

“Olha a terra, meu amigo, como é que ela é?”: tradução e análise do mito mesopotâmico *Etana*

MARIA DE FÁTIMA ROSA* | ISABEL GOMES DE ALMEIDA**



* Universidade de Lisboa, Centro de História
ID <https://orcid.org/0000-0003-2302-7751>
mfcr@edu.ulisboa.pt

** Universidade Nova de Lisboa, CHAM-Centro de Humanidades
ID <https://orcid.org/0000-0001-5954-4959>
isalmeida@fcsch.unl.pt

Resumo: O presente artigo tem como intuito a apresentação de uma tradução e estudo do *Mito de Etana* do acádico para a língua portuguesa. Para o efeito, procedeu-se a um estudo linguístico apurado, seguido da análise dos principais conteúdos temáticos, a saber: a relevância da descendência para a ideologia real, o papel do juramento divino e do deus Šamaš no mesmo, assim como as etapas da viagem do rei Etana e da águia, protagonistas principais da narrativa.

Palavras-chave: Antiga Mesopotâmia, Literatura mítica, Divindade Solar, Ideologia Real.

“Look at the country, my friend, what is it like?”: Translation and analysis of the Mesopotamian myth of *Etana*

Abstract: The article aims to present a translation and study of the *Myth of Etana* from Akkadian into Portuguese. With this intent, an accurate linguistic study was carried out, followed by the analysis of the main thematic, namely: the importance of progeny in royal ideology, the role of the divine oath and of god Šamaš in it, and the stages of the journey of King Etana and the eagle, the main protagonists of the narrative.

Keywords: Ancient Mesopotamia, Mythical Literature, Solar Deity, Royal Ideology.

Preâmbulo

O sonho de alcançar o céu, de poder sobrevoar o mundo, de olhar de longe a terra à qual parecemos estar visceralmente ligados, sempre povoou o imaginário do ser humano. Quem nunca sonhou ter asas? Muito antes de assistirmos à heroína de George R. R. Martin, Daenerys Targaryen, voar amparada no seu dragão Drogon, ou de vermos o pequeno Bastian de *História Interminável* vencer o vento montado no seu companheiro Falkor, já os antigos mesopotâmios tinham criado a sua própria narrativa sobre um herói que cruzou os céus com o auxílio de uma águia. As várias cópias que chegaram até nós da composição académica hoje conhecida como *Mito de Etana* comprovam a sua importância, permanência e transversalidade ao longo da história desta civilização.

Dos vários exemplares cuneiformes hoje conhecidos, os mais antigos provêm do período paleobabilónico¹, oriundos das cidades de Tell Harmal e de Susa, outros são datados do período mesoassírio², tendo sido encontrados na cidade de Ashur, e os mais recentes foram exumados em Nínive e pertencem à fase de apogeu do império neoassírio³. De entre as versões destes três períodos, a mais completa é, sem dúvida, a última, também conhecida como versão babilónica *standard*, editada por Jamie R. Novotny na coleção *State Archives of Assyria Cuneiform Texts (SAACT)*⁴, que seguiremos no estudo aqui apresentado. Porém, as várias tabuinhas de que dispomos não sobreviveram completas, pelo que a história narrada continua a suscitar algumas dúvidas, sobretudo no que se refere ao seu final.

Etana, o protagonista, surge como o escolhido pela esfera divina, já depois de criados os alicerces do mundo, para exercer a realeza. Natural da cidade de Kiš,

