and fishes. In an extended Sumerian hymn addressed to her, she is also praised as a benefactor of the socially disadvantaged and as responsible for checking the accuracy of weights and measures.</p>		<p>good things, sweet things, she presents to her father Enlil in Nippur'. Nanše was an important goddess in the Old and NeoSumerian period and appeared frequently in personal names (e.g. Urnanše), offering lists and royal inscriptions. She had several sanctuaries in Lagaš. Gudea calls her the daughter of Enki, the sister of Ningirsu and Nisaba, as well as nin.kur.kur.ra, 'the Lady of the Lands', who helps Ningirsu to overcome Gudea's enemies in battle. At this period she became also known as the 'female diviner of the gods' and Gudea consulted her oracles on several occasions. In the same capacity she is invoked in the incantation series 'Evil Demons' (utukki lemnuti). Jean 1931, 49–53; Heimpel 1981</p>
Ningal	<p>The goddess Ningal was the wife of the god Nanna/Sin and the mother of the sun god Utu/Samas. She was worshipped with Sin at Ur, and also at Sin's sanctuary at Harran in northern Syria. Her cult developed independently in Syria as early as the second millennium BC,</p>		<p>Ningal as the wife of the moon-god Nanna was worshipped with her husband at Ur, especially during the Ur III period. The kings of this dynasty built her a temple, É-karzida, and dedicated statues and stelae to her. Maybe</p>

<p>where her name was altered to Nikkal, a form which is also used in Babylonia sometimes. The cult of Nikkal seems to have lasted in Syria well into the first millennium AD.</p>		<p>in an analogy to the Dumuzi-Inanna Sacred Marriage texts, the poets of Ur wrote songs which describe the courtship of the young couple. Like Dumuzi, Nanna brings dairy products to the house of his prospective mother-in-law, Ningikuga, ‘the lady of the pure reed’, who lives in the marshes with her daughter. Ningal promises to marry him once he has brought fertility and abundance to the whole country, and to live with him in his sanctuary at Ur (Jacobsen, 124f). As the lady of this city it is Ningal’s sad fate to lament its downfall and destruction in the famous ‘Lamentation over the Destruction of Ur’. In vain she tries to move the great gods An and Enlil to alter their decision; her city and her people are irrevocably doomed (Jacobsen, 87–91). Ningal as the mother of Inanna also features in the Sumerian ‘love lyrics’. Inanna tries to deceive her mother by pretending that she will be going out with a girl-friend,</p>
--	--	--

			<p>when instead she will be with her lover (Kramer, in ANET 1969, 639–40). Ningal was also a goddess of dream interpretation. In the second millennium BC, if not earlier, she was introduced to Syria, probably via Harran, the ancient centre of moon-worship (see Sîn). In Ugarit she was known as Nikkal. She appears in a hymn which praises her marriage to the moon-god Yarih.</p> <p>Edzard, Pope, WdM 1965, 111, 302; Jacobsen 1973</p>
Ningirin			<p>Her name, which was written as d Nin.A.HA.KUD.DU, means ‘lady of Incantations’. She appears already in the Fara texts. In the Sumerian Temple Hymn collection, she is associated with a sanctuary in Murum (Sjöberg, Bergmann, No. 19). The temple is said to ‘recite conjurations of heaven and earth’. In later periods too, she is mainly mentioned in incantation texts.</p>
Ninhursanga /Ninhursag	<p>Ninhursaga was the Sumerian name of one of the mother goddesses, who was known as 'mother of the gods' and</p>		<p>Sumerian goddess: ‘The Lady of the hursag’ (the stony desert ground; Jacobsen 1970, 118).</p>

<p>was certainly thought to have been responsible for the birth of many of the gods and goddesses. Many human rulers liked to name her as their 'mother' also. In the Sumerian myth 'Enki and Ninhursaga, Ninhursaga (who is also called Nintur, Damgalnuna and Ninsikila in the poem) is inseminated by Enki, who then rapes the daughter of their union in the first of a series of incestuous rapes. Eventually they have intercourse again and Ninhursaga gives birth to eight divinities favourable to man. In another poem, Lugale, a myth explains the origin of Ninhursaga's name: the god Ninurta, having defeated the demon Asag and his army of stone allies, builds the mountains out of stones, and decides to rename his mother Ninmah with the new name Ninhursaga ('Lady of the Mountain'). Being virtually identical with the goddess Ninmah, Ninhursaga was worshipped at the temple E-mah in the city of Adab. However, it appears that she was also connected with the city of Kes, since she is sometimes known as the 'Belet-ili of Keš' or as 'she of Keš'.</p>		<p>The myth Lugale (see Ninurta) explains how she was given this title by her son Ninurta after he had defeated his enemies and heaped up the rocks of the hursag. Ninhursag is one of the many appellatives of the ancient Mothergoddess. It is first mentioned in the Fara god-list. Her epithets include 'mother of the gods' and 'mother of all children'. She had temples at Kesh, Lagash and Tell Obeid. The Kesh sanctuary is the subject of an Old Sumerian hymn (Sjöberg, Bergmann, 157ff). It was the centre of the goddess's cult from the Early Dynastic period to the Old Babylonian Dynasty; after this time it lost its importance in favour of the nearby Adab. Many Mesopotamian kings (from the Old Sumerian period to Nebukadrezzar I) called themselves 'beloved of Ninhursag' and claim to have built temples and chapels for her. Eannatum, Entemena and Urinimgina say in</p>
--	--	--

		<p>their inscriptions that they had been suckled by the goddess. In the literary texts, Ninhursag is the female creative counterpart to Enki in Enki and Ninhursag. She is associated with several male gods apart from Enki; as the mother of Ninurta she was Enlil's wife, in another tradition she was Enlil's sister and the wife of Šulpa'e, 'the lord of the wild beasts'. Several songs describe her particular function as the lady of the hursag, the uncultivated hills. She mourns the capture of wild creatures, especially the donkeys, but she is also a mother to the herd animals.</p> <p>Jacobsen 1973, 104–6</p>
Ninisina/Nin'insina	<p>Ninisina, whose name means 'Lady of Isin', was the patronal goddess of the Sumerian city of that name (see local gods). She was a daughter of the goddess Uras. Her husband was Pabilsag and her son Damu. Already in the third millennium BC she was worshipped in Sumer outside Isin, for instance at Lagaš, but with the rise of the kingdom of</p>	<p>As her name 'Lady of Isin' implies, she was the tutelary goddess of this city. Her temple was the É-galmah, 'the great temple', described in a Temple Hymn (Sjöberg, Bergmann, No. 30); the goddess is called the ama nu.gig, the 'mother hierodule', 'whose word fills the</p>

<p>Isin shortly after 2000 BC her importance as a special deity of Isin increased. From this period, too, she was known by the epithet 'great doctor of the black-headed (that is, human beings)', and, like her son, Damu, she was specially associated with healing (see diseases and medicine). She was compared with Inana and was sometimes known as 'great daughter of An' and other epithets proper to Inana. Since Ninisina is really a title rather than a name, it seems that Ninisina was in fact identical with Gula, who was known under a variety of names.</p>		<p>heaven'. When Isin became the capital of Sumer and Akkad during the reign of Ishbi'erra and Lipit-Ištar, she was promoted to the rank of a 'great goddess' and assumed some of the functions of Inanna, including her military aspects. In fact, in Enki and the World Order (402f) Inanna complains that Ninisina had usurped her position as the 'hierodule of An' and had taken her 'šuba-stone jewellery'. Ninisina was the daughter of An and the earth-deity Uraš; her husband is Pabilsag, although Damu and Gunura, who are known otherwise as her offspring, are also mentioned as consorts in some Ur III texts. As a healing goddess, her most common epithet is a.zu.gal.kalam.ma, 'the great healer/doctor of the land', and as such she is addressed in various hymns and 'letters'; the manner of her treatment was the uttering of the right incantation. She was also a midwife. Towards the end of the Old Babylonian period she became</p>
---	--	--

			<p>identified with the Semitic goddess Gula. In a well-known eršemma (Cohen, No. 171) she is in great distress, seemingly wandering in the Arali, her temple in ruins. She cries out to Enlil who shows her the Tablets of Destiny which have an entry for her misfortune. Another appeal by her mother is also in vain, since she exclaims that her child is dead. Another composition (ibid, No. 159) ends on a more optimistic note, and Ninisina joyfully returns to her temple.</p> <p>Römer 1969, 279–305; Cohen 1981</p>
Ninlil	<p>The goddess Ninlil was the wife of the god Enlil. While it is likely that she was an 'artificially invented' deity (since the prefix Ninusually means 'lady', just as En- means 'lord'), named so as to provide a wife for her important husband, she is often also called 'mother', 'merciful mother' and so on and may perhaps have been a form of mother goddess. As a merciful and benevolent deity, she often interceded with her husband on behalf of mortals. The Sumerian poem 'Enlil and Ninlil' recounts a story of Enlil's</p>		<p>Her name, 'Lady Air', is an honorific title to complement Enlil. Her original name was Sud. The myth Enlil and Sud describes how the new title was conferred upon the young goddess on her wedding-day. As the wife of Enlil she was known in Nippur since the Old Sumerian period. Many votive offerings were brought to her, particularly during the time of the Third Dynasty of Ur. The</p>

<p>rape of the young Ninlil, for which he was banished by the other gods, and of how subsequently she became his wife. In the different tradition of the poem 'Enlil and Sud', Enlil marries the goddess Sud, who is then renamed Ninlil (see Nisaba). Since in Assyria Assur, the national god, was in some respects equated with Babylonian Enlil, Ninlil was regarded as the wife of Agšur. In Assyria she Mullissu (an Assyrian dialectal form of Mulliltu, derived from a Sumerian dialectal form of Ninlil). In Assyria, Mullissu's animal was the lion. See E-kur.</p>		<p>above-mentioned myth also explains her background and function. Sud's mother was Ninšebaru, the goddess of Ereš, an ancient agricultural deity and her father was Haia, god of the stores. Ninlil is explicitly identified with the grain-goddess Ašnan as well as Nintu, the birth-goddess. Her sons were Ninurta and Nanna and she appears in hymns and other texts in praise of these gods. Most texts however, concentrate on her relationship with Enlil. While in Enlil and Ninlil she is concerned to legitimize their union, many compositions stress the high degree of influence and power of the goddess. The two deities act in unison, administering the Me, which they were said to have brought forth together; conferring the highest privileges upon the goddess Inanna (SRT 36), and decreeing the 'fates' of gods and men. During the Old Babylonian period, various hymns and prayers were written</p>
---	--	---

			<p>in which the supplicant addresses Ninlil in an attempt to influence her husband. In Assyria, Ninlil became the wife of the national god Aššur.</p> <p>Edzard, WdM 1965, 113</p>
Ninmah	<p>Ninmah The goddess Ninmah acted as midwife when Nammu created mankind, according to the Sumerian poem 'Enki and Ninmah' (see creation; mother goddesses and birth goddesses). Later, when celebrating, Enki and Ninmah drank too much beer and became merry. Having played a subsidiary role in the creation, Ninmah now challenged Enki to the effect that, however favourable or unfavourable mankind's bodily form might be, she could make his destiny good or bad as she chose. Enki, accepting the challenge, claimed 'If the fate you choose is bad, I will improve it.' A drunken game followed, in which Ninmah became furious with Enki's success. They reversed roles, and Enki soon created a creature so sick or weak in every part of its body that Ninmah could not improve it at all. The victory was granted to Enki. Ninmah was also the name of a constellation. See Ninhursaga.</p>		<p>Her name 'Great Lady' is another example of an appellative designation for the Mother-goddess. Ninlil as well as Ninhursag were called Ninmah in certain contexts (see Enlil and Sud and Ninurta, Lugal.e). Uruinimgina of Lagash mentions Ninmah in his diatribe against his enemy, the city of Umma. She is also known from Adab where she had a temple, the É-mah. In the myth Enki and Ninmah, she is the mothergoddess who challenges Enki to a contest of creativity which the god wins.</p>

