

# Da Sociedade-Templo à Cidade-Reino na Antiga Mesopotâmia: Aspectos da Transição

Marcelo Rede<sup>1</sup>

**D**ESIGUALDADE E FORTE HIERARQUIA SOCIAL, ACENTUADA URBANIZAÇÃO DA PAISAGEM, CONSTITUIÇÃO DE ECONOMIAS NÃO APENAS AGROPASTORIS COMO TAMBÉM LARGAMENTE MANUFATUREIRAS, ELEVADA COMPLEXIDADE DAS trocas de produtos no interior dos agrupamentos e entre eles. Eis alguns elementos que formam um quadro coerente, embora nem sempre com articulações claras, do que se convencionou chamar de processo civilizatório. São também fenômenos associados imediatamente à emergência do Estado. A evidência é aceita com naturalidade por boa parte da literatura especializada. Quando se passa, porém, do nível da formulação teórica para o estudo de caso, como de hábito, as coisas se complicam.

Idealmente, a tese do aparecimento do Estado na Mesopotâmia do quarto milênio estaria acima de qualquer questionamento: a complexidade das estruturas econômicas, sociais e políticas em diversas localidades já plenamente urbanizadas nos vales meridionais do Eufrates e do Tigre suporia, necessariamente, a existência de uma organização de natureza estatal. Entretanto, a identificação de tal aparato não parece ser tão simples e a teoria só teria validade se o Estado fosse assimilado ao templo. Os templos, pois cada localidade possui o seu, constituem os únicos organismos suficientemente complexos e densos que poderiam fazer o papel de uma estrutura estatal, seja qual for a definição desta que adotemos. Essa situação perdurará, *grosso modo*, até pouco antes de meados do terceiro milênio, quando surgem os palácios. Assim, a assimilação entre Estado e templo é imprescindível não apenas para as visões

1. Professor, FFLCH-USP.

de uma teocracia estatal, que a formulação do *Tempelstadt* exprime tão bem, como, na verdade, para a quase totalidade das explicações sobre a proto-história mesopotâmica.

Há uma recusa mais ou menos explícita nesse pensamento: a resistência a aceitar que as sociedades possam se organizar de um modo bastante complexo sem adotar, necessariamente, um modelo estatal. Um segundo aspecto, absolutamente essencial, aumenta ainda mais o desconforto dos autores modernos: a possibilidade de que o fator matricial da coesão da comunidade tenha sido o deus, e que o templo seja tão somente a manifestação organizacional de um conjunto societário em que grupos e indivíduos se identifiquem por meio de um culto à divindade e derivem daí os laços – culturais, sociais, políticos – que os unem. Não deixa de ser surpreendente que, embora a Mesopotâmia seja considerada uma experiência embrionária autóctone, os templos que marcaram seu processo formativo não tenham sido reconhecidos como uma forma própria de institucionalização da complexidade social. Nas ciências sociais, seu direito de cidadania, por assim dizer, só foi reconhecido pelo enquadramento na tradicional noção de Estado. Na linhagem que leva da chefia tribal ao Estado, as especificidades do templo diluíram-se e ele se tornou apenas a manifestação circunstancial de um conceito mais geral e abstrato<sup>2</sup>.

Em um balanço das interpretações acerca da centralização política na Mesopotâmia, Gil Stein nota que, a partir da década de 1970, duas tendências contrapõem-se ao rígido modelo do Templo-Estado: a primeira enfatizou o papel da centralização política como elemento integrativo, regulando os fluxos de bens, gerenciando a mão de obra e controlando os sistemas de comunicação; daí o enfoque no sistema administrativo, capaz de gerenciar as tomadas de decisão e impor-se aos diversos setores da sociedade, organizando sua hierarquia. A segunda tendência conferiu maior importância aos particularismos e aos fatores históricos que contribuíram ao desenvolvimento da complexidade social mesopotâmica, dando maior peso a fatores econômicos e sociais, como a urbanização e a estratificação, em detrimento de uma abordagem mais institucional. Em um desdobramento do debate, uma abordagem mais recente, que emerge nos anos 1990, advoga que não apenas a realidade social deva ser vista como uma rede (*network*) de interações em que as estruturas sejam menos rígidas, menos dependentes de uma integração centralizada, como também que tenha uma natureza mais difusa (*fuzzy*), em que as fronteiras sejam menos uniformes e as interações mais significativas do que a organização estática (Stein, 2001, pp. 212 ss.).

É preciso reconhecer, no entanto, que esses deslocamentos das perspectivas, embora tenham contribuído muito para integrar, na análise do poder, setores até então marginalizados (em grande parte em decorrência da própria quali-

2. A literatura é vasta e inclui toda uma linhagem de pensamento filiada aos trabalhos fundadores de V. Gordon Childe. Citemos apenas as sínteses representativas de Maisels (1990; 1998; 1999).

dade das fontes textuais e arqueológicas), não levaram a um questionamento definitivo da categorização do templo como organismo estatal<sup>3</sup>.

Quanto ao terceiro milênio sumério, o surgimento da teoria do Templo-Estado, a partir da década de 1920, marcou um momento decisivo nesse sentido, e o nexos por ela estabelecido entre as realidades templárias e o aparelho de Estado não foi decisivamente questionado desde então. É verdade que, em sua formulação original, a argumentação de Anton Deimel (1931) e Anna Schneider (1920) concentrara-se nos aspectos econômicos: o controle monopolístico dos recursos produtivos, particularmente a terra e a água, da mão de obra e das relações de troca pelos templos conferiria a feição essencial da sociedade suméria, estabelecendo um domínio incontestado dos sacerdotes sobre a política e a vida cultural<sup>4</sup>. As reações ocorreram, basicamente, no mesmo plano, negando ou relativizando drasticamente o papel econômico exercido pelos templos e valorizando, à margem deles, a existência de amplos setores, especialmente agrícolas (daí a importância central da propriedade da terra), controlados por instâncias comunais (nos trabalhos de Igor Diakonoff e seus discípulos da "escola de Leningrado") ou privadas (na abordagem de Ignace Gelb, que predominou na historiografia ocidental posterior)<sup>5</sup>.