-
- 1 Segundo a cronologia média, que aqui seguimos (BRISCH, Nicole – Mesopotamian history: the basics. In *Ancient Mesopotamian Gods and Goddesses*. Oracc and the UK Higher Education Academy, 2013. Acedido em Julho de 2022, <http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/mesopotamianhistory/>), o período paleobabilónico decorre na primeira metade do II milénio a.C., entre c. 2004 e c. 1595 a.C., data em que a cidade da Babilónia, à altura capital de um verdadeiro império fundado pelo célebre Hammu-rabi, é tomada pelo poder hitita. Para um apanhado dos episódios narrados nas várias cópias, vide ALSTER, Bendt – The textual history of the Legend of Etana. *Journal of the American Oriental Society*. 109:1 (1989) 82. Sobre a proveniência das tabuinhas, vide DALLEY, Stephanie – *Myths from Mesopotamia. Creation, the flood, Gilgamesh and others*. Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 189 e NOVOTNY, Jamie – *The standard babylonian Etana Epic*. Pennsylvania: Penn State University Press, 2001, p. ix.
 - 2 O período mesoassírio, não tão bem conhecido como o anterior devido à comparativamente menor quantidade de fontes disponíveis, desenvolveu-se entre c. de 1350 e c. 1000 a.C.
 - 3 O período neoassírio corresponde, tal como o nome indica, a uma fase histórica marcada pela hegemonia da Assíria, que se estendeu de c. 900 a c. 612 a.C. Durante este longo período, a Assíria conheceu diferentes capitais, entre as quais a cidade de Nínive, famosa, entre outros aspetos, pela biblioteca de Assurbanípal.
 - 4 *Etana Epic* (2001). Esta recensão inclui cerca de catorze exemplares neoassírios encontrados precisamente na biblioteca de Assurbanípal. Embora haja lacunas nalgumas partes do texto, Novotny não o reconstruiu, como é usualmente costume entre assiriólogos, partindo das antigas versões paleo-babilónica e mesoassíria. Este aspeto deve-se ao facto de estas duas versões anteriores não apresentarem uma linha de transmissão direta entre ambas e entre a versão mais tardia, incorporando cada qual as suas próprias idiosincrasias e a sua visão da narrativa. Como tal, em conjunto, não representariam um todo harmonioso.

centro urbano de extrema importância na história da Mesopotâmia, sobretudo no III milénio a.C.⁵, Etana anseia por um herdeiro que possa assegurar a sua continuidade dinástica. A sua mulher, afligida por uma doença⁶, vê-se impedida de concretizar o sonho do rei que, para tal, terá de alcançar uma planta misteriosa – a “planta do nascimento” (*šammu ša alādi*⁷). Todo este enredo, relatado na primeira tabuinha, parece passar subitamente para segundo plano, e a trama dá então relevo, já na segunda tabuinha, a uma outra história. Entram em cena uma águia e uma serpente. Ambas prestam juramento diante do deus solar, Šamaš, comprometendo-se a não atentarem uma contra a outra e a viverem pacificamente, visto partilharem a mesma morada: um choupo. A águia e as suas crias instalam-se na copa, enquanto a serpente e a sua prole se fixam junto das raízes. Não obstante o juramento, num ato de cobiça, a águia acaba por transgredir o compromisso e devastar o ninho da serpente. Šamaš acede então às súplicas desta e arquiteta um plano para castigar a águia, atirando-a para o fundo de um buraco. Novamente, o deus sol é chamado a intervir, desta feita pela ave, que a ele se dirige no sentido de acabar com o seu tormento. É precisamente neste ponto que o redator junta os dois enredos, tecendo um encontro entre a águia e Etana: o rei é designado por Šamaš para a retirar do buraco. Já na terceira tabuinha, e como recompensa pelo seu auxílio, a águia oferece-se para levar Etana até aos céus em busca da planta do nascimento. São, contudo, precisas duas tentativas para que, de facto, este domínio seja alcançado.

O final da fábula deixa-nos intrigados. O estado fragmentário das tabuinhas impede-nos de conhecer o destino de Etana. Terá ele alcançado a tão almejada planta? Terá tido um herdeiro? A julgar pela designada *Lista Real Suméria*⁸, o herói

-
- 5 Kiš, a atual Tell al-Uhaymir, cidade localizada junto à zona onde os rios Eufrates e Tigre mais se aproximavam, obteve proeminência logo na primeira fase do período Dinástico Inicial (c. 2900 a 2600 a.C.), sendo constituída por população maioritariamente de origem semita. Neste sentido, destaca-se das cidades-estado que se desenvolviam mais a sul, onde a herança suméria se fazia sentir de forma mais vinculada (SANMARTÍN, Joaquín e SERRANO, José Miguel – *Historia antigua del Próximo Oriente. Mesopotamia y Egipto*. Madrid: Ediciones Akal, 2003, p. 134). Recorde-se que em Kiš terão residido os reis fundadores do império acádio (HEINZ, Marlies – Public buildings, palaces and temples Sumerian World. In CRAWFORD, Harriet, ed. – *The Sumerian world*. London and New York: Routledge, 2013, p. 180).
 - 6 Esta ideia não está expressa na versão que analisaremos ao pormenor, mas sim num fragmento do período paleobabilónico, reconstituído por Kinnier Wilson (Koubkova, Evelyne – Fortune and misfortune of the eagle in the myth of Etana. In DREWNOWSKA, Olga e SANDOWICZ, Małgorzata, ed. – *Fortune and misfortune in the Ancient Near East. Proceedings of the 60th Rencontre Assyriologique Internationale at Warsaw 21–25 July 2014*. Winona Lake – Indiana: Eisenbrauns, 2017, p. 373).
 - 7 O termo *alādi* constitui o infinitivo genitivo do verbo acádio (*walādu(m)*), com o sentido de “to give birth”, “to bear”, “to beget” (*Chicago Assyrian Dictionary [CAD] A/1*, p. 287), e tem o significado em português de “nascimento” ou “gravidez”. *CAD A/1 alādu 1a*, p. 289, atribui o sentido de “plant of childbearing” à expressão.
 - 8 Composição onde se incluem os nomes e a duração dos reinados dos governantes que se sentaram no trono das cidades-estados/reinos que detiveram poder desde, *grasso modo*, o período Dinástico Inicial (c. 2900 a c. 2340 a.C.) até ao período de Isin e Larsa (c. 2004 a c. 1763 a.C.). Não obstante pretender ser um registo histórico, a *Lista Real* constitui uma narrativa que, tal como as restantes compostas na Mesopotâmia, interliga dados objetivos com eventos fictícios e mitificados. No caso, o texto tem como propósito justificar a hegemonia da dinastia de Isin (veja-se MICHALOWSKI, Piotr – History as charter. Some observations on the Sumerian king list. *Journal of the American Oriental Society*. 103:1 (1983) sobretudo 242-243).