Ninsianna	see Inana.		<p>A personification of the planet Venus; ‘ša nu-ur-šu ša-me-e u KI ma-luú’, ‘whose light fills heaven and earth’, as an Akkadian text says. She was identified with Ištar (as in the great bilingual hymn of Iddin-Dagan; Römer, IV).</p> <p>Kraus 1971, 30–1; Römer 1965</p>
Ninsun/Ninsunmun	<p>The name of this goddess means 'lady wildcow' and it is possible that originally her cult was associated with wild cattle (see horned cap). Already in the Early Dynastic Period she was regarded as the wife of the deified king of the city of Uruk, Lugalbanda. Lugalbanda and Ninsun were the parents of the hero Gilgames, and in the Babylonian Epic of Gilgameš, the wise Ninsun acts as an interpreter of Gilgameš's ominous dreams.</p>		<p>Her name means ‘Lady of the wild cows’. She had a sanctuary in Kullab, a district of Uruk and belonged to the herding-circle around Dumuzi; she is in fact his mother and therefore the mother-in-law of Inanna. Gilgameš was also said to be a son of Ninsun’s and in the epic she interprets his dreams. In the Neo-Sumerian period, several kings claimed to have been the ‘children’ of goddesses, such as Gudea of Lagash, as well as Urnammu and Shulgi of Ur.</p>
Ninšubura	<p>(goddess) A minor female deity who functioned as minister (see gods and goddesses) to Inana. See Namtar.</p>		<p>The sex of this deity varies. In the Old Sumerian time he is known as the tutelary deity of Uruinimkina of Lagash; several personal names with Ninšubur are also preserved from the</p>

			<p>Neo-Sumerian period. According to the Sumerian temple hymns (Sjöberg, Bergmann, No. 18) she had a temple in Akkil. In mythological texts, Ninšubur is the sukkal 'vizier' of either An or Inanna. The earliest reference to this function is from an Early Dynastic votive offering. In the service of the male god he is male; in the service of the goddess, most prominently in Inanna's Descent, female. The function of sukkal is a combination of different offices, herald and messenger, minister with executive powers in the absence of the master. In the Sacred Marriage texts of Isin, Ninšubur leads the bridegroom to his beloved. In this context she is 'the holy handmaid of E-anna (Jacobsen, 41).</p> <p>Bergmann, ZA 56; Jacobsen 1973</p>
Nintud/Nintu/Nintur	<p>Nintu: see mother goddesses and birth goddesses.</p> <p>see Ninhursaga.</p>		<p>Her name means 'Lady who gives Birth'; the archaic form of the cuneiform sign (símbolo) depicts a reed-shelter, the sort</p>

			<p>that may have been used as lambing sheds. In the god-list An=A-num she is identified with the Akkadian Šassurum (=šag4-tùr), ‘Lady Womb’. She is one of the ancient Mother-goddesses, already present in the Fara-list. Her epithet is ama dumu dumu.ne, ‘mother of all little ones’. From the Neo-Sumerian period onwards, she was often identified with Ninhursag, but at least at Ur she received offerings in her own name. In a mythological context she is mentioned in the Sumerian Flood-myth and also appears in Enki and the World Order (395), where she is called ‘the umbilical cordcutter’, the ‘midwife of the land’.</p> <p>Jacobsen 1973, 274–98</p>
Nisaba	<p>As one of the group of signs used in writing her name (a pictograph of an ear of grain) shows, it is most likely that the goddess Nisaba was in origin a grain goddess. The form of the name Nisaba (or Nissaba) seems more correct than Nidaba. The cult of this daughter of An and Uras is attested from Early Dynastic</p>	<p>Le nom de la déesse Nisaba (ou mieux peut-être Nissaba) vient probablement de NIN.SE.BA (.AK), “La Dame de la répartition du grain”. Ce nom résume les deux caractéristiques principales de Nisaba: elle est la déesse de la végétation, surtout alimentaire, et la déesse de l’écriture, surtout</p>	<p>Her name was written with the cuneiform sign NAGA which was used as a determinative for different kinds of grain; her iconographic symbol was an ear of corn. The pronunciation Ni-is-sa-bi is attested from the earliest</p>

<p>times. Nisaba was, or became, a goddess of writing, accounting and scribal knowledge. At Lagas she was a member of the local pantheon of that area (see local gods), where she was regarded as a daughter of Enlil and hence a sister of Ningirsu. The god Haya was her husband, but later, probably because of her association with the scribal art, Nabû (also a scribal deity) was said to be her spouse. She was also sometimes identified with the goddess Nanibgal (see Ennugi). In the Early Dynastic Period, Nisaba was a personal goddess of the rulers of the Sumerian city of Umma. Later, however, during the Isin-Larsa Period, she was regarded as patron goddess of the city of Eres. The goddess of nearby Suruppag, Sud (see Ninlil), was regarded as her daughter. In the myth 'Enlil and Sud', when Enlil, god of Nippur, wishes to marry Sud, he has to seek the approval of Nisaba.</p>	<p>comptable. La relation entre les deux aspects est compréhensible si l'on pense au rôle crucial de la comptabilité, et surtout du calcul des rations, dans le développement de l'écriture en Mésopotamie*.</p> <p>Notre connaissance de la "vie" de Nisaba est limitée car elle n'est l'héroïne d'aucun mythe. C'est à partir des prières* et des hymnes* que nous apprenons qu'elle est fille d'Anu*, soeur de Nanse, épouse de Haya, et mère de Ninlil (parèdre d'Enlil*).</p> <p>Les premières mentions de la déesse que nous possédons datent de la fin de la période dynastique archaïque (vers 2600 av. J.-C.). Nisaba est déjà assez importante car son nom figure dans l'hymne aux temples* principaux de Sumer* (le sien se trouve dans la ville d'Eres), ainsi que dans des colophons* de tablettes*, témoignant de sa relation spéciale avec les scribes* de l'époque.</p> <p>Son rôle politique ne fut jamais considérable. Vers 2340 av. J.-C., on sait seulement qu'elle est la déesse familiale du dernier roi présargonique, Lugalzagesi. Ce n'est qu'avec la dynastie d'Ur-Ningirsu* et son successeur Gudea*</p>	<p>written documents, meaning *Ninsaba, 'The Lady of Sab(a)' (Lambert, 64). She is first mentioned in the Fara-lists as the Lady of Eresh (see the Temple Hymn, Sjöberg, Bergmann, No. 42). She was also worshipped at Umma; Lugalzagesi calls her 'his mother'. Under his reign and that of the following Akkadian dynasty, her cult proliferated in other Sumerian towns. According to Gudea she was the sister of Ningirsu and Nanše and as such part of the Lagash pantheon. Gudea is also the first reference to Nisaba's aspect as the patroness of scribes; she holds the 'pure stylus'; the laws of the land are known as the 'laws of Nisaba' and 'she knows the numbers'. She was very popular during the first half of the second millennium BC, maybe as long as the Babylonian scribal 'schools', the é.dub.bas, flourished. Numerous hymns were composed in her honour which describe the totality of her functions: 'O Lady coloured like the stars of heaven,</p>
---	--	---

		<p>à Lagas, deux cents ans plus tard, qu'elle joue un rôle de premier plan auprès d'un monarque qui nous a laissé des textes explicitant quelque peu ses attributs. Dans le premier texte littéraire suivi que nous possédons, Gudea raconte comment Nisaba lui est apparue dans un rêve, portant une coiffure en gerbes d'épis et munie d'un calame en métal et de tablettes inscrites avec les étoiles du ciel. L'interprétation du rêve révèle que Nisaba, "qui connaît les secrets du calcul", appelle Gudea à construire un temple pour le dieu Ningirsu, son frère, "selon les astres sacrés". De la même époque nous possédons aussi le début d'un hymne à la déesse, inscrit sur une tablette en pierre*.</p> <p>Comme on peut s'y attendre, Nisaba trouve naturellement sa place dans l'Edubba*, surtout dans les hymnes* royaux. Sulgi*, roi d'Ur III* à la fin du III^e millénaire, se vante qu'écolier il était "capable de soustraire et d'additionner à la perfection, (habile à) calculer et à faire des comptes (car)...la déesse Nisaba (le) dota généreusement de sagesse et d'intelligence". Les rois d'Isin* du début du II^e</p>	<p>holding the lapis lazuli tablet, born in the great sheep-fold by the divine Earth (...) born in wisdom by the Great Mountain (Enlil), honest woman, chief scribe of Heaven, record-keeper of Enlil, all knowing sage of the gods' she makes vegetation grow, establishes ritual ablutions and appoints the high priest, (Hallo).</p> <p>Another hymn by the Isin king Ishbi-Erra dwells on her maternal qualities: '(...) you place the good semen in the womb, you enlarge the foetus in the womb, in order that the mother may love her son...' (Reisman, 1, 49f). With the growing popularity of Nabû during the Kassite and Neo-Babylonian period, Nisaba lost her importance and had to be content with being his wife. In the Hittite sources, a variety of grain gods were written with the logogram dNisaba, such as Telepinu, Halki and the Hurrian Kumarbi.</p> <p>van Dijk 1953; Hallo 1969, 123–34; Reisman 1976, 357–65; Lambert, in</p>
--	--	---	--

		<p>millénaire continuent la tradition et un hymne adressé à Lipit-Ishtar d'Isin* proclame: “Nisaba, la femme radieuse de joie, la véritable femme-scribe, la maîtresse de tout savoir, guida tes doigts sur l'argile, embellit l'écriture sur les tablettes, te fit la main resplendissante d'un calame d'or*. La règle, la corde luisante de l'arpenteur, la coudée qui dispense de sagesse, Nisaba te les prodigua”.</p> <p>Pendant la suite du II^e millénaire Nisaba perd peu à peu sa position prééminente dans le domaine du savoir. Dans un hymne à son mari Haya, elle partage avec lui ses caractéristiques de patron(ne) des scribes. Dans un autre hymne de l'époque paléo-babylonienne*, elle est reléguée (ainsi que Haya) au niveau de “scribe principal” de sa sœur Nanse. À la fin du II^e millénaire, si on évoque encore, sur les <i>kudurru*</i> médio-babyloniens* et les colophons de tablettes à Ugarit* a “sagesse profonde”, c'est toujours en compagnie (et à la suite) de Nabû*, qui a commencé son ascension au début du millénaire et qui remplace progressivement Haya comme parèdre de Nisaba.</p>	Hecker, Sommerfeld 1986, 55–60; Kammenhuber 1991
--	--	---	---

		<p>Au I^{er} millénaire, Nisaba est restreinte à ses seules fonctions “féminines” de fécondité et de réconciliation, et disparaît entièrement en tant que déesse de la Sagesse. Quand Assurbanipal* renoue avec la tradition des hymnes royaux célébrant les pouvoirs intellectuels du roi, Nisaba n’y figure plus: ce sont Marduk* et Nabû qui le dotent d’intelligence et de sagesse. La carrière de Nisaba présente ainsi un parallèle frappant avec celle de Sesat (cette fois en tandem avec Thot) dans l’Égypte contemporaine.</p>	
Nungal	<p>The goddess Nungal (or Manungal) was a daughter of Ereskigal, and a deity of the underworld. The minor god Birtum, a son of Enlil, was considered to be her husband. She was especially associated with the temple E-kur at Nippur, although she was worshipped during the late third and early second millennia BC at a number of cities, and was a member of the local pantheon of Lagaš (see local gods). Later she was identified with Nintinuga (see Gula).</p>		<p>Her name literally means ‘great prince’. Nungal is not documented before the Neo-Sumerian period, when she appeared in the Nippur pantheon as the ‘daughter-in-law of Enlil’, the daughter of An and Ereškigal and the wife of a god called Birtum. During the Old Babylonian period a number of hymns and prayers were addressed to the goddess, which depict her as a chthonic deity who ‘pursues the wicked’, but with overtones of a Mother-goddess. Her epithets include</p>

			<p>agrig zi.den.lil.la, 'true stewardess of Enlil', and ša sibitte ša ma ssarte ša habalata, 'goddess of imprisonment, detention, of the ropes', probably an allusion to her underworld aspect which was important in magic.</p> <p>Sjöberg 1973, 19–46</p>
<p>Šarpanitum/ Erua</p>	<p>was the name of the goddess who was regarded as the wife of Marduk, and who was consequently the principal goddess of the city of Babylon. She was worshipped under the name Erua as a goddess of childbirth, from Akkadian erû, 'to be pregnant'. Her name Sarpânitu probably means 'she of Sarpân' (the name of an (as yet) unlocated town or village, perhaps near to Babylon), not, as was formerly thought, 'she who shines like refined silver (sarpu)'. See Dilmunite gods; Sacred Marriage.</p>		<p>Her name means 'the one from Zarpa', although Babylonian theologians preferred to read it as Zêrbanitu, 'who creates the seed'. During the late second and the first millennium BC she was worshipped as the wife of Marduk and shared his main temple in Babylon. In this capacity she assumed many functions of other goddesses, such as creation, protection of the country, intercession for the faithful, giver of progeny etc. Seux 1976, 329</p>
<p>Siduri/Šiduri</p>	<p>The goddess Siduri (Siduri in the Hurrian version) is the proprietress of the ale-house at the world's edge in the Epic of Gilgamesh. On his journey to etnapisti (Ziusura), Gilgames meets Siduri, who tries to persuade the hero to abandon his quest for immortality and to</p>		<p>The name means something like 'She is my wall/protection'. She is first to be found in Old Akkadian inscriptions. By the Middle Babylonian period she seems to have been assimilated to Ištar.</p>