De certo modo, a história política foi preterida pelo debate econômico, mas é forçoso notar que o questionamento do predomínio dos templos na vida material não levou à criação de visões alternativas quanto à estrutura de poder. Assim, mesmo entre os autores modernos que, em geral, abandonaram a tese do Templo-Estado (ou, ao menos, não a aceitam em todas as suas implicações econômicas), a visão de um templo atuando como aparato de Estado perdura, implícita ou explicitamente. Duas consequências historiográficas disso podem ser rapidamente lembradas: em primeiro lugar, a busca por instâncias não estatais do exercício da autoridade concentrou-se no segundo milênio e, em geral, estas foram tidas como uma alternativa aos palácios, não aos templos<sup>6</sup>; por outro lado, quando o enfoque foi o terceiro milênio, esteve em discussão mais a natureza do governante (sacerdote, rei-sacerdote, rei-divino, entre outros) do que o sistema de poder propriamente dito<sup>7</sup>.

Não se trata de fornecer, aqui, uma resposta conclusiva a esse problema, mas apenas de constatar que, se compararmos as situações mesopotâmicas em dois momentos separados por cerca de meio milênio – digamos, entre 2800 e 2300 –, teremos dois panoramas bem diferentes. Falemos, portanto, e para per-

3. Ver, entretanto, as considerações de Forest (2005, p. 198), que prefere reservar o termo "Estado" para a experiência sargônida em Akkad.
4. Deimel (1931) e Schneider (1920), cujas ideias foram abraçadas posteriormente, com poucas modificações, por Falkenstein (1954) em sua teoria da Cidade-Templo.
5. Para um resumo do debate, cf. Foster (1981) e Rede (2007, pp. 26 ss.).
6. Ver, por exemplo, os artigos reunidos em Finet (1975 e 1982) e Seri (2005).
7. Ver as obras de Glassner (1993) e Steinkeller (1999).

manecer em um nível de abstração que requererá aprofundamentos posteriores, em dois modelos – distintos, mas interligados – de estruturas de poder.

O primeiro deles, gostaria de chamar de sociedade-templo: uma comunidade organizada em torno do deus, na qual os laços societários fundamentais originam-se e mantêm-se na relação cultural do grupo para com a divindade. Nesse quadro, os critérios étnicos, tribais, territoriais, embora existentes, são secundários e, de certa forma, derivados. Não é a filiação à etnia suméria que define a unidade de convivência, mas a vinculação a um santuário. Ser sumério significa compartilhar de uma entidade étnica, cultural e religiosa mais ampla, mas excessivamente abstrata. Os habitantes de Uruk se veem, certamente, como sumérios, e reconhecem que tal condição os aproxima das pessoas de outras localidades da região, mas é a relação com a deusa Inanna e seu santuário, o Eanna, que lhes confere unidade e, assim, os separa das demais sociedades-templos, algumas instaladas a poucos quilômetros de distância. Do mesmo modo, o atrelamento institucional a um espaço urbano, embora tenha implicações propriamente “cívicas”, não é definido por nenhuma noção consistente de “cidadania” ou de “nacionalidade”, mas pela adesão à divindade. Não é a cidade que tem um deus patrono; é a divindade que possui sua cidade e todos que nela vivem. O templo concretiza organizacionalmente o contrato societário, sendo o ponto de referência identitária e de coesão comunitária. Institucionalmente, não se impõe como estrutura de dominação sobre a sociedade, mesmo se uma forte hierarquização já faça parte de sua natureza; pelo contrário, é o vetor que permite e opera os arranjos necessários aos grupos para viver conjuntamente, desde sua inserção produtiva na natureza até sua organização política, que os define como entidade singular. Não é preciso postular um igualitarismo econômico ou social para imaginar essas realidades: não apenas a elite templária se beneficia enormemente de sua posição excepcional de mediadora dos contatos com o divino e administradora de parte considerável dos recursos materiais, como também, fora do templo, diversas divisões se estabelecem entre artesãos, mercadores, agricultores, pastores, homens livres ou dependentes, como ocorre em toda sociedade complexa. Os resultados produzidos pela organização social – dos bens materiais aos simbólicos e às posições – tudo é distribuído e apropriado diferenciadamente, e o corpo de sacerdotes é aquinhoadado com uma parte privilegiada. No entanto, em um grau decisivo, a manutenção desse desequilíbrio socioeconômico resulta da vontade coletiva de um grupo que estabelece que a relação comum com o deus é mais importante que as diferenças de toda sorte. O mesmo ocorre no nível político: não é por imposição autocrática que a instituição templária se coloca acima do conjunto, mas por necessidade e conveniência deste. O grupo identifica no deus a única instância a que poderia delegar, legitimamente, uma tal superioridade e, conseqüentemente, a capacidade de conduzir o processo de decisão política. O reconhecimento das instâncias mundanas de poder só é possível, assim, por meio de uma associação destas

com a própria divindade. Mais do que um organismo político legitimado religiosamente, o templo expressa, institucionalmente, o compromisso pactuado entre o grupo e o deus.