obteve sucesso, uma vez que como aí se indica “Etana, the shepherd, who ascended to heaven and consolidated all the foreign countries, became king; he ruled for [1500] years. Balih, the son of Etana, ruled for [400] years”⁹. O *Mito de Etana* não se esgota, contudo, no espaço-tempo que foi a antiga Mesopotâmia. Ao longo dos séculos subsequentes à elaboração dos manuscritos acima referidos e ainda nos dias que correm¹⁰, reconhecemos a existência de todo um conjunto de narrativas em várias tradições distintas – gregas, egípcias, persas, curdas, iraquianas – que, embora possam ter sido inspiradas em múltiplas fontes, contêm certamente influências deste mito milenar. Em muitas destas histórias mais tardias está presente o motivo da árvore habitada, quer junto às suas raízes quer na copa, por dois animais de perfil distinto e que mutuamente se excluem (um voa, o outro rasteja), ou o motivo da ascensão de um ser humano aos céus através do auxílio de um pássaro. Na realidade, é possível que na própria Mesopotâmia estes dois motivos fossem originalmente independentes, tendo sido posteriormente integrados numa mesma tradição com o título *ālaširū ultaklilūšu* (“eles planearam uma cidade e fizeram-na perfeita”)¹¹.

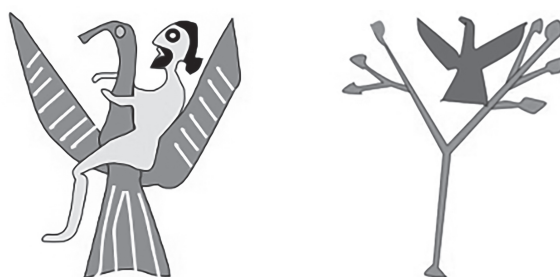


Figura 1. Motivos representados no selo cilíndrico pertencente à coleção do British Museum (BM 129480), datado do período acádico. À esquerda, um homem no dorso de uma águia e, à direita, uma árvore em cuja copa se distingue uma águia (Desenho de Maria de Fátima Rosa, a partir do original).

Para se compreenderem verdadeiramente os episódios narrados em *Etana*, é preciso reconhecer a existência de uma intertextualidade entre as narrativas míticas de origem suméria e acádica. De facto, os *topoi* literários que a composição apresenta já circulariam há muito¹² entre os habitantes da Mesopotâmia quando foram passados a escrito. Assim, tanto em composições literárias quanto no registo iconográfico, ainda no decurso do III milénio a.C., reconhecemos a mesma simbologia,

9 *Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (ETCSL)* 2.1.1.

10 O folclore iraquiano é um exemplo disso. Vide ANNUS, Amar – Review Article. The folk-tales of Iraq and the literary traditions of ancient Mesopotamia. *Journal of Ancient Near Eastern Religions*. 9:1 (2009).

11 Note-se que o *Mito de Etana* é uma designação corrente. Aliás, debate-se ainda hoje a forma mais adequada de classificar esta composição. Será um mito, uma lenda, ou uma curta epopeia? Na antiga Mesopotâmia, os textos literários eram comumente designados a partir do seu primeiro verso.