	<p>enjoy what fruits the present life has to offer: Gilgameš, where are you going? You will not find the life for which you are searching. When the gods created man, They allotted death for mankind, Keeping life for themselves. Gilgameš, let your belly be full, Make merry by day and by night. Make a feast of rejoicing every day. By day and by night, dance and play. Let your clothing be clean and fresh, Your head be washed, your body bathed in water. Look to the child who clutches your hand, Let your wife enjoy herself in your lap. This is the fulfilment of man!</p>		<p>In the Late Babylonian version of the Gilgameš Epic (tablet 10) she is called sabitum, ‘ale-wife’, who lives at the edge of the world. She advises the weary hero to live for the day and enjoy pleasure while it lasts, since the gods have allotted death to mankind as their fate. In other versions of the myth it is Ištar who gives this advice.</p>
<p>Tašmetum</p>			<p>Tašmetum— Babylonian goddess Her name, which derives from Akkadian šamû, means something like ‘the granting (of requests)’. She was wife of Nabû and was worshipped with him in Borsippa. With Nabû she is often invoked in Late Babylonian and Late Assyrian prayers and ritual texts, as a merciful mediator, protector from evil and goddess of love and potency. Astronomically she was identified with Capricorn.</p> <p>Seux 1976, 351, 334</p>

Uraš	Uras is the name of a goddess who in some traditions is the wife of An. In ancient commentaries, the name Uraš is explained as meaning 'earth', and according to other traditions the wife of An is Ki ('earth' in Sumerian). Uraš was said to be the mother of the goddesses Ninisina and Nisaba. It has been suggested that the element -urta in the name of the god Ninurta (where Nin- means 'lord') is the same as the word uras, but this cannot be definitely shown.		
Uttu	Uttu was the name of the Sumerian goddess associated with weaving. Since the same sign is also used sometimes to write the word for 'spider', it is possible that she was envisaged in the form of a spider spinning a web.		

Fonte: BLACK & GREEN, 2005; JOANNES, 2001; LEICK, 1991.

5.4 ANÁLISE DO MATERIAL COLETADO

Para além da já citada diferença de escrita de “Šerida/Aya” e “Ayya” nos dicionários utilizados no capítulo anterior, existem outras diferenças que precisaram ser trabalhadas. “Mother-goddess/Great Goddess” foi transformada numa categoria que agrupa deusas chamadas de “Deusas Mães”, por exemplo, *Mama*, *Damkina*, *Ninhursaga* etc. As possíveis contradições na história das deusas envolvendo sua criação, seu gênero e alguns parentescos foram colocadas. *Abba*, a primeira deusa do dicionário, é descrita por Leick (1991) como uma deusa de origem babilônica. Entretanto, no mito de *Enki e Ninhursag*, ela aparece como um deus.

Infelizmente, algumas deusas ficaram com uma descrição pequena se comparadas às outras. Existem dois motivos para isso: o primeiro, é que algumas deusas só apareceram em um dos dicionários; o segundo, é que não foi encontrada nenhuma outra fonte confiável ou atualizada para nos apoiarmos além do verbete.

Deusas cujo nome possui diferentes escritas aparecem com todas as opções: *Nintud/Nintu/Nintur*. Nos casos da mesma deusa levar nomes diferentes - como o caso de *Ninlil/Sud* e *Ašnan/Ezina* - esta diferença foi pontuada no corpo do verbete.

Por se tratar de um material extremamente limitado, não apenas quanto à barreira da língua, como também na ausência de estudos, os verbetes não ficaram longos. Por outro lado, foram mencionadas ao máximo fontes primárias textuais traduzidas para o inglês que podem servir de auxílio para maiores explorações. De qualquer forma, os verbetes servem para essa iniciação ao objeto, e não pretendem ser um texto especializado sobre cada deusa.

Outro fruto da análise desse material foram as propostas educativas que nasceram a partir do exercício de pesquisa, mas também do estímulo criativo e do diálogo com amigos, professores, pesquisadores, entre outros. Abaixo, desenvolvo melhor essas propostas.

5. 4. 1 Aplicabilidade e auxílio em pesquisas terceiras

Como dito no subcapítulo anterior, materiais como dicionários e enciclopédias foram muito importantes para o desenvolvimento da minha pesquisa durante a graduação. Seu conteúdo é de fácil leitura, uma união de diferentes fontes bibliográficas e, claro, a montagem selecionada por algum critério/recorte que torna a procura intuitiva. Os dicionários temáticos não são a principal fonte de uma pesquisa, mas sim facilitadores do acesso à informação.

Entretanto, não é apenas no âmbito de pesquisas específicas dentro da universidade que este material proposto aqui pretende servir. Para apresentar os tipos de aplicabilidade do *Dicionário das Deusas Mesopotâmicas*, primeiro, gostaria de dividir as possíveis frentes educativas em: a) Universidade (aulas e pesquisas) e b) Escolas. É preciso dizer que por “Escola” entende-se espaço de ensino, qualquer espaço institucional ou autônomo de aprendizado.

5.4.1.1 Universidade

A universidade é um espaço complexo e dividido hierarquicamente tal qual nossa sociedade de classes. Alguns saberes são ditos “mais importantes” que outros ou chamados de

“ciência” enquanto outros são rebaixados a um tipo de assunto banal e sem qualquer método. Como inserir pesquisas quase “alienígenas” nesse espaço? Como pautar outros saberes, principalmente a História Antiga, numa universidade que muito pouco olha para o passado e futuro e os enxerga apenas como o que antecede o presente e o que precede o presente, uma universidade que nega o poder de imaginação, função revolucionária, aos alunos, em nome da racionalidade e do “aqui e agora”?

Enquanto professores, alunos e pesquisadores, temos principalmente dois espaços para divulgarmos nossos saberes: o ensino interno e externo (extensão e estágios docentes), e a pesquisa. Aqui, será abordado apenas o ensino interno e a pesquisa. Ainda que estes dois possam se entrecruzar, pois a sala de aula é um laboratório – incluindo as salas de aula dos ensinos fundamental e médio - pensarei como espaços separados conforme lida a atual universidade.

No que se refere a pesquisa, podemos pensar o exemplo do LEAO e a utilização de dicionários como fontes primárias que nos ajudam a identificar personagens históricos e suas ligações a partir de verbetes sucintos e de fácil instrumentalização. Um dicionário, que reúna deusas mesopotâmicas sob verbetes que trazem a tradução de materiais inacessíveis para boa parte da população brasileira por causa da língua e apresente um conjunto de referenciais teóricos, facilitaria a propagação de novas pesquisas.

O campo de pesquisa sobre gênero na Antiguidade cresce no mundo inteiro, inclusive aqui no Brasil. Por outro lado, cabe-nos perguntar: quem são esses novos pesquisadores? Qual sua origem? Como acessaram esse ramo? Como contribuem para a popularização do assunto? Não nos serve uma área de pesquisa limitada pela visão de poucos e protegida por muros feitos de textos em inglês, francês e alemão. Atenção: popularizar um tema não significa que ele será para todos, afinal, existe uma escolha construída individualmente por cada trajetória. Popularizar é permitir que quem possui curiosidade tenha acesso à área mesmo não sabendo línguas estrangeiras. Popularizar é criar, por meio da pesquisa e da tradução, nossas próprias fontes na nossa própria língua.

Dito isso, na pesquisa, o *Dicionário das Deusas Mesopotâmicas* serve como fonte bibliográfica e facilitador, no que tange ao acesso à conteúdo de Mesopotâmia. Pensar a sala de aula universitária pode ser um pouco mais complexo para debater os usos deste material. Mas é justamente por ser um assunto complexo que reivindica demandas complexas, que se torna possível debater o todo da educação universitária.

No começo deste Trabalho de Conclusão de Curso, fiz um pequeno comentário sobre certos assuntos darem mais visibilidade e dinheiro para quem os estuda, isto inclui pautas

identitárias que estão na mídia. Então, faço o seguinte questionamento: como sobreviver pesquisando algo que não interessa aos financiadores da ciência e que não segue uma agenda baseada muito mais no lucro que num compromisso com as mudanças sociais? Num mundo que pauta seus interesses baseados em dinheiro, visibilidade pessoal e “clicks” que geram engajamento, não estamos realmente livres para estudarmos e pesquisarmos o que temos vontade. Estamos condicionados pela materialidade da nossa situação, e nossos desejos são podados por não pertencerem à hegemonia.

A quem cabe então mudar isso? Ora, as ciências humanas não são apenas ferramentas para interpretar a sociedade e a história, mas para transformá-las. Cabe aos professores, pesquisadores, estudantes e quaisquer outras funções civis forjar suas próprias condições materiais para a superação de uma sociedade que segregue o conhecimento em “mais valoroso” e “menos valoroso”.

A sala de aula das universidades é um dos espaços supostamente liberais que deveriam suscitar esse tipo de transformação do conhecimento. Entretanto, o que vemos atualmente é apenas a mudança do desenvolvimento teórico do mundo a construir que se planeja e se terceiriza para as pessoas do futuro. Sobre a importância de se pensar a teoria em conjunto com a prática – que deve ultrapassar os muros das universidades e dos museus – evoco o saudoso Lênin no escrito “As Tarefas Revolucionárias da Juventude”, de 1920:

Um dos maiores males e pragas que nos deixou como herança a velha sociedade capitalista é o completo divórcio entre o livro e a vida prática. (...) Sem trabalho, sem luta, o conhecimento livresco do comunismo, adquirido em folhetos e obras comunistas, não tem absolutamente nenhum valor, pois ele apenas daria continuidade ao antigo divórcio entre a teoria e a prática, que constituía o mais repugnante traço da velha sociedade burguesa... (LENIN, 2015, p. 14)

Deste modo, como começar a mudar nossa prática didática? Retomo a ideia lançada nos primeiros parágrafos do capítulo dois: nós, pesquisadores de História Antiga, precisamos entender a História para além do fazer científico kantiano e enxergar na sala de aula o potencial para a construção de discursos que unam passado, presente e o futuro não enquanto uma linha contínua, retilínea e um marasmo de coincidências. Pelo contrário: o passado não é um fim em si, é uma página interpretativa aberta; o presente não é o que está acontecendo agora e me coloca como um mero espectador da história, é a possibilidade da construção do aqui e do agora; o futuro não é o resultado de operações matemáticas que levam em consideração apenas as variáveis “passado + futuro”, é o combustível da esperança de quem sonha e constrói um mundo diferente.

O tempo presente, na verdade, é de extrema importância para a construção de uma pedagogia anti-tecnicista como a que vivemos hoje. Para pensar essa *atualidade*, na sala de aula do ensino superior – mas esse pensamento também vale para os outros anos de aprendizagem – busquei apoio nos textos sobre a Pedagogia do Movimento, nome dado à pedagogia desenvolvida pelo Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST).

Dentro da Pedagogia do Movimento, o conceito de *atualidade* se desenvolve a partir dos pensamentos do pedagogo soviético Pistrak. Para ele, “(...) estudo e trabalho devem se vincular a questões da vida atual, questões gerais, da época, do país ou do mundo, e questões em torno da escola” (PISTRAK *apud* CALDART, 2017, p. 268). Outro ponto a destacar do pensamento do autor é: “(...) a atualidade não deve ser apenas compreendida, mas transformada pelo trabalho social em que a escola pode se inserir” (*ibid.*, p. 279). Entendido que nossa forma de construir conhecimento deve dialogar com o agora de uma perspectiva do ser enquanto agente do rumo histórico, podemos pensar como inserir um assunto de Antiguidade tão distante em tempo e espaço da nossa *atualidade* para pautar discussões em sala de aula.