O modelo da sociedade-templo predominou nas comunidades sumérias do período dinástico arcaico até por volta de 2300, quando foi substituído pelo modelo da cidade-reino. Na verdade, o processo foi paulatino, e os últimos séculos de vida das sociedades-templos assistiram à emergência de formas de poder que não apenas minaram os seus postulados essenciais como também prepararam o terreno para a virada definitiva que ocorreria com a dinastia de Akkad, fundada por Sargão por volta de 2330. Os reinos sumérios que se constituíram no momento imediatamente anterior, entre 2500 e 2300, já são, portanto, experiências de transição, como é o caso das dinastias de Uruk ou de Lagash. É também o caso, no centro-norte, do reino de Kish. Assim, embora tenha aportado ao processo inovações decisivas, a dinastia de Akkad, sobretudo, consolidou uma tendência já presente.

O modelo da cidade-reino, que prevalecerá – sob formas diversas, porém – durante o segundo e o primeiro milênios, também merece uma caracterização, pois mistura dois elementos nem sempre considerados compatíveis. Sua base organizacional é a cidade, em um duplo sentido: primeiro, ele se constitui a partir de um aglomerado urbano bem delimitado e, em geral, de dimensões reduzidas, que jamais deixará de ser seu patamar existencial. Não se trata de uma novidade: era assim desde, pelo menos, o quarto milênio, mas, agora, é um centro institucionalizado de poder, o palácio, que se identifica com a cidade, de certo modo substituindo e superando a antiga relação entre a cidade e a comunidade e, por extensão, entre a cidade, o deus e seu templo. Mesmo durante os eventuais processos de expansão, em particular no primeiro milênio, em que os “imperialismos” assírio e babilônico imporão outros critérios e outras dimensões à organização política, a unidade representada pela cidade será mantida como pedra angular do sistema. Em segundo lugar, a ideia de cidade implica a existência de uma série de mecanismos de exercício da autoridade que são próprios das comunidades citadinas: sem que seja necessário defender uma anacrônica noção de “cidadania”, deve-se reconhecer a atuação – à margem, mas, sobretudo em conexão com o palácio – de assembleias, conselhos, governos locais<sup>8</sup>, o que deveria servir para, no mínimo, temperar a visão tão difundida de um “despotismo oriental”<sup>9</sup>. São, certamente, instâncias secundárias, pois, ao contrário do que ocorre, em geral, na cidade clássica, tais corporações não detêm

8. Além dos trabalhos de Finet (1975 e 1982) e Seri (2005), citados anteriormente, ver Fleming (2004), que lança luz sobre um outro elemento que só pode ser evocado rapidamente aqui, mas que deve ser seriamente considerado em um desenvolvimento posterior do tema: os mecanismos tribais de exercício da autoridade.

9. Ver, a esse propósito, Liverani (1997).

o poder decisivo central; não obstante, sua atuação constitui um complemento e, por vezes, um contraponto à autoridade palaciana. O segundo elemento da equação, o reino, remete à forma específica de organização do poder, doravante decididamente centrado no palácio e no soberano. A monarquia dinástica consolida um princípio de liderança régia e também de transmissão do ofício de governante. A escolha pela divindade continuará sendo um dispositivo ideológico importante, por vezes altamente enfatizado no nível discursivo; mas, na prática, torna-se secundária na definição da sucessão. Esta passa a ser, prioritariamente, um atributo do soberano, decidida, de preferência, no âmbito da família real. A elevação do palácio a centro de gravidade do poder promove, necessariamente, um deslocamento do templo, que, sem desaparecer, assume novas feições e novos papéis sociais: além de suas funções mais propriamente religiosas, até o final da história mesopotâmica ele será um centro dinâmico da vida intelectual e, em muitos momentos, um dos polos cruciais da vida material.

A transição de um modelo a outro, na segunda metade do terceiro milênio, significou uma profunda reformulação nas formas de organização e exercício do poder na Mesopotâmia<sup>10</sup>. Muitos aspectos do processo ainda são mal conhecidos. Portanto, talvez seja interessante reavaliar, a partir da caracterização sumária apresentada, alguns fenômenos que foram, até aqui, estudados sob outra óptica, ou cujas relações com as mutações políticas foram pouco exploradas. Um desses fenômenos, sobre o qual concentrarei minha atenção, é representado pelos cemitérios reais de Ur. Dois argumentos podem justificar, se necessário, a escolha: em primeiro lugar, trata-se de um caso eminentemente arqueológico, sendo os textos periféricos, quando muito, para seu entendimento; por outro lado, seu estudo tem sido reaberto nos últimos anos, não raramente com novas abordagens (e até mesmo com a contribuição de alguns poucos dados inéditos), o que, em si, estimula uma revisita ao tema.

Entre 1926 e 1931, a expedição arqueológica conjunta do Museu Britânico e do Museu da Universidade da Pensilvânia, liderada por Leonard Woolley, escavou um vasto cemitério no sítio de Tell Al-Muqayar, a antiga Ur. Seiscentas das 1850 sepulturas remontavam ao período dinástico arcaico (final do DA II ou inícios do DA III-A, por volta de 2600) e, dentre elas, dezesseis tumbas ímpares foram imediatamente identificadas pelo escavador como fazendo parte de um cemitério real na prestigiosa cidade<sup>11</sup>. Muito diferentes da absoluta maioria das

10. As mudanças não se limitam, evidentemente, ao âmbito político. Contra uma visão homogeneizante da estrutura econômica mesopotâmica, Manzanilla (1997) opõe uma economia templária fundada no princípio da redistribuição a uma economia palaciana, própria de um estado tributário.

11. Para a publicação original, cf. Woolley (1934a; 1934b). A identificação do caráter régio do cemitério foi, e continua sendo, amplamente debatida (para um panorama atualizado, ver o volume organizado por Zettler e Horne, 1998). Muitos autores consideram que uma décima sétima tumba

inumações – com corpos envoltos em esteiras de caniços ou acondicionados em esquifes simples, depositados diretamente na cova aberta no solo e acompanhados de poucos objetos, normalmente ordinários –, as tumbas ditas reais caracterizavam-se não apenas pela suntuosidade e riqueza, como também pela complexidade ritual implicada na própria materialidade dos sepultamentos. Vários elementos contribuem para essa excepcionalidade: uma arquitetura elaborada, com estruturas abobadadas em pedra ou tijolos, contendo, por vezes, câmaras mortuárias isoladas e largas rampas de acesso; grande depósito de bens de luxo (armas, jarros e taças em ouro e prata, vasos de pedras diversas, sobretudo calcita, abundante joalheria – colares, diademas, braceletes, brincos utilizando como matéria-prima ouro, lápis-lazúli e cornalina –, muitos artefatos altamente elaborados, como esculturas e instrumentos musicais, algumas vezes decorados com mosaicos e fabricados em material custoso, como ouro, lápis-lazúli, madeira importada e conchas); selos-cilíndricos; carruagens atreladas com equídeos ou bovídeos, entre outros. Além da rara riqueza material, outra característica, igualmente incomum, marca tais tumbas reais, as inumações coletivas: ao lado do corpo principal, claramente distinguível, vários cadáveres secundários (chegando a mais de setenta no que Woolley chamou de “Great Death Pit”) foram depositados, em geral de modo bastante ordenado<sup>12</sup>.

O impacto da descoberta das inumações coletivas no cemitério de Ur mobilizou grande parte da atenção dos escavadores, dos estudiosos e, particularmente, da imprensa da época. Evidentemente, o próprio Woolley esteve dentre os primeiros a discutir a hipótese de um ritual de sacrifício humano, mas mostrou-se cético, pois, em sua visão, as evidências – sobretudo a ausência de sinais de violência – apontavam antes uma atitude voluntária da parte dos servidores, que acompanhariam seus senhores divinizados para uma outra esfera, a fim de prover-lhes uma “existência menos nebulosa e miserável no além-mundo” (Woolley, 1934a, p. 42). Paralelamente, a ideia de que o momento e a qualidade do sepultamento pudessem garantir, pela abundante inumação de bens e servidores, uma intervenção positiva nas condições da vida após a morte repercutia uma ideologia funerária já amplamente atestada pelo impactante caso egípcio.

Uma dificuldade dessa linha de raciocínio emerge, porém, imediatamente: *grosso modo*, as concepções mesopotâmicas da vida *post-mortem* são muito distantes das egípcias e não preveem para o morto um tempo de delícias e prazeres. Pelo contrário, o Mundo Inferior aparece como um lugar inóspito e sombrio, quadro de uma existência amarga e sem encantos, que, é verdade, pode ser ame-

ba (PG 755) fazia parte do mesmo conjunto, como o próprio Woolley havia pensado inicialmente, descartando a ideia posteriormente.

12. As inumações coletivas foram objeto de grande polêmica, e alguns autores chegaram a negar – sem razão – a simultaneidade dos sepultamentos; para um apanhado do debate, cf. Marchesi (2004).

nizada pelas oferendas e, particularmente, pelas libações dos vivos, mas jamais radicalmente alterada<sup>13</sup>. Ao mesmo tempo, a noção de uma vida como etapa preparatória de uma realização plena no além é estranha à mentalidade mesopotâmica. Isso explica por que o caso das tumbas reais de Ur permanece como uma absoluta excepcionalidade na arqueologia funerária local: nas situações normais, a doutrina da morte parece justificar apenas um investimento funerário modesto. Ao que tudo indica, a maior preocupação ritual fora a de evitar o retorno de espíritos descontentes que pudessem semear toda sorte de males entre os vivos<sup>14</sup>.

É verdade que conhecemos mal aspectos essenciais da questão: os textos sumérios, ao contrário dos acadianos mais tardios, são lacônicos quanto à imagem do Mundo Inferior, e grande parte da visão tradicional que se firmou sobre o assunto<sup>15</sup> pouco pôde ou pouco se preocupou em distinguir o que é especificamente sumério no interior de um quadro de referências mais gerais, ou seja, "mesopotâmicas"<sup>16</sup>. O problema agrava-se ainda mais se considerarmos que praticamente a totalidade das fontes escritas em sumério data de inícios do segundo milênio, do período babilônico antigo, e podem ter incorporado elementos de horizontes distintos. Em todo caso, a diversidade parece indicar que, no terceiro milênio sumério, nenhuma visão prévia se consolidou como dominante, e a imagem do Mundo Inferior foi mais fluida (e, talvez, mesmo menos importante para o sistema religioso)<sup>17</sup>. A dualidade sugerida por Diana Katz (2003, p. 232) – conciliando uma paisagem inóspita desprovida de condições de subsistência e a crença de que, para além do corpo, uma entidade espiritual sobrevive à morte – pode, certamente, explicar muito dos rituais em que a sociedade dos vivos se engaja na sua relação com os mortos. Entretanto, não parece ser suficiente explicar o estuendo investimento funerário atestado nas tumbas reais de Ur exclusiva ou preponderantemente a partir das concepções acerca da morte e da vida após a morte.