Cabe a cada professor pensar sua dinâmica de sala de aula e introdução de seu conteúdo. Aqui pautarei o desenvolvimento dessa aula *atual* de Antiguidade a partir do material *Dicionário das Deusas Mesopotâmicas* usando deusas específicas e textos citados nos verbetes. É importante frisar que estamos em uma sala de ensino superior, ou seja, muitos jovens e adultos chegam já com conceitos sobre aprendizado e aula construídos a partir de uma visão de educação conservadora, conteudista e que presa pela verticalidade do ensino, no qual o professor fala e aluno escuta. Apresentarei agora duas utilidades do dicionário, através de dois exemplos:

Exemplo 1:

Apresentadas as questões básicas relacionadas à geografia e política mesopotâmicas normais a qualquer disciplina inicial de História ou História da Arte, pode-se ir ainda mais longe e demarcarmos problemáticas de gênero a partir das representações das deusas e suas funções no social. O professor pode, por exemplo, escolher quatro deusas para que essa discussão seja tecida: *Nisaba*, *Nanše*, *Gula* e *Ašnan*. Cada uma dessas deusas representa um tipo de pilar para o equilíbrio de uma sociedade em diferentes áreas: escrita e burocracias legais, pesca e leitura de sonhos, saúde e agricultura.

Podemos questionar a escolha de divindades lidas como mulheres para esses povos e suas funções no social. Se, por um lado, a agricultura possui forte ligação com deusas e muito

se especula sobre esse signo feminino da fecundidade ligado à maternidade - discurso que ajuda a sedimentar uma visão de mulher baseada na fertilidade, no “dar à luz a algo” - e, por consequência, forja o espaço que condiciona a figura da mulher à função materna; por outro lado, vemos a valorização das atribuições intelectuais da mulher desenvolvidas a partir de *Nisaba* e *Gula*. *Nisaba* é a deusa da escrita ligada à educação. Seu nome está presente na hora de abençoar alunos e discutir burocracias sociais. *Gula* é “aquela que conhece as doenças” e é capaz de tratá-las. Além disso, *Gula* repassou seus conhecimentos para seus filhos, o que evidencia o caráter de formação intelectual para o outro. Isso vale para *Nisaba* e sua bênção aos novos professores.

Até mesmo a agricultura, por exemplo, pode ser lida de outra forma que não a tradicional ligada à fertilidade – que, inclusive, é uma interpretação “emprestada” de outras culturas. Conforme consta no verbete de *Ašnan* do *Dicionário das deusas mesopotâmicas*, “[ela] recebeu ferramentas utilizadas na agricultura como um arado e um jugo e uma casa para se estabelecer” (uma referência à sedentarização). Ou seja, o texto faz uma alusão unicamente técnica à deusa. Ela utiliza as ferramentas para desenvolver a agricultura e fazê-la prosperar. Apesar de no texto “*Enki* e a Ordem Mundial” os atributos lembrados da deusa serem “(...) a amante que causa as relações sexuais, o poder da terra [...] o bom pão do mundo inteiro” (BLACK, 2005, p. 222)”, não podemos atribuir qualquer ligação com à fertilidade como um “dom da mulher”.

Toda essa problemática pode e deve ser discutida em sala de aula à luz de teorias e textos feministas contemporâneos – conforme o debate atual dentro da área. Em termos práticos, essa discussão nos traz para o tempo presente e nos faz refletir sobre a “naturalização” da figura da mulher como aquela que procria e que cuida por parte de algumas correntes de pensamento. Outros estudos ainda podem ser citados para fortalecer a ideia de que, no passado, talvez as coisas não fossem tão “naturais” quanto o presente da História – produzido por intelectuais com pouca vontade de abandonar o olhar ocidental e contemporâneo sobre gênero – nos faz acreditar. Cito aqui como exemplo o recente estudo⁷ desenvolvido pela Universidade da Califórnia e publicado na *Science Advances*, o qual sugere que mulheres pré-históricas das Américas também eram caçadoras e coletoras – colocando em dúvida um “conhecimento” popular presente em muitos livros de história.

Tal exercício suscita questões atuais e ajuda na construção de uma outra versão do passado que é oportuna para a construção do presente e o sonho do futuro. Por se tratar de uma

⁷ A divulgação deste estudo para nossa língua pode ser acessada pelo site do jornal G1. Disponível em: <https://g1.globo.com/ciencia-e-saude/noticia/2020/11/05/mulheres-cacadoras-eram-comuns-e-podem-ter-dividido-funcao-com-homens-na-pre-historia-das-americas-aponta-pesquisa.ghtml>, acessado em: abr. 2021.

aula do ensino superior, a discussão pode ser aprofundada a partir de bibliografias mais densas, como citado anteriormente.

Exemplo 2:

Este próximo exemplo pode aparecer em discussões de diversas áreas como Antropologia, História, Ciências Sociais, Estudos de Gênero. Muito se discute no mundo da internet se há ou não uma permissividade cultural para a invasão do corpo da mulher pelo homem e o Estado. Mas como esse discurso do corpo corruptível foi elaborado ao longo do tempo? A professora Zainab Bahrani (2001) pontua muito bem que as imagens produzidas por uma sociedade estão numa relação dialética com a construção dos papéis de gênero pretendidos nessa mesma sociedade. Sendo assim, as imagens não são um reflexo fidedigno da realidade, nem uma total alienação das noções da materialidade em prol de uma propaganda. A imagem age nas sociedades como um campo de criação das diferenças, transformando singularidades em diferenças e criando signos para distinguir, nomear e forjar a produção da divisão social.

O professor pode adentrar no assunto da construção cultural do corpo corruptível a partir de uma visão do passado que reflete no presente. Aqui, cabe usar além das inúmeras histórias de estupro cometidos dentro da mitologia greco-romana, o caso da jovem deusa *Ninlil*. Conforme o verbete de *Ninlil* no *Dicionário das Deusas Mesopotâmicas*, temos acesso à história de sua primeira ligação com *Enlil* – seu par na mitologia mesopotâmica. Mesmo sendo avisada por sua mãe sobre os perigos de andar e se banhar às margens do rio, *Ninlil* a desobedece. Ao caminhar nas margens do rio, a deusa encontra o deus *Enlil* que, num primeiro momento, apenas confessa seu desejo sexual por ela. Diante da negação de *Ninlil* em beijar e fazer sexo com o deus, *Enlil* a toma à força e a engravida. É interessante aqui que, diferentemente dos estupros de Zeus, *Enlil* é julgado pelo seu ato e é decidido pela prisão do deus. Por outro lado, a história termina na fuga de *Enlil* e *Ninlil* e na final consagração dos dois como um poderoso casal divino dentro da cultura mesopotâmica.

Há uma outra versão do desta história chamada “*Enlil e Sud*” na qual a união dos deuses é feita a partir do casamento sagrado, não de um estupro seguido de gravidez. De qualquer forma, temos os registros de que o estupro era uma prática realizada a partir de uma posição de poder do estuprador. No caso do mito mesopotâmico, é de se pensar sobre o fato de haver uma sentença julgada como crime, afinal, o conceito de ser preso em uma prisão era conhecido dessa sociedade. Mas ainda há outros elementos para pensarmos: o estupro que acontece após a

desobediência de uma regra, a união diante da gravidez como a opção tomada por *Enlil*, entre outras possíveis questões levantadas pelos alunos em sala.

É inegável, temos de concluir, que estamos lendo um material produzido por uma cultura com suas ideologias e que ajuda na formação do corpo da mulher como um espaço permissível à violência e ao desejo do homem. E, ainda mais, narrativas que evidenciam como o estupro é cometido por quem detém um poder simbólico de realizar seus desejos acima do direito do outro.

5.4.1.2 A escola

Talvez a maior diferença entre esses pontos apresentados numa aula na Universidade e em uma aula na Escola seja a limitação da última em relação à disponibilidade e conhecimento de referências bibliográficas para respaldar a discussão. O que, de forma alguma, significa um desconhecimento de causa. Acontece que o conhecimento científico não se faz apenas do conhecimento individual de causa, mas da construção colaborativa e coletiva a partir de discussões que envolvem métodos de análise e obras já elaboradas sobre o assunto – em conjunto com a intuição, claro.

Em outra perspectiva, abordar a disciplina de História a partir de uma crítica ao modo de historicizar o passado já nas escolas de ensino fundamental e médio ajuda na elaboração prática de alunos com outra visão de mundo que já chegarão na universidade exigindo discussões que abarquem o *atual* e que saiam do campo das ideias rumo a práxis.

Então, é de suma importância que o professor da escola abandone a narrativa do passado histórico que, conforme coloca Nilton Mullet Pereira,

(...) acabou por criar uma relação com o passado, que se deu em uma lógica cientificista e estabeleceu que o único modo de recriar o passado seria através de uma descrição objetiva, construída sob a ideia de que o passado é anterior ao presente, nunca coexistente (PEREIRA, 2020, p. 56)

E, no lugar, adote uma visão da História como um fazer também imaginativo e intuitivo. Isso significa abandonar os acontecimentos pontuais. A história não é uma linha feita de tracejados, ela é contínua e não faz “paradas” para que Dom Pedro grite às margens do Ipiranga enquanto ela espera a performance que será registrada como um marco. Somente a imaginação permite que o aluno pense a continuidade histórica em contraposição aos livros didáticos que dividem capítulos por eventos históricos.

Pereira (2020) fala que a imaginação é a maneira de nos livrarmos do “fardo da história” que, de acordo com ele, “(...) tende a tornar o futuro um desdobramento do presente, como se

o futuro estivesse necessariamente ligado ao presente numa relação de causa e efeito” (ibid., p. 60).

Talvez fique mais claro o que significa “ver a história como contínua” se pegarmos de empréstimo o esquema de evolução do ser-humano linear/progressivo. Neste caso, pontua-se determinadas espécies como marcos notáveis dentro da linha evolutiva, não evidenciando as incontáveis formas de vida que estão entre um ponto e outro. Dessa maneira, passamos a enxergar a palavra evolução como um processo em etapas onde uma espécie sucede a outra em pontos definidos em detrimento de um processo que se mostrou contínuo e fluido. Podemos tomar como exemplo a coexistência dos Neandertais e Sapiens descobertas pelo estudo de arqueólogos da Universidade de Tel Aviv. É esta forma de coexistir entre passado, presente e futuro, e não apenas como meros demarcadores de passagem do tempo, o que nos interessa aqui.

Porquanto, não é o único assunto que precisa ser discutido antes de entrarmos no exemplo de atividade em sala de aula. Outro ponto que precisa ser frisado é a diferenciação feita pela sociedade capitalista entre professores universitários e professores de educação escolar. Essa demarcação coloca um no espaço de poder legitimado a partir de salário, benefícios e títulos, enquanto o outro é “apenas” mais um educador. Isso acarreta sérios problemas estruturais dentro da educação brasileira “básica” que reflete na educação “superior”. Novamente, cabe aos professores essa união de classe e a luta pelos direitos de todos, independente de seus títulos.

A alfabetização é um dos passos mais importantes da educação. É nos anos que antecedem à entrada na Universidade que a criança/jovem vai formar sua visão sobre o que é aprender, como é aprender e o que precisamos aprender. O que podemos fazer de forma prática é a construção da autoestima dos professores de ensino fundamental e médio enquanto sujeitos fundamentais na construção do aprendizado humano. Sujeitos educadores e pesquisadores primordiais que galgam a primeira experiência científica dos alunos. Cabe aqui dialogar com Paulo Freire (1996), que já enxergava o educador como um pesquisador para além do seu título universitário:

Fala-se hoje, com insistência, no professor pesquisador. No meu entender o que há de pesquisador no professor não é uma qualidade ou uma forma de ser ou de atuar que se acrescenta à de ensinar. Faz parte da natureza da prática docente a indagação, a busca, a pesquisa. O que se precisa é que, em sua formação permanente, o professor se perceba e se assuma, porque professor, como pesquisador. (FREIRE, 2011, p. 26)

Relembrada a importância do educador básico e o chamado para a construção da autoestima deste, podemos, então, seguir para o exemplo prático que pode ser aplicado em salas

de aulas. Reitero que a separação dos exemplos entre Universidade/Escola pode ser adaptada e seu aprofundamento dependerá de cada situação educativa. Aqui, trarei um exemplo que considero de extrema importância para o debate público e, quanto antes aparecer como uma questão social para nós, melhor.