13. Os rituais funerários sumérios estudados por D. Katz (2008) parecem sugerir uma renúncia à possibilidade de qualquer mudança significativa no destino do espírito; do mesmo modo, os rituais funerários dos reis têm funções mais políticas, ligadas à garantia da sucessão dinástica, do que de favorecimento do morto. Uma abordagem oposta foi, porém, apresentada por Barrett (2007), que sugere que alguns elementos materiais presentes nos sepultamentos contradizem a visão pessimista apresentada majoritariamente nos textos, sinalizando a esperança de uma existência mais amena no *post-mortem*; neste quadro, as referências a Inanna (Ishtar, para os acadianos) na cultura material das tumbas, particularmente na iconografia, poderiam aludir às narrativas em que a deusa, após descer ao Mundo Inferior, retorna à "vida". O culto a Inanna ganha, assim, uma função de mediação entre o reino dos vivos e dos mortos.
14. Bottéro (1983) e Novák (2000).
15. A síntese mais representativa é a de Bottéro (1980, reeditada em 1987). Ver igualmente Pettinato (2003) para uma cômoda coletânea comentada dos textos.
16. Veja-se, no entanto, a síntese de Chioldi (1994).
17. Para as concepções sumérias acerca do Mundo Inferior, o trabalho mais completo é o de Katz (2003). As precauções acima foram levantadas pela autora.

Outras interpretações podem ser evocadas, especialmente as que apontam para a dimensão política dos funerais de Ur. Charles Redman (1978) já propusera que o contexto arqueológico dos cemitérios reais estaria associado à emergência de lideranças à margem das tradicionais elites templárias, na fase final do período dinástico arcaico. Devido ao seu caráter ainda incipiente e instável, a realeza palaciana necessitava de mecanismos conspícuos de afirmação de sua posição, o que se traduzia no dispêndio ritual de riquezas e outros recursos no momento da morte do líder. A argumentação de Redman nos situa no momento de nascedouro da instituição palaciana (vale dizer, do Estado como estrutura de governo) e, portanto, de superação de formas anteriores de hierarquias de autoridade.

O papel dos rituais como "ação estratégica" de grupos sociais foi, igualmente, tratado por Cohen (2005), que salientou, particularmente, os aspectos de comunicação simbólica dos funerais. No contexto de tensões diversas – externas, com as disputas cada vez mais agudas entre as cidades, e internas, que se manifestam na oposição entre a ordem estabelecida dos templos e a ascensão dos líderes militares (Cohen, 2005, p. 117) –, os rituais funerários funcionam como um dos elementos no processo de afirmação ideológica da monarquia. Para além de um simples sepultamento do líder, a complexidade do fenômeno concilia, segundo Cohen, diversos elementos: associação ritualizada com a produção da abundância (cristalizada na riqueza dos despojos); reivindicação de uma afiliação divina (embora não necessariamente uma divinização do soberano); ênfase no poderio militar (reforçada pela tipologia dos objetos encontrados nas tumbas); distinção de um indivíduo em detrimento de outros (contradizendo a ideologia com tendência comunitária do templo) (Cohen, 2005, p. 142). Para Cohen, o suposto sacrifício dos acompanhantes, na sequência de um suntuoso banquete, insere-se na lógica de espetacularização da ação: o momento do sepultamento transforma-se em um espaço privilegiado de demonstração dos interesses dos agentes, materializando sua ideologia na forma de um drama ritual a ser visto e absorvido pelos vivos. A argumentação é, certamente, correta, mas talvez seja insuficiente por não fornecer uma resposta mais concreta ao fenômeno das "mortes de acompanhamento".

Nesse sentido, a antropologia forneceu recentemente uma contribuição instigante, que não apenas contribui para o debate já clássico do surgimento do Estado como também permite entender melhor o enigmático caso dos sepultamentos coletivos de Ur. Para Alain Testart<sup>18</sup>, o fenômeno das "mortes de acompanhamento" – atestado em diversos horizontes históricos e etnográficos – expõe uma modalidade específica e extrema das relações de dependência: a fidelidade pessoal. Acompanhando o seu senhor para a sepultura, suicidando-se ou deixando-se matar voluntariamente, os dependentes recusam-se a sobreviver a ele e prolongam, no mundo do além, a submissão inquebrantável que caracte-

18. Testart, 2004; para o caso de Ur, pp. 72 ss.

rizará, até então, suas vidas. Dois aspectos nos são particularmente importantes: de um lado, não se trata, na visão de Testart, de um sacrifício propriamente dito, em que o elemento de oferenda ou de renúncia seria predominante, nem, por consequência, de uma busca, predominantemente religiosa, por uma vida *post-mortem* melhor. Trata-se, diferentemente, de ato político, de manifestação *in extremis* de uma "servidão voluntária" para com o líder. É eis o segundo elemento importante: a fidelidade tem por objeto uma pessoa e marca aquele estágio em que as subordinações e as hierarquias se constroem no campo das relações entre indivíduos. A institucionalização do poder, a abstração que o transfere da liderança carismática para um organismo de tipo estatal, leva justamente ao desaparecimento do fenômeno dos "mortos de acompanhamento": a consolidação do princípio de hierarquia suprapessoal necessita de outros mecanismos de expressão dos vínculos entre o que governa e os que são governados; além disso, as manifestações excessivamente personalizadas podem mesmo ser deletérias ao princípio do poder institucionalizado.

Partindo das reflexões de Testart, Susan Pollock (1991) recolocou no centro da discussão a questão do grau de consentimento que levava dezenas de pessoas a acompanharem de modo tão voluntário e pacífico (para retomar os termos de Woolley<sup>19</sup>) seus líderes nas tumbas de Ur. Pollock renunciava, assim, a uma primeira hipótese segundo a qual o convencimento para uma morte prematura resultaria da cooptação dos subordinados, através de um espécie de "suborno" ideológico, oferecendo aos acompanhantes a perspectiva de rituais funerários adequados, bem como toda uma desejável sequência de cuidados culturais posteriores, sobretudo oferendas, a serem assegurados pela filiação à instituição "pública" (Pollock, 1991). Em trabalhos mais recentes, Pollock deslocou o enfoque das explicações mais tradicionais, fundadas nas concepções acerca da morte, para uma argumentação propriamente sociopolítica. O motor do fenômeno deixa de ser a perspectiva de uma vida além-túmulo melhor para situar-se nos laços de fidelidade e dependência que sedimentam corporações domésticas (*households*) em vias de ascensão (Pollock, 2007). Mas é justamente por fazer parte de um processo em andamento, marcado por inúmeras tensões, que os funerais de Ur são dotados de uma admirável ambiguidade: a "morte do grupo doméstico" é sobretudo metafórica, pois, apesar da inumação de parte considerável de sua riqueza, ela não compromete irremediavelmente a reprodução material da uni-

19. A análise de dois esqueletos por meio de tomografias computadorizadas por *scanner*, feita recentemente na Universidade da Pennsylvania pela antropóloga física Janet M. Monge, sob coordenação de R. Zettler, revelou um elemento que pode desqualificar a ideia inicial de Woolley acerca do envenenamento: os dois crânios, de um homem e de uma mulher, apresentavam orifícios feitos por objeto perfurante e que devem ter causado morte instantânea. É preciso, porém, esperar a publicação dos resultados e, sobretudo, a ampliação do estudo para um maior número de esqueletos para se formular uma nova hipótese sobre as condições de maior ou menor violência implicada no cenário dos sepultamentos.

dade (sendo preservados, por exemplo, as crianças e os meios de produção); por outro lado, revela uma resistência social ao princípio da hereditariedade ou, ao menos, da transmissão automática das posições, bem como uma momentânea fragilidade da realeza incipiente (Pollock, 2008). Assim, a própria competição entre as várias unidades que incita a queima ritual da riqueza acumulada também confere, por meio da cerimônia funerária, uma oportunidade de reafirmação (de certo modo, de reconquista) do *status* que é posto em perigo pela morte do líder<sup>20</sup>. Por isso, a resposta de Pollock ao desaparecimento dos rituais fúnebres monumentais é sensivelmente diferente da de Cohen: uma vez consolidado o princípio da realeza hereditária, a competição entre os vários grupos, mesmo não deixando de existir, não produz mais os mesmos efeitos espetaculares.

Há, é verdade, diferenças importantes entre os autores citados. Para Testart, as mortes de acompanhamento expressam laços de lealdade pessoal entre o líder carismático e seus seguidores. Pollock sugere uma relação mais institucional de submissão radical, transcendendo a liderança carismática e apontando para vínculos entre servidores e uma organização política emergente. Não me parece necessário, contudo, insistir demasiadamente nestas oposições: o caráter limiar do processo de constituição da realeza certamente comportou situações fronteiriças entre as fidelidades pessoais e as dependências institucionais. Embora a liderança carismática e a dominação política, mais propriamente palaciana, sejam conceitualmente distintas, o momento de gênese e afirmação da realeza foi marcado por um amálgama, por vezes um tanto caótico, de formas de dependência. De toda forma, o que merece cautela é a visão original de Woolley que, na ânsia de demonstrar o vínculo entre as tumbas e a realeza, insistiu não apenas sobre a identidade régia dos defuntos principais, mas igualmente sobre o caráter divinizado dos monarcas (1934a, pp. 41 ss.)<sup>21</sup>. Tratava-se de uma retroprojeção indevida de realidades muito posteriores, da época de Akkad e da terceira dinastia de Ur, e que são bastante marginais.

Salientemos, para concluir, o seguinte aspecto: apesar das dúvidas e das múltiplas possibilidades de interpretações, algumas excludentes, os cemitérios reais

20. Parece relacionar-se com essa situação a debilidade, notada por Lambert (1974, p. 434), do princípio familiar na doutrina da realeza suméria; penso, porém, ser arriscado creditar a mudança somente à chegada dos amorritas, no início do segundo milênio, tendo em vista a experiência anterior da dinastia de Akkad, em que a transmissão por filiação já está consolidada.

21. Após uma detalhada análise das evidências arqueológicas e epigráficas, Marchesi (2004) apoia a tese de um caráter régio do conjunto monumental das tumbas, apesar de reconhecer a dificuldade de se identificar cada um dos defuntos principais (com exceção de duas rainhas). Marchesi nega, porém, a ideia de divinização dos monarcas do período. As fronteiras entre os oficiais sacerdotais e as (novas) autoridades palacianas são, evidentemente, fluidas, sobretudo se considerarmos as possibilidades intermediárias, próprias do momento de transição. É preciso lembrar que alguns autores, contrariando Woolley, preferiram atribuir as tumbas à elite sacerdotal de Ur, particularmente ligada ao deus Nanna (ver, por exemplo, Moorey, 1977).

de Ur parecem inserir-se em um processo de deslocamento da autoridade. Não se trata de uma progressão linear do templo para o palácio, inclusive por quê, no momento em que ela ocorre, o resultado (ou seja, a feição palaciana do poder) ainda não é nem evidente, nem necessário. Não se trata, tampouco, de simples substituição: ao mesmo tempo em que os elementos templários encontrarão um lugar de destaque na nova configuração de poder, a realidade institucional palaciana saberá constituir-se apropriando os antigos mecanismos de autoridade. As ordens dominadas pelos templos e pelos palácios são profundamente distintas, mas há muitas soluções de continuidade entre elas.