Exemplo1:

Este exemplo pode ser facilmente aplicado numa aula de História, Filosofia ou Sociologia. Como chegar à discussão é uma escolha do professor. Apresentarei uma possibilidade dentre tantas outras que a criatividade de um pesquisador pode alcançar.

O professor pode começar a aula com uma série de perguntas para os alunos: Qual a função de uma prisão? Castigos/sentenças funcionam como métodos pedagógicos?

Ainda que haja diferenças óbvias entre o passado e presente, podemos, por exemplo, utilizar escritos antigos para nos questionarmos sobre a construção do presente enquanto um espaço ativo, isto é, um espaço de transformação. Após esta demarcação, que não exclui o passado com suas especificidades mas relembra a coexistência, o professor pode introduzir o texto *A hymn to Nungal*, explicando antes quem é *Nungal*, através da consulta ao *Dicionário das Deusas Mesopotâmicas*. *Nungal* é conhecida como a “Deusa da Prisão” para alguns povos mesopotâmicos. Nesta rima, em específico, temos duas narrativas sobre a prisão, a de *Nungal* e a de um preso. É interessante observarmos como *Nungal* possui um discurso similar ao que ainda usamos - e alguns até acreditam - sobre a função educativa que as prisões possuem. *Nungal* acredita que sua casa (a prisão) “dá à luz um ser justo” (BLACK, 2005, p. 342). Do outro lado, temos a voz de um prisioneiro para quem a prisão é “[a] casa do crime capital, que impõe punição! Casa que escolhe os justos e os ímpios” (ibid., p. 339)

Observemos que estamos falando de um texto extremamente antigo em sua materialidade, mas extremamente atual em seu discurso. Parafraseando *Nungal*, ao olhar para o nosso mundo, a experiência nos diz que punições realmente dão à luz a um ser justo? Agora, o professor poderia trazer exemplos contemporâneos de discursos punitivistas, estudos e reportagens que mostram casos de impunidade devido à classe social, casos de pessoas presas injustamente, etc. Cabe ao nosso mundo pensar como pensávamos há mais de dois mil anos atrás? Se não cabe, é importante perguntar: é possível pensar uma sociedade sem prisões? Quais alternativas temos? A partir desta pergunta, o diálogo deve ficar aberto para que os alunos pensem alternativas e explorem sua imaginação em conjunto com senso crítico. A atividade

pode ser estendida para a pesquisa em casa e debate em grupo de alunos seguido de apresentação sobre as reflexões sobre o tema na próxima aula.

Estas são as propostas de atividade que poderiam ser desenvolvidas utilizando o Dicionário de Deusas Mesopotâmicas como fonte inicial de pesquisa e debate. Podemos pensar ainda inúmeras outras formas de trazer o passado para o presente a fim de desenhar os alicerces para um futuro. A imaginação é a maior ferramenta que o pesquisador (incluindo o professor) pode usar a seu favor.

6 CONCLUSÃO

O que se faz numa conclusão sobre um trabalho que ainda está em aberto? Por se tratar da elaboração de um material de apoio educativo, as conclusões dizem respeito mais ao percurso da feitura de tal material que sobre o conteúdo em si - além, claro, de apresentar o dicionário pronto.

As leituras feitas desde o início da minha experiência enquanto bolsista de Iniciação Científica fazem parte dessa conclusão, ainda que nem todas elas apareçam aqui citadas diretamente. As leituras decisivas para a minha formação e meus escritos, tanto esse quanto outros, são das autoras aqui citadas: Brigitte Lion, Stephanie Lynn Budin, Zainab Bahrani e Agnès Garcia-Ventura, para os Estudos de Gênero na Antiguidade; bell hooks, Paulo Freire, Jacques Rancière e os escritos pedagógicos do MST, para pensar a educação; Edward Said, Gayatri Spivak, Chandra Mohanty, Horacio Miguel Hernán Zapata e Nilton Mullet Pereira, para dialogar sobre decolonialismo e visões sobre a História.

O trabalho de listar, coletar material, identificar e desenvolver texto que está presente aqui por meio da listagem, identificação das deusas e desenvolvimento dos verbetes começou também por meio da pesquisa em selos-cilindros do grupo de pesquisa LEAO. Por isso, não tive muitas dúvidas quanto qual seria a melhor forma de desenvolver uma análise comparativa senão a) fazer uma lista prévia de cada deusa presente em cada dicionário analisado; b) formar uma lista unitária com essas deusas; c) comparar com outras fontes como sites desenvolvidos por universidades; d) colocar os textos presentes em cada dicionário lado a lado para facilitar essa comparação; e) e, por último, trabalhar nos verbetes utilizando os dados dos dicionários, livros e artigos.

Durante o desenvolvimento deste trabalho, desafios foram lançados: defender a importância de uma área muitas vezes deixada de lado; achar as fontes em formato digital; a questão de língua e as escolhas de tradução; pensar uma forma de montar o dicionário que

funcionasse de forma didática; elaborar propostas de aplicação do material educativo; escolher uma plataforma, física ou digital, para abrigar o conteúdo, entre outros vários desafios do dia a dia que este ano, assim como o anterior, nos obrigou a enfrentar. Para não mencionar a angústia que vivemos desde o golpe de 2016 contra a presidenta Dilma e a embrionária ideia de uma possível democracia que estava sendo gerada para nosso país. Essas questões foram debatidas de forma pessoal no capítulo um; e referentes à montagem e aplicabilidade do conteúdo desta pesquisa nos capítulos quatro e cinco.

Porém, mesmo com todas as adversidades, continuei, assim como todos os pesquisadores do Brasil, trabalhando em cima daquilo que acreditava e acredito: uma educação popular, horizontal e um ensino de História que esteja em eterna atualização. Realizar este trabalho me colocou em contato com pessoas de fora dos muros da universidade e me aproximou do ambiente educacional das escolas. Não apenas sugeri atividades possíveis utilizando o *Dicionário das Deusas Mesopotâmicas* como também estou tendo a chance de testar a validade e importância de tais atividades para alunos de ensino fundamental e médio.

Para além da prática educacional das salas de aula, o ramo dos estudos de gênero na Antiguidade Oriental no Brasil ganha mais um trabalho para que sua área seja cada vez maior e popular nas universidades. É de suma importância que as mulheres e as sociedades que estiveram aqui antes de nós não sejam deixados de lado na hora de analisarmos a constituição patriarcal, de raça e classe no mundo atual. Aqui, o capítulo 2 e 3 fizeram essa discussão tanto sobre a importância do passado, quanto sobre a análise de gênero para um entendimento mais amplo da História.

Após externalizar este estudo, ele finalmente estará no espaço em que deve estar: sendo compartilhado, apropriado e modificado por pesquisadores, estudantes, professores e curiosos. Passo extremamente importante da pesquisa que somente se dá no coletivo e na troca com os pares. Pesquisar nunca é um processo fácil e mecânico; não é “receita de bolo”. Assim como escrever o resultado de uma pesquisa também não é. Aliás, a escrita continua sendo em si parte da pesquisa, escrever também é pesquisar.

Para mim, este trabalho será eternamente não-concluído. Não porque não entendi o material e o que fiz até aqui, muito pelo contrário: a inconclusão é a parte fundamental do material didático. Em outras palavras, esta pesquisa sempre estará em aberto na proporção em que se realizam atividades educacionais com ela. Sempre em aberto como um texto interpretativo, como um verso ou uma poesia; sempre aberto também por ser a conclusão da minha graduação, mas apenas o começo da minha vida acadêmica. A conclusão é o fechamento e o início de outro caminho, é uma linha contínua, como a História. Para resumir de forma mais

lírca o que é essa conclusão, deixo as palavras de Wisława Szymborska sobre os caminhos e acontecimentos da vida, “(...) porque afinal cada começo/é só continuação/e o livro dos eventos/ está sempre aberto no meio” (Szymborska, 2011 p. 97).

Por último, mas não menos importante, o resultado dessa longa trajetória de construção de afetos e diálogos, o *Dicionário das Deusas Mesopotâmicas*, pode ser conferido no seguinte link: <https://deusasmesopotamicas.wixsite.com/my-site> ou nas páginas abaixo em anexo.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Adriana Facina Gurgel. Uma Enciclopédia à Brasileira: o Projeto Ilustrado de Mário de Andrade. **Revista Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, FGV, v. 13, n. 24, p. 393-417, dez., 1999.

BAHRANI, Zainab. **Women of Babylon: gender and representation in Mesopotamia**. Londres: Routledge, 2001.

BLACK, Jeremy; GREEN, Anthony. **Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia An Illustrated Dictionary**. Londres: The British Museum, 2005.

CALDART, Roseli Salete. Caminhos para transformação da escola: pedagogia do MST e pedagogia socialista russa. p. 261-285, In: CALDART, Roseli Salete; VILLAS-BÔAS, Rafael L. (orgs.). **Pedagogia Socialista: Legado da revolução de 1917 e desafios atuais**. São Paulo: Expressão Popular, 2017.

DUPLA, Simone Aparecida. **Imaginário e devoção no culto à deusa mesopotâmica Inanna/Ishtar (2112-1600)**. 2019. 226 f. Tese. Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2019.

FREIRE, Paulo. **Cartas à Guiné-Bissau: registros de uma experiência em processo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

hooks, bell. **Ensinando a Transgredir: A Educação Como Prática da Liberdade**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.

JOANNÈS, Francis et al. **Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne**. Paris: R. Laffont 2001.

JUSTEL, Josué J. Mujeres y género en la historiografía del Próximo Oriente Antiguo: pasado, presente y futuro de la investigación. **ARENAL**, Granada/Espanha, Universidad de Granada v. 18, n. 2, p. 371-407, jul./dic., 2011.

LEICK, Gwendolyn. **A Dictionary Of Ancient Near Eastern Mythology**. Londres/Nova York: Routledge, 1991.

LENIN, Vladimir. **As tarefas revolucionárias da juventude**. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2015.

LION, Brigitte. La notion de genre en assyriologie. In: CUCHET, Violaine S; ERNOULT, Nathalie (orgs.) **Problèmes Du Genre En Grèce Ancienne**. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2007.

MOHANTY, Chandra Talpade. **Feminisme Without Borders: decolonizing theory, practicing solidarity**. Carolina do Norte: Duke University Press, 2003.

PEREIRA, Nilton Mullet. O que pode a imaginação na aprendizagem histórica? **CLIO: Revista de Pesquisa Histórica**, Recife, Universidade Federal de Pernambuco, v. 38, n. 1, jan./jun., 2020.

PONGRATZ-LEISTEN, Beate. Sacred Marriage and Transfer of Divine Knowledge: Alliances between the Gods and the King in Ancient Mesopotamia. In: MARTTI, Nissinen; URO, Risto (eds.). **Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Christianity**. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2008. p. 43-73.

RANCIÈRE, Jacques. **O Espectador Emancipado**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.

SZYMBROSKA, Wislawa. **Poemas**. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

WESTENHOLZ, Joan Goodnick. Towards a New Conceptualization of the Female Role in Mesopotamian Society. **Journal of the American Oriental Society**, Ann Harbor/Michigan, University of Michigan, v. 110, n. 3, p. 510-521, Jul./Sep., 1990.

WINTER, Irene. Women in public: the disk of enheduanna, the beginning of the office of en-priestess and the weight of visual evidence. In: DURAND, Jean-Marie (Ed). **Femme dans le Proche-Orient Antique**. Editions Recherche sur les Civilisations: Paris 1987.

ZAPATA, Horacio Miguel H. ¿Tiene sentido estudiar historia antigua del cercano Oriente hoy? Tres razones y algunas reflexiones. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 40, n. 84, p. 193-216, ago., 2020.

ANEXO

Dicionário das deusas

Abba:

De acordo com Leick (1991), Abba é uma deusa babilônica de origem Amorita mencionada em diversos textos encontrados na cidade de Mari. Ainda que não se saiba suas funções divinas ou atributos, seu nome era usado em cidadãos e sua figura era cultuada em um templo na cidade de Isin. Por outro lado, no mito de *Enki e Ninhursag*, *Abba aparece como um deus criado por Ninhursag (deusa mãe)*.

LEICK, Gwendolyn. **A Dictionary Of Ancient Near Eastern Mythology**. Londres/Nova York: Routledge, 1991.