Deve-se também lembrar, porém, que a natureza dos sepultamentos denota uma enorme tensão, apontando para o cenário dilacerante em que a velha ordem templária se via ameaçada pela emergência de novas lideranças, que seriam os germes das estruturas palacianas posteriores. Mas é preciso não acelerar demasiadamente a análise e projetar retroativamente a imagem da realeza dos séculos posteriores: por volta de 2600, o movimento é forte o bastante para produzir novos polos de autoridade, que reivindicam um papel mais importante no seio da sociedade-templo, mas débil o suficiente para ser impelido a inumar espetacularmente as insígnias de seu poder. Aí reside toda a ambiguidade dos cemitérios reais de Ur: se eles sinalizam para a sociedade a superioridade da posição de certos grupos, também expõem os limites, os freios que a comunidade templária ainda consegue lhes impor. Situados nos estertores do domínio da sociedade-templo, os sepultamentos apenas sugerem que a balança penderá para a constituição original da cidade-reino.

Não se trata de um indício isolado. Muitos outros fenômenos, que se manifestam pela primeira vez nesses finais do terceiro milênio, parecem compartilhar uma homologia com a tendência geral de transformação das estruturas de poder. Alguns de forma mais errática e fugaz, mostrando-se produtos da indefinição do momento, mas não criando raízes sólidas: é o caso das tentativas de divinização da pessoa do rei, como ocorre particularmente com alguns soberanos da dinastia de Akkad ou da terceira dinastia de Ur<sup>22</sup>. Ou, ainda, do esforço para inserir o soberano no universo religioso, conferindo-lhe um papel cultual e mitológico inédito, de que são exemplos os rituais do casamento sagrado entre o rei e uma deusa<sup>23</sup>. Por fim, os chamados "códigos" sumérios, como o de Ur-Nammu e, mais tarde, de Lipit-Ishtar, apontam no mesmo sentido da absorção pelo monarca da responsabilidade pela manutenção do ordenamento cósmico e

22. O livro de Frankfort (1978; original de 1948) continua um clássico, mas está superado em vários aspectos. Para tratamentos mais recentes, ver: Cohen (2001); Jones (2005); Sallaberger (2005); Klein (2006) e, em último lugar, as contribuições reunidas por Nicole Brisch (2008), particularmente os artigos de Selz, Michalowski e Bernbeck, além dos comentários de Cooper.

23. Para as relações entre o ritual do casamento sagrado e a formação da realeza suméria, ver, sobretudo, Steinkeller (1999). Em geral, cf. Lapinkivi (2004) e Cooper (1993), para o terceiro milênio, e Matsushima (1988), para as atestações acadianas mais recentes.

social. Transformado em "rei de justiça", o governante reivindica para si a tarefa que antes cabia prioritariamente aos deuses e aos templos (Rede, 2009). São elementos que, num primeiro olhar, podem parecer esparsos, mas que, analisados sob nova óptica – que supere a compartimentação que os confinou em domínios estanques, como a arqueologia funerária, a história da religião, da literatura ou do direito –, teriam muito a ensinar sobre o profundo rearranjo por que passam as realidades mesopotâmicas nos finais do terceiro milénio.

### Referências Bibliográficas

- BARRETT, C. E. "Was Dust their Food and Clay their Bread?". *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 7/1, pp. 7-65, 2007.
- BOTTERO, J. "La mythologie de la mort en Mésopotamie ancienne". In: ALSTER, B. (ed.). *Death in Mesopotamia*. 26<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale. Copenhagen, Akademisk Forlag, 1980, pp. 25-52 (Copenhagen Studies in Assyriology, 8).
- \_\_\_\_\_. "Les morts et l'au-delà dans les rituels en accadien contre l'action des revenants". *Zeitschrift für Assyriologie*, 73, pp. 153-203, 1983.
- \_\_\_\_\_. "La mythologie de la mort". *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*. Paris, Gallimard, 1987, pp. 323-346.
- BRISCH, N. (ed.). *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 2008.
- CHIODI, S. M. *Le concezioni dell'oltretomba presso i sumeri*. Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1994.
- COHEN, A. C. "Dehistoricizing Strategies in Third-millennium B.C.E. Royal Inscriptions and Rituals". In: ABUSCH, T. et al. (eds.). *Historiography in the Cuneiform World*, vol. 1. Bethesda, CDL Press, 2001, pp. 99-111.
- \_\_\_\_\_. *Death Rituals, Ideology, and the Development of Early Mesopotamian Kingship: toward a New Understanding of Iraq's Royal Cemetery of Ur*. Leiden, Brill, 2005.
- COOPER, J. S. "Sacred Marriage and Popular Cult in Early Mesopotamia". In: MATSUSHIMA, E. (ed.). *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*. Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1993, pp. 81-96.
- DEIMEL, A. "Sumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas und Seine Vorgänger". *Analecta Orientalia*, 2, pp. 71-113, 1931.
- FALKENSTEIN, A. "La cité-temple sumérienne". *Cahiers d'Histoire Mondiale*, 1, pp. 784-814, 1954.
- FINET, A. (ed.). *La voix de l'opposition en Mésopotamie*. Bruxelles, Institut des Hautes Études de Belgique, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Les pouvoirs locaux en Mésopotamie et dans les régions adjacentes*. Bruxelles, Institut des Hautes Études de Belgique, 1982.
- FLEMING, D. E. *Democracy's Ancient Ancestors. Mari and Early Collective Governance*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