Anunitu/Annunitum:

Deusa babilônica cultuada nas cidades de Kisurra, Sippar, Nippur, Uruk e Ur. Leick (1991) aponta que em no templo de Ur, Annunitum era cultuada enquanto Ulmašitum. De acordo com Black & Green (p. 34, 1992), Annunitum e Ulmašitum eram dois aspectos de Inanna quando cultuados em Agade. Seu nome é uma composição original que significa “A Ištar de Skirmisher”.

Na obra *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in The British Museum: Part XLVIII: Old Babylonian Legal Documents* (1968) de J. J. FINKELSTEIN, Annunitum aparece num juramento (oath formula) em textos de caráter legal. A deusa também aparece como uma deusa guerreira no texto épico de *Narâm-Sîn* (LEICK, p. 20, 1991).

Ašnan:

Ašnan é conhecida como a deusa dos grãos e introdutora da agricultura. De acordo com o mito de “Lahar e Ašnan” ou “Debate entre ovelhas e grãos”, um mito de criação mesopotâmico, An criou os Anunnaki - um grupo de 7 deuses. Entretanto, a existência dos Anunnaki precedia a criação de deuses relacionados à agricultura, vegetação e pecuária. Por isso, o grupo de deuses “tinham que comer grama com a boca como ovelhas e beber água de um fosso” (idem, p.108). Assim, no espaço divino dos deuses (duku), foram criados Lahar e Ašnan e, logo após, enviados à terra, onde receberam “instrumentos” necessários para que suas graças fossem proliferadas. Lahar ganhou um espaço para criar ovelhas, plantas e ervas; Ašnan recebeu ferramentas utilizadas na agricultura como um arado e um jugo e uma casa para se estabelecer (uma referência à sedentarização).

O envio de Lahar e Ašnan ao mundo terreno para o desenvolvimento da agricultura e da pecuária foi para uma maior produção de comida para os deuses, que seriam oferecidas pelos humanos (oferendas). O texto é chamado de “debate” ou “disputa” pois os deuses começam cada qual a declarar sua produção como a mais importante. Por fim, Enki sugere a Enlil que consagre a vitória à Ašnan, a deusa do grão. Black et al (2006) entende a vitória do grão sobre a ovelha como “implicando talvez que a humanidade poderia viver sem animais domésticos, mas não sem pão” (idem, p. 226).

Ašnan aparece também de forma bastante descritiva em “Enki e a Ordem Mundial”, (326 - 34) “Enki encarregou de tudo isso aquela cuja cabeça e corpo estão manchados, cujo rosto é coberto de xarope, a amante que causa as relações sexuais, o poder da terra, a vida do cabeça negra - Ezina, o bom pão do mundo inteiro.” (BLACK et al, 2006, p. 222).

Ezina - outro nome atribuído à Ašnan.

BLACK, Jeremy; CUNNINGHAM, Graham; ROBSON, Eleanor; ZÓLYOMI, Gábor. *The Literature of Ancient Sumer*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Ašratu: identificada como a versão acadica para Asherah (deusa semítica), Ašratu é a ‘Senhora da abundância e fertilidade’ (LEICK, p. 14, 1991), e foi integrada ao panteão babilônico como esposa de Amurru (ou uma das esposas) e nora de Anu.

Ayya/Serida: Ayya (acádico) ou Serida, esposa do deus solar Utu/Šamaš, é conhecida “menos em seu próprio direito do que em sua capacidade de interceder junto ao marido” (idem, p. 17). Ayya foi cultuada, principalmente, em Sippar e está associada à fertilidade e sexualidade. Além disso, seu nome aparece na sociedade em nomes de pessoas comuns (BLACK, p. 173, 1992).

Na rima “Uma *šir-namšub* para Utu”, Serida é chamada como (9-18) “Ó Serida, jovem líder de batalha!” (BLACK et al, p. 260, 2006). Ayya/Serida ainda aparece no texto “A jornada de Nanna-Suen para Nibru”.

šir-namšub: Canção para encantamento

Baba/Bau: Baba (também grafada como Bau) é conhecida como uma das Deusas da Cura. Sendo cultuada principalmente na cidade de Lagaš, sua representação pictórica em *kudurrus* babilônicos é uma espécie de peneira de grãos e seus templos eram espaços para leituras oraculares nos primeiros tempos dinásticos. Baba é filha de An e esposa de Ningirsu com quem teve dois filhos, Ig-alima e Šul-šagana, também teve mais 7 filhas (cuja paternidade de Ningirsu não é clara), todas divindades menores da cidade de Lagaš.

Belet-ekallim:

Conhecida por ser a protetora do rei e da família real, Belet-ekallim possuía o título de “Senhora do Cetro” e “Senhora da Casa Grandiosa”. Seus templos podiam ser encontrados em Larsa, Ur e Qatna. Belet-ekallim é citada na carta de uma mãe a um filho relatando um sonho possivelmente premonitório. A carta pode ser encontrada no livro **Women's Writing of Ancient Mesopotamia** de Charles Halton e Saana Svärd (2018) na página 194.

Bélet-ili:

Uma das Deusas Mães da mitologia mesopotâmica. Seu nome significa “Senhora dos Deuses”.

Belet-Seri:

A “Senhora dos Estepes” está relacionada com os sonhos e o submundo. Belet-Seri, no submundo, realizava o papel de escriba. Sua identificação suméria é a deusa Geštinanna.

Damgalnuna/Damkina:

“A Grandiosa Esposa do Exaltado” ou “A Legítima Esposa” são alguns dos títulos de Damgalnuna/Damkina. Esposa de Enki (Ea), seu nome aparece como sinônimo para Ninhursag (Deusa Mãe), assim, outra faceta da deusa suméria é ser uma das manifestações da Deusa Mãe. Por outro lado, “ela alcançou uma personalidade independente como a esposa de Enki” (BLACK;GREEN, p. 56, 1992). Damkina era culta em Lagash, Umma e, principalmente, em Malgum. No mito de criação babilônico Enūma Eliš, Damkina e Ea são pais de Marduk.

A associação de Damgalnuna como deusa mãe pode ser aferida pelo verso “Ela é quem dá a luz aos grandes deuses, ela é sua deusa” (BLACK;GREEN, p. 269, 2004) escrito na rima “Um sir-sag-hula para Damgalnuna”. Segundo Black & Green (2004), “Assurnasirpal II, rei da Assíria (883-859 AEC), construiu um templo em Kalhu para eles [Damkina e Enki]” (idem). Os autores também colocam que a deusa é associada ao leão e a constelação da Ursa Menor.

sir-sag-hula: Canção de um coração alegre

Dumu-zi-abzu:

Deusa local de um distrito de Lagash, Dumu-zi-abzu era chamada de “A senhora de Kinirsha”. Seu nome significa “A boa criança de abzu”. Apesar do nome carregar “Dumu-zi” não há nenhuma conexão com Dumuzi aparente (LEICK, 1991).

Na cidade de Eridu, entretanto, a deusa era vista como um deus e “fazia parte do grupo de Enki” (idem, p. 35).

Ereškigal:

Ereškigal é conhecida como “Rainha do Grande Submundo [lugar abaixo]”. Embora não tenhamos muitos registros de reza à deusa, ela aparece amplamente registrada em textos mitológicos. Em “Gilgameš, Enkidu e o Submundo”, Ereškigal recebe sua parte para reinar (o submundo) após a criação do mundo. Um dos exemplos mais famosos de textos mitológicos que narram sobre Ereškigal é “A Descida de Inanna ao Submundo”. Inanna aparece como irmã de Ereškigal e seu oposto.

Uma característica de Ereškigal é que ela não pode sair do submundo, por isso, é necessário que se vá até ela. Para tal, há um ritual de passagem pelos portões do Submundo que consiste em despir-se de roupas e adereços a cada portão (7 ao total). Essa espécie de “rito de passagem” é descrito em “A Descida de Inanna” e “Nergal e Ereškigal”. Este último texto conta o encontro

sexual entre o deus Nergal e a Deusa do Submundo, que durou 7 dias e noites até o retorno de Nergal ao céu - no fim da história, Nergal fica no Submundo com sua amante para todo sempre.

Um exemplo de registro da vida cotidiana que aparece a função e assimilação da deusa pela sociedade é “The Grave Inscription of Queen Mullissu-mukannišat-Ninua”, o texto da sepultura da rainha Mullissu-mukannišat-Ninua, esposa de Assurnasirpal II:

“No futuro, ninguém - nem uma mulher da corte ou uma rainha - deve ser colocada dentro (meu caixão). Este caixão de pedra não deve ser removido de seu lugar. Quem retirar este caixão de pedra de seu lugar, o espírito não receberá oferendas funerárias com (outros) espíritos. (Fazer tal coisa) é um anátema para Šamaš e Ereškigal.” (HALTON;SVÄRD, p. 165, 2018).

HALTON, Charles; SVÄRD, Saana. *Women's Writing of Ancient Mesopotamia An Anthology of the Earliest Female Authors*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Gatumdug:

A “Mãe de Lagaš” ou “A mãe que achou Lagaš”, como é conhecida a deusa da cidade de Lagaš, Gatumdug, mais tarde associada à Bau (BLACK;GREEN, 2004). O príncipe Gudea refere-se, em seu hino sobre a reconstrução de templo de Ningirsu, à Gatumdug como mãe e pai ao mesmo tempo (idem).

Geštinanna:

Geštinanna aparece em textos mitológicos como irmã de Dumuzi. Quando este é condenado a ficar preso no Submundo no lugar de Inanna, sua esposa, Geštinanna o ajuda a esconder-se em diferentes lugares. Após Dumuzi ser encontrado, ele e a irmã dividem-se e cada um fica um período de 6 meses no Submundo. A deusa escreve um lamento para seu irmão quando capturado no texto “Dumuzi’s Dream” e, por isso, também é ligada ao luto, “ (235-44 Geštinanna chorou em direção ao céu, chorou em direção à terra. Seus gritos cobriram o horizonte completamente como um pano, eles se espalharam como linho. Ela dilacerou os olhos, dilacerou o rosto [...]” (BLACK et al, 2006, p. 83)

Assim como Dumuzi e sua mãe Duttur (Deusa Ovelha), Geštinanna também possui relações com o meio rural. Por causa desses atributos há uma aproximação entre Geštinanna e a deusa acádica Bélet-sēri (Deusa dos Estepes/da zona rural). Por causa dessa mescla de identidades, desde a Primeira Dinastia de Isin Geštinanna também ficou conhecida como "a escriba do submundo" (BLACK;GREEN, 2004).

Gula/Nintinugga: Barbara Böck em seu livro *The Healing Goddess Gula: A Portrait* (2014), diz que as primeiras fontes que constam o nome da deusa Gula são da cidade de Fara e Abu Salabikh datando dos primeiros anos do Período Dinástico (2600-2450BC). Gula é a patrona dos médicos justamente por suas características de “entender doenças”. A deusa é lembrada também como esposa de Ninurta ou Pabilsag ou ainda de Abu - deus menor da vegetação - e mãe de Damu, deus da cura, e Ninazu, também associado com a cura. Sua imagem está normalmente associada à figura do cachorro, seus adoradores costumavam deixar miniaturas em formato do animal nos seus tempos (BLACK;GREEN, 2004). A personalidade de Gula e outras deusas ligadas à saúde foi misturada pois, além do nome de origem, a deusa também foi

adorada sob os nomes de Nintinuga, Ninkarak, e Baba. Na literatura da metade do Segundo Milênio até o Primeiro Milênio, principalmente, Gula aparece com diversos nomes (BÖCK, 2014). Por exemplo, em um hino cujo autor se chama Bullussa-rabi (1400-700 AEC) e uma reza ou encantamento bilíngue da Antiga Mesopotâmia dedicada à Ninisina. Gula aparece ainda como parteira e com o dom de tornar as mulheres férteis em alguns escritos (idem).

Ver *The Healing Goddess Gula: A Portrait*.

BÖCK, Barbara. *The Healing Goddess Gula: A Portrait - Towards an Understanding of Ancient Babylonian Medicine*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2014.

Inanna/Ištar:

Inanna, como é referida na suméria e Ištar, como é conhecida em acádio, nasce do sincretismo religioso que une 3 características de divindades já existentes: “uma guerreira e quase viril, de origem semita, Ištar; outra, suméria, feminina e padroeira do amor livre e do sexo, Inanna; uma terceira, identificada ao planeta Vênus (Dilbat), estrela da manhã e do entardecer” (POZZER, 2018, p. 5). Parte de uma família poderosa no panteão mesopotâmico, Inanna/Ištar é filha do Deus-Lua, Sîn, irmã de Ereškigal e de Šamaš, Deus-Sol. A deusa também aparece como filha de An e ligada à cidade de Uruk. (BLACK;GREEN, 2004).

Ainda em relação ao sincretismo, Black e Green dizem que “Parece provável que, com a persona da deusa clássica Inanna / Ištar, várias deusas locais originalmente independentes foram sincretizadas. A mais importante delas era certamente a Inanna de Uruk, onde seu principal santuário E-ana ('Casa do Céu') estava localizado. Mas outras formas locais da deusa foram reconhecidas e receberam cultos independentes: Inanna de Zabala (no norte da Babilônia), Inanna de Agade (especialmente homenageada pelos reis da dinastia de Agade), Inanna de Kiš; e, na Assíria, Ištar de Nínive e Ištar de Arba'il. Inanna também estava intimamente associada à deusa Nanaya, com quem era adorada em Uruk e Kiš.” (idem, p. 108).

Inanna/Ištar era uma das divindades mais importantes da Mesopotâmia e suas características envolvendo sexo, guerra, amor e outros assuntos demonstram sua extrema complexidade enquanto uma figura feminina.

DUPLA, Simone. *Construções do Imaginário Religioso no Culto a Inanna na Antiga Mesopotâmia: Símbolos e Metáforas de Uma Deusa Multifacetada (3200-1600 a.C)* (Dissertação de mestrado), Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2016.

POZZER, Katia Maria Paim. *Arte, Sexo e Religião: a deusa Ištar na Mesopotâmia*. *Das Questões*, janeiro/julho, v. 5, n. 5, 2018.

Išara:

Išara, deusa de origem desconhecida, tem seu registro mais antigo nos textos pré-sargônicos de Ebla (LEICK, 1991). Foi associada ao amor, mas também a doenças e maldições, “Em Mari, ela parece ter sido muito popular e muitas mulheres foram chamadas em sua homenagem, mas ela é bem atestada em nomes pessoais na Babilônia, geralmente até o final do período Kassite. Seu epíteto principal era belet rame, "Senhora do Amor", que também foi aplicado a Ištar.”

(LEICK, 1991, p.94). A deusa foi associada à cobra basmu e mais tarde ao escorpião - representando também a constelação de escorpião. De acordo com Black & Green (2004), “Uma importante deusa de mesmo nome era adorada no sudeste da Anatólia e no norte da Síria, dentro do panteão hurrita. Ela estava associada ao submundo.” (BLACK;GREEN, 2004, p.110)

Ki:

Com o nome significando “terra”, “solo”, Ki não é considerada uma deusa oficial pela falta de evidências da existência de um culto para ela (LEICK, 1991). Ki seria o par de An (céu). O par de deuses seriam os filhos da deusa Nammu. De acordo com Kramer "os teólogos insatisfeitos com uma divindade feminina como governante de uma entidade cósmica tão importante como a terra, retiraram seu poder dela e o transferiram para uma divindade masculina" (KRAMER, 1976 apud Leick, 1991, p.104).

Kišar:

Kišar, assim como seu par Anšar, era uma deusa primordial. Na Epopéia da Criação da Babilônia, eles são o segundo par de filhos de Apsu e Tiamat e pais de An (BLACK;GREEN, 2004).

Lama:

Nos registros iconográficos, são muitas as representações de Lama servindo como uma entidade introdutória que faz a ligação - uma espécie de apresentação - entre o devoto e o deus de sua devoção. Parece, de acordo com escritos antigos, ter existido mais de uma Lama em templos antigos (LEICK, 1991). Quanto a representação iconográfica, de acordo com Black & Green, “Na arte Neo-Suméria, babilônica Antiga, Kassita e Neo-Babilônica, essas deusas são representadas de uma forma bastante consistente, geralmente introduzindo os adoradores na presença de divindades importantes e vestindo uma saia longa, muitas vezes com babados, com uma ou ambas as mãos levantadas súplica ao deus principal.” (BLACK;GREEN, 2004, p. 115)

Lamaštu:

Não há consenso se Lamaštu é de fato um demônio ou uma deusa. Essa entidade, filha de Anu e Antu, possui um *corpus documental* extenso e muito interessante. Os demônios, em sua maioria, agem conforme o comando dos deuses. Entretanto, Lamaštu age conforme seu próprio desejo. Seus alvos são fetos, recém-nascidos e bebês, “aborto espontâneo e morte no berço foram atribuídos a ela” (BLACK;GREEN, p.155, 2004).

Nos textos, a possível deusa ou demônio é descrita enquanto uma figura monstruosa, “dentes (como) dentes de burro, um rosto (como) o rosto de um poderoso leão. A parte inferior de suas costas é salpicada como um leopardo, sua bochecha é pálida como o ocre.” (FARBER, p. 169, 2014), aparece com os seios desnudos e possui pés de Anzu (garras de pássaro).

Como dito anteriormente, existem vários encantamentos para afastar e proteger de Lamaštu, além de objetos mágicos como amuletos. Em 2014, foi lançada uma coletânea contendo tais textos, “Lamaštu: an edition of the canonical series of Lamaštu incantations and rituals and related texts from the Second and First Millennia B.C.” de Walter Farber.

FARBER, Walter. *Lamaštu: an edition of the canonical series of Lamaštu incantations and rituals and related texts from the Second and First Millennia B.C.* Michigan: Eisenbrauns, 2014.

Lisin:

Associada à constelação de Escorpião, Lisin era cultuada com seu irmão Ašgi nas cidades de Adab e Keš. Também era conhecida como “Mãe Lisin” e, “como uma deusa mãe, foi equiparada a Ninhursaga ou considerada filha de Ninhursaga” (BLACK;GREEN, 2004, p. 122). De acordo com Black & Green (2004), Lisin era a esposa de Ninsikila. Contudo, após certo tempo, seu nome foi interpretado de maneira errada e houve uma inversão: Lisin virou um deus e Ninsikila, uma deusa.

Mamitu:

Deusa acádica, seu nome significa “juramento”, “ela parece ter sido originalmente uma personificação do juramento, que persegue e pune o perjuro” (LEICK, 1991, p. 114), também é conhecida por ser esposa de Nergal ou Erra. Mamitu aparece na Epopéia de Gilgamesh como “criadora do destino” (idem).

Mamma, Mama, Mami:

Nomes da deusa mãe acádica. De acordo com Leick (1991) Mamma aparece em nomes femininos na Mesopotâmia desde o período Pré-Sargônico, menos em nomes sumérios.

Mamu:

Mamu é conhecida como uma deidade suméria feminina, filha de Utu, ligada aos sonhos. Entretanto, também aparece em registros como um homem, deus do sonho (BLACK;GREEN, 2004). De acordo com Black & Green (2004), o rei Assurnasirpal II construiu um templo a um deus cuja escrita do nome era igual a de Mamu.

Deusa mãe:

Normalmente identificadas como figuras feitas em argila com quadris largos e seios grandes, essas representações são encontradas em várias regiões da Mesopotâmia sendo consideradas umas das primeiras possíveis manifestações divinas. De acordo com as fontes históricas, como por exemplo os mitos de criação como o Atra-hasis e Enki e Ninmah, o papel de deusa mãe poderia ser desenvolvido por qualquer deusa (BLACK;GREEN, 2004). Entretanto, “geralmente a maternidade da maioria dos deuses primitivos era atribuída a uma deusa em particular que, no Segundo Milênio AEC, aparece sob uma variedade de nomes intercambiáveis, alguns dos quais são realmente títulos, mas que podem ter sido na origem várias divindades diferentes.” (idem., p. 132). A lista de deusas conhecidas consideradas deusas mães é: Aruru, Belet-ilī, Damgalnuna, Dingirmah, Mami/Mama, Ninhursaga, Ninmah, Ninmenna, Nintu (LEICK, 1991; BLACK;GREEN, 2004). A deusa mãe ainda pode agir como parteira.

No entanto, essas deusas foram desaparecendo com o tempo e sendo, possivelmente, substituídas por deidades masculinas. Leick (1991), diz que tal situação pode ser identificada por meio das listas de deuses, “onde a deusa-mãe costumava ser listada no terceiro ou quarto lugar atrás de An, Enlil (e Enki), mas nunca vem em primeiro lugar (idem., p. 121)”. A autora ainda lembra que na grande lista dos deuses as características de todas as deusas mães aparecem quase todas fundidas em uma só “e na época do período Isin-Larsa ela quase desapareceu das listas.” (idem., p. 121)

Nammu:

Nammu aparece em algumas tradições como aquela que deu a luz a An (céu) e Ki (terra) e outros deuses. Mas é Enki quem é reconhecido como seu filho de forma mais popular. Por carregar esses nascimentos, “na mitologia, Nammu aparece como a mais antiga Deusa Mãe” (LEICK, p. 124, 1991) e tal característica aparece no mito de Enki e Ninmah. Na cidade de Eridu, Enki era chamado de “filho de Nammu”, o que poderia significar um culto anterior à Nammu. No período Neo-sumério, a popularidade da deusa foi decaindo. Entretanto, na cidade de Ur ainda eram construídas estátuas em sua homenagem e seu nome se encontra no nome do rei Urnammu (LEICK, 1991). A escrita do seu nome é feita com o símbolo *engur*, também utilizado para escrever *Apsu* (água doce, referência às águas do terreno ao Sul da Mesopotâmia). “Nos tempos antigos, ela [Nammu] personificou o Apsu como a fonte de água e, portanto, da fertilidade na baixa Mesopotâmia.” (Leick, p. 124, 1991). Outro fato sobre Nammu é que a ideia da criação dos seres humanos parte dela, conforme o já citado mito de Enki e Ninmah.

Nana:

O rei Rimsin de Larsa a chamava de "a criança, transbordando com a força da vida, do grande An". Em um escrito, Nana aparece ao lado de An e Inanna como uma trindade de Uruk. Nana estaria possivelmente ligada à Inanna e Baba por atributos da fertilidade (LEICK, 1991). Durante o período de Ur III, Nana possuía templos em Drehem e Umma e no período Babilônico Antigo na cidade de Uruk.

Não confundir com o deus-lua Nanna/Sin.

Nanaya:

Nanaya compartilha características sexuais com Inanna e, em Uruk, ela, sua filha Kanisura e Inanna eram cultuadas em conjunto como uma trindade (BLACK;GREEN, 2004). Por outro lado, Nanaya não era apenas uma característica de Inanna “uma vez que nas listas de oferendas de Uruk ela é mencionada ao lado de Inanna” (LEICK, 1991). Embora não apareça, até então, em textos mitológicos, sua figura está presente em encantamentos para o amor e é evocada sob “Nanaya, senhora da atratividade sexual”.

Nanše:

Nanše foi uma importante deusa na cidade de Lagaš cujos atributos divinos se relacionavam com a interpretação dos sonhos e com a água (rios e canais). No texto “The building of

Ningirsu's temple”, Gudea busca Nanše para ajudá-lo com a mensagem de Ningirsu (irmão de Nanše) entregue a ele por meio de um sonho: “(24-32) Então, vou levar meu sonho para minha mãe e vou pedir a minha intérprete de sonhos, uma especialista por conta própria, minha irmã divina de Sirara, Nanše, para revelar seu significado para mim.” (BLACK, p. 46, 2006). Para se comunicar com ela, Gudea ofereceu pão e água fria. Em “Enki e a Ordem Mundial”, Nanše é encarregada de cuidar dos pássaros e dos peixes. De acordo com o texto, suas funções eram “(418-21) inspetora da pesca no mar [...] Ela será responsável por aceitar peixes deleitáveis e pássaros deliciosos” (BLACK et al, p. 224, 2006). Nanše, além de irmã de Ningirsu, também aparece como filha de Enki e irmã de Nisaba. “The home of the fish” é outro texto que associa a deusa de forma bastante direta com a pesca e os pescadores.

Ningal:

Ningal é a matriarca parte de uma notável família divina composta pelo Deus Lunar Nanna/Sin e seus dois filhos Inanna e Utu/Samas (Deus Solar). Ela era cultuada principalmente na cidade de Ur junto com Nanna - registros históricos apresentam cantos/rezas dedicadas ao casal. Nos poemas dedicados à Inanna cuja autoria é atribuída à sacerdotisa Enheduanna, Ningal é lembrada e celebrada pelo parentesco com a deusa.