- FORREST, J.-D. "A New Look at the Sumerian Temple-state". *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 24, pp. 225-241, 1981.
- \_\_\_\_\_. "The State: the Process of State Formation as Seen from Mesopotamia". In: POLLOCK, S. & BERNBECK, R. (eds.). *Archaeologies of the Middle East. Critical Perspectives*. Oxford, Blackwell, 2005, pp. 184-206.
- FRANKFORT, H. *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as Interpretation of Society and Nature*. Chicago, The University of Chicago Press, 1978.
- GLASSNER, J.-J. "Le roi prêtre en Mésopotamie au milieu du 3<sup>e</sup> millénaire – mythe ou réalité?". *Studia Orientalia*, 70, pp. 9-19, 1983.
- JONES, P. "Divine and Non-divine Kingship". In: SNELL, D. C. (ed.). *A Companion to the Ancient Near East*. Oxford, Blackwell, 2005, pp. 330-342.
- KATZ, D. *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*. Bethesda, CDL Press, 2003.
- \_\_\_\_\_. "Sumerian Funerary Rituals in Context". In: LANERI, N. *Performing Death. Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean*. Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 2008, pp. 167-188.
- KLEIN, J. "Sumerian Kingship and the Gods". In: BECKMAN, G. M. & LEWIS, Th. J. (eds.). *Text, Artifact and Image. Revealing Ancient Israelite Religion*. Providence, Brown University, 2006.
- LAMBERT, W. G. "The Seed of Kingship". In: GARELLI, P. (ed.). *Le palais et la royauté. 19<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale*. Paris, Geuthner, 1974, pp. 427-440.
- LAPINKIVI, P. *The Sumerian Sacred Marriage in the Light of Comparative Evidence*. Helsinki, Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2004.
- LIVERANI, M. "Ancient near Eastern Cities and Modern Ideologies". In: WILHELM, G. (ed.). *Die orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch*. Saarbrücken, SDU, 1997, pp. 85-107.
- MAISELS, C. K. *The Emergence of Civilization: from Hunting and Gathering to Agriculture, Cities and the State in the Near East*. Londres, Routledge, 1990.
- \_\_\_\_\_. *The Near East: Archaeology in the Cradle of Civilization*. Londres, Routledge, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Early Civilizations of the Old World. The Formative Histories of Egypt, the Levant, Mesopotamia, India and China*. Londres, Routledge, 1999.
- MANZANILLA, L. "Early Urban Societies. Challenges and Perspectives". In: MANZANILLA, L. (ed.). *Emergence and Change in Early Urban Societies*. Nova York, Plenum Press, 1997, pp. 3-40.
- MARCHESI, G. "Who was Buried in the Royal Tombs of Ur? The Epigraphic and Textual Data". *Orientalia*, 73(2), pp. 153-197, 2004.
- MATSUSHIMA, E. "Les rituels du mariage divin dans les documents accadiens". *Acta Sumerologica*, 10, pp. 96-128, 1988.
- MOOREY, P. R. S. "What do We Know about the People Buried in the Royal Cemetery?". *Expedition*, 20 (1), pp. 24-40, 1977.

- NOVAK, M. "Das 'Haus der Totenpflege'. Zur Sepulkralsymbolik des Hauses im alten Mesopotamien". *Altorientalische Forschungen*, 27, pp. 132-154, 2000.
- PETTINATO, G. *I miti degli inferi assiro-babilonesi*. Bari, Paideia Editrice, 2003.
- POLLOCK, S. "Of Priestesses, Princes and Poor Relations: the Dead in the Royal Cemetery of Ur". *Cambridge Archaeological Journal*, 1 (2), pp. 171-189, 1991.
- \_\_\_\_\_. "The Royal Cemetery of Ur: Ritual, Tradition, and the Creation of Subjects". In: HBINZ, M. & FELDMAN, M. H. (eds.). *Representations of Political Power. Case Histories from Times of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East*. Wisconsin Lake, Eisenbrauns, 2007, pp. 89-110.
- \_\_\_\_\_. "Death of a Household". In: LANERI, N. *Performing Death. Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean*. Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 2008, pp. 209-222.
- REDE, M. *Família e Patrimônio na Antiga Mesopotâmia*. Rio de Janeiro, CEIA-UFF-Mauad, 2007.
- \_\_\_\_\_. "O Rei de Justiça: Soberania e Ordenamento na Antiga Mesopotâmia". *Phoenix*, 15 (1), pp. 135-146, 2009.
- REDMAN, Ch. *The Rise of Civilization*. São Francisco, Freeman, 1978.
- SALLABERGER, W. "Von politischen Handeln zu rituellen Königtum". In: PORTER, B. N. (ed.). *Ritual and Politics in Ancient Mesopotamia*. New Haven, American Oriental Society, 2005, pp. 62-98.
- SCHNEIDER, A. *Die Anfänge der Kulturwirtschaft. Die sumerische Tempelstadt* Essen, G. D. Baedeker, Verlagshandlung, 1920 (Staatswissenschaftliche Beiträge, 4).
- SERI, A. *Local Power in Old Babylonian Mesopotamia*. Londres, Equinox, 2005.
- STEIN, G. "Who Was King? Who Was Not King? Social Group Composition and Competition in Early Mesopotamian State Societies". In: HAAS, J. (ed.). *From Leaders to Rulers*. Nova York, Kluwer Academic, 2001, pp. 205-231.
- STEINKELLER, P. "On Rulers, Priests and Sacred Marriage: Tracing the Evolution of Early Sumerian Kingship". In: WATANABE, K. (ed.). *Priests and Officials in the Ancient Near East*. Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1999, pp. 103-137.
- TESTART, A. *Les morts d'accompagnement. La servitude volontaire*, vol. 1. Paris, Errance, 2004.
- WOLLEY, L. *Ur Excavations. The Royal Cemetery. Volume 1: Text*. Londres, British Museum, 1934a.
- \_\_\_\_\_. *Ur Excavations. The Royal Cemetery. Volume 2: Plates*. Londres, British Museum, 1934b.
- ZETTLER, R. L. & HORNE, L. (eds.). *Treasures from the Royal Tombs of Ur*. Filadélfia, University of Pennsylvania Museum, 1998.