Seus atributos divinos estariam ligados também à interpretação dos sonhos. Ningal foi introduzida na Síria e na cidade de Ugarit com o nome Nikkal (LEICK, 1991).

Ningirin:

Cultuada em Murum e mencionada nos textos de Fara, seu nome significa “Senhora dos Encantamentos”.

Ninhursanga/Ninhursag:

A “Senhora da Montanha”, título dado pelo seu filho Ninurta no texto “Lugal.e” (Ninmah é renomeada como Ninhursanga), também é conhecida por incorporar uma das Deusas Mães. Em “A canção da enxada”, por exemplo, Ninhursanga é lembrada como “A mãe dos deuses”

A deusa possuía, até a Dinastia da Antiga Babilônia, templos nas cidades de Lagash, Tell Obeid e Keš. Nesta última, era conhecida como “Belet-ili de Keš” ou “Aquele de Keš” (BLACK;GREEN, 2004). Depois deste período, o templo de Adab se tornou o mais importante espaço dedicado ao seu culto. “Muitos reis da Mesopotâmia (desde o período da Antiga Suméria até Nebukadrezzar I) se autodenominavam “amados de Ninhursag” e afirmam ter construído templos e capelas para ela. Eannatum, Entemena e Uruinimgina dizem em suas inscrições que foram amamentados pela deusa.” (LEICK, p. 132, 1991).

Ninisina/Nin’insina:

Filha de An e Uraš, Ninisina é “A Senhora de Isin”, deusa padroeira da cidade. Ninisina é mãe do deus Damu - associado à cura - e esposa de Pabilsag. Em “Uma *sir-gida* para Ninisina”, muitos aspectos de Ninisina são exaltados: sua capacidade de curar pragas de demônios, seu papel de parteira para as humanas e a invenção da jóia com pedras de šuba (com simbolismo

sexual) para Inanna. Neste texto, Ninisina aparece passando seus ensinamentos para o filho, “(1-14) Ela testa a lanceta cirúrgica; Ninisina afia o bisturi. Ela aperfeiçoou os poderes divinos da medicina e os entregou a seu filho, o rei de Girsí, o amável Damu” (BLACK, p. 255, 2006). “No final do período da Antiga Babilônia, ela se identificou com a deusa semítica Gula” (LEICK, p. 133, 1992).

sir-gida: longa canção

Ninlil:

Ninlil, amplamente conhecida como companheira do deus Enlil e mãe do deus lunar Nanna/Sin na mitologia mesopotâmica. Os dois principais textos que narram as aventuras do casal são “Enlil e Ninil” e “Enlil e Sud”. No primeiro, a jovem Ninlil é avisada por sua mãe para não se banhar nas águas sagradas do rio e tomar cuidado. Contudo, Ninlil vai ao rio e enquanto caminha pelas margens, a deusa é encontrada por Enlil que confessa seu desejo por ela. Ninlil nega a proposta de beijo e sexo. Contudo, o deus a toma mesmo assim e implanta em seu útero a semente de *Suen-Asimbabbar*. A narrativa pode ser interpretada como uma relação não consensual e lida como estupro. Após o ato, “(54-64) Enquanto Enlil andava em Ki-ur, os cinquenta grandes deuses e os sete deuses que decidem os destinos, mandaram Enlil preso em Ki-ur.” (BLACK et al, p. 104, 2006) Enlil sai da cidade e Ninlil o segue e se tornam um casal.

A segunda narrativa, “Enlil e Sud”, por outro lado, narra o casamento entre Enlil e a deusa Sud, que depois é batizada como Ninlil. “A mãe de Sud era Ninšebargunu, a deusa de Ereš, uma antiga divindade agrícola e seu pai era Haia, deus das reservas. Ninlil é explicitamente identificado com a deusa dos grãos Asnan, bem como Nintu, a deusa do nascimento” (LEICK, p. 133, 1992)

Na Assíria, Ninlil é chamada de Mullissu (Mullitu) e é esposa de Aššur.

Ninmah:

Ninmah, a Grande Senhora, algumas vezes nomeia Ninlil e Ninhursag evidenciando seu caráter enquanto mais uma Deusa Mãe. No texto “Enlil e Sud”, Aruru, irmã de Enlil, aparece nomeada, entre outros nomes, como Ninmah. A deusa também aparece no poema “Enki e Ninmah”, no qual faz o papel similar ao de uma parteira. Neste mesmo texto, Enki e Ninmah, já bêbados, iniciam um jogo de “criação e destino” de seres humanos.

Ninmah possuía um templo da cidade de Adab e dividia seu nome com uma constelação.

Ninsianna:

Ninsianna possui uma identificação com a deusa Inanna/Ištar, conforme o texto “Iddin-Dagan's Sacred Marriage Hymn” (Römer, 1965), (Reisman, 1973), “(228) Uma ‘canção de heroísmo’ de Ninsianna” (REISMAN, p. 192, 1973). Ninsianna também teria ligação com o planeta Vênus (LEICK, 1991).

REISMAN, Daniel. Iddin-Dagan's Sacred Marriage Hymn. *Journal of Cuneiform Studies* Vol. 25, No. 4 (Oct., 1973), The University of Chicago, pp. 185-202.

Ninsun/Ninsumun:

Ninsun é reconhecida, junto com seu companheiro Lugalbanda, o rei deificado de Uruk, como pais de Gilgameš. Na *Epopéia de Gilgameš*, especificamente no encontro com o monstruoso Huwawa, o herói reivindica sua raiz, “(90-91) Pela vida de minha própria mãe Ninsumun e de meu pai, sagrado Lugalbanda! Devo me tornar novamente como se estivesse adormecido ainda no colo de minha própria mãe Ninsumun?” (BLACK et al, p. 344, 2006).

O significado do nome da deusa “Senhora das vacas selvagens”, poderia sinalizar alguma associação de seu culto com o gado (BLACK;GREEN, 2004). Além de Gilgameš, Gudea, Urnammu e Shulgi, reis das cidades de Lagash e Ur, respectivamente, também se declaram filhos de Ninsun.

Ninšubura:

Ninšubura aparece no mito da descida de Inanna ao Submundo. A deusa, que é ministra de Inanna, recebe instruções sobre o que fazer caso esta não retorne após a descida:

“Venha minha fiel ministra de E-ana,
meu ministro que fala palavras bonitas, minha escolta que fala palavras confiáveis [...]

Como um pobre, vista-se com uma única roupa e coloque os pés sozinha no E-kur, a casa de Enlil [...]

Quando você tiver entrado no E-kur, a casa de Enlil, lamente antes
Enlil: "Pai Enlil, não deixe ninguém matar sua filha no Submundo. Não deixe seu metal precioso se fundir com a sujeira do submundo [...] Não deixe a jovem Inana ser morta no submundo." (BLACK et al, 2006, p. 67).

E ordenada que a ministra siga buscando ajuda em Nanna e Enki até as preces serem atendidas.

De acordo com Leick (1991) a figura de Ninšubura variou, com o tempo e espaço, como uma mulher ou um homem, “No tempo da Antiga Suméria, ele era conhecido como a divindade tutelar de Uruinimgina de Lagash” (idem, p. 134). Ninšubura, enquanto mulher, possuía um templo em Akkil.

Nintud/Nintu/Nintur:

“A senhora que dá a luz” aparece identificada, no período Neo Sumério, com a deusa Ninhursag. Na mitologia, Nintud está presente em Enki e a Ordem Mundial, no mito sumério de criação, Ninlil e Sud e A *tigi* to Nintud-Aruru. Sendo esta última uma canção feita especialmente para ela.

tigi: uma canção formada por 42 linhas.

Nisaba:

Nisaba foi descrita, cultuada e lembrada em inúmeros escritos, tanto mitológicos quanto rezas e na área de educação. Possuía templos em diversas cidades.

Padroeira da cidade de Ereš durante o período de Isin-Larsa, Nisaba parece, pela escrita do seu nome estar associada com uma espiga de milho, ter uma origem ligada aos grãos. Entretanto, ficou conhecida como a Deusa da Escrita ou, mais especificamente, de acordo com Jeremy Black et al (2006), “a deusa da escrita e, portanto, da literatura e da burocracia essenciais para uma administração agrícola bem-sucedida” (idem, p. 3). Seus parentescos com outros deuses costumam mudar dependendo da região e do tempo: Nisaba, conforme registros mais antigos, era filha de An e Uraš. Entretanto, em Lagaš, era cultuada como filha de Enlil. Por outro lado, no texto “Enlil e Sud”, Enlil é mãe de Sud.

Em “Enki e a Ordem Mundial”, aparecem as funções de Nisaba: “(412-17) deve demarcar limites e marcar fronteiras. Ela deve ser a escriba da Terra. O planejamento dos deuses” (idem, p.224). No texto de aconselhamento de um professor a um aluno chamado “A supervisor’s advice to a young scribe”, a deusa escriba é evocada para abençoar o jovem, “(60- 72) Nisaba colocou em suas mãos a honra de ser professor. Para ela, o destino que lhe foi determinado será mudado e você será generosamente abençoado.” (idem, p. 280).

Nungal:

Filha da Deusa do Submundo Ereškigal, Nungal é a deusa responsável pelos templos-prisões, “Deusa da prisão, detenção, das cordas” (LEICK, p. 138, 1991). Nungal foi cultuada em diversas cidades entre o Terceiro e o começo do Segundo Milênio AEC principalmente em Nippur e em Lagaš. Há um importante texto chamado “A hymn to Nungal” que apresenta um debate até hoje importante na nossa sociedade, a questão das prisões. Neste texto, são apresentadas duas visões sobre a prisão, a de um preso e a de Nungal. Para o primeiro, o espaço é descrito como “(1-11) Casa grande, prisão, casa do crime capital, que impõe punição! Casa que escolhe os justos e os ímpios;” (BLACK et al, p.339, 2006). Já para Nungal, sua “(95 - 105) casa dá à luz um ser justo, mas extermina um falso” (idem, p. 342).

Ainda que as leis mesopotâmicas tenham sido registradas, são raros os relatos sobre as prisões. De acordo com Black et al (2006), esse texto “Como uma composição curricular, enviou uma mensagem aos escribas em treinamento de que era seu dever defender um sistema jurídico justo, ao mesmo tempo em que mostrava o que estava reservado para o caso contrário” (idem, p. 339).

Şarpanitum/Erua:

Şarpanitum, “Aquela de Sarpân” (Sarpân, nome de um território próximo da Babilônia), era cultuada principalmente junto com seu companheiro Marduk na Babilônia como uma das principais deusas da cidade. Ela também aparece como Erua (erû - estar grávida) sob o aspecto de deusa do nascimento.

Taşmetum:

Taşmetum, geralmente, aparece nos registros históricos escritos em conjunto com seu companheiro Nabû. Porém, isso não impede que a deusa tenha sua própria autonomia divina e

seus próprios devotos. (1) Tašmetum aparece em preces como “uma mediadora misericordiosa, protetora do mal e deusa do amor e potência.” (LEICK, p. 156, 1991)

1. Ver a oração em formato de carta de Akatiya para Tašmetum em *Ein altassyrischer Brief and die Göttin Tašmetum* de Guido Krysztat (2003).

Uraš:

Uraš aparece na mitologia como esposa de An, um outro nome da deusa suméria Ki (terra), possivelmente com o mesmo significado. Ela também é conhecida como mãe das deusas Ninisina e Nisaba, o texto “A sir-gida to Ninisina” apresenta esse aspecto da deusa: “(83-89) Minha mãe Uraš, a senhora dos deuses, teve um memorável sexo com An” (BLACK et al, p. 256, 2006). Em outro texto, “A hymn to Nisaba”, a maternidade de Uraš também fica em evidência, “(1-6) Nisaba, grande vaca selvagem nascida de Uraš” (idem, p. 293).

É importante não confundir a deusa Uraš com o deus Uraš, de Dilbat.

Uttu:

Uttu é conhecida como “A Deusa da Tecelagem”. No texto “Debate entre ovelhas e grãos” Uttu é associada à feitura de vestimentas, “(12-25) Não havia pano para vestir; Uttu não havia nascido - nenhum turbante real era usado” (BLACK et al, p. 226, 2006). Outra associação feita com a deusa é a aranha tecendo sua teia (BLACK;GREEN, p. 182, 2004).