12 É preciso referir que a maioria dos textos que chegou até ao presente faz parte de uma tradição que assenta na oralidade.

as mesmas personagens, a mesma imagética. Se é verdade que em *Gilgameš, Enkidu e o Inframundo* aparece o motivo da árvore, aparentemente pela primeira vez em registo textual, mais concretamente nos versos em que se afirma que “At that time, there was a single tree, a single *halub* tree (...) At its roots, a snake immune to incantations made itself a nest. In its branches, the Anzud¹³ bird settled its young”¹⁴, num selo cilíndrico do período acádico (c. 2340-2200 a.C.)¹⁵ é visível um homem no dorso de uma águia, em destaque num plano elevado da representação (Figura 1). A dada altura, porém, as duas fábulas aparentemente autónomas conjugaram-se num mesmo ambiente mitológico, tendo como elemento aglutinador a intervenção do deus sol. De facto, é Šamaš quem une os protagonistas, quem acompanha, quem guia, quem julga, quem absolve. Poderemos, então, considerar *Etana* um mito com contornos solares?¹⁶ O papel fulcral da divindade responsável pela justiça parece inquestionável. Contudo, outras temáticas, que mais à frente analisaremos, parecem adquirir igual proeminência. Acreditamos, assim, que esta narrativa se apresenta, no fundo, como uma reflexão sobre aspetos basilares da sociedade mesopotâmica – a relação entre as diferentes esferas e domínios que compunham o cosmos (os insondáveis céus, a terra e o mundo sombrio abaixo desta) e a linguagem que unia ou distanciava os seus integrantes (seres humanos, animais e divindades, pais e filhos).

Seguidamente, e antes de nos debruçarmos sobre estes significados, apresentamos uma proposta de tradução da narrativa¹⁷.

13 Anzû (ou Anzud, também conhecido como Imdugud) refere-se à enorme águia celeste com cabeça de leão protagonista do *Mito de Anzû* (ANNUS, Amar – *The standard babylonian epic of Anzu. State Archives of Assyria Cuneiform Texts*, vol. III. Helsinki, 2001). Como esta composição demonstra, esta figura detinha uma natureza aguerrida, uma aparência assustadora e agia sobretudo de forma subversiva em relação à esfera divina. Vide HALLO, William W. e MORAN, William – The first tablet of the SB Recension of the Anzu-Myth. *Journal of Cuneiform Studies*. 31/2 (1979) 70; WIGGERMANN, F. A. M. – On *Bin Šar Dadmē*, the “Anzû-Myth”. In VAN DRIEL, coord. – *Zikir Šumim. Assyriological studies presented to F. R. Kraus on the Occasion of his seventieth birthday*. Leiden: Brill, 1982, p. 418-425 e BLACK, Jeremy; GREEN, Anthony – *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An illustrated dictionary*. London: British Museum Press, 1992, p. 107.

14 Composição redigida em sumério (ETCSL 1.8.1.4). Neste conto, a árvore que crescera junto ao rio Eufrates, por desejo da deusa Inanna, é abatida por Gilgameš, matando a serpente e libertando Anzû, que se dirige para as montanhas com as suas crias. No rescaldo deste ato, Gilgameš fabrica dois instrumentos musicais a partir das suas raízes. Contudo, num dia de festa, eles acabam por cair no Inframundo, pelo que Enkidu, companheiro do mítico governante de Uruk, se voluntaria para os ir buscar.

15 BM 129480: https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1945-1013-24 (consultado em 05 de Julho de 2022), no British Museum. Outros exemplares onde o motivo de Etana é representado são BM 89767, também do British Museum (https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1983-0101-299, [consultado em 05 de Julho de 2022]) ou VA 03456, do Museu do Próximo Oriente Antigo, em Berlim. Da mesma época, veja-se também um exemplar encontrado em Susa, no Elam (MESBAH, Bitá – *Configuring the Roots of Zahak Myth according to the Elamites’ Cylinder Seals* (3rd Millennium B.C.). *Bagh-e Nazar*. 14:56 (2018) 46).

16 SAPPORRETTI, Claudio – Dieci appunti dai testi di Etana. *Egitto e Vicino Oriente*. 8 (1985) 63.

17 Uma pequena parte desta tradução, nomeadamente alguns excertos da segunda e terceira tabuinhas foi incluída numa outra publicação, embora com pequenas diferenças. Vide ROSA, Maria de Fátima – Etana. In BUESCU, Helena Carvalhão; VALENTE, Simão, coord. – *Literatura-mundo comparada. Perspectivas em português, parte III. Pelo Tejo vai-se para o mundo*. Vol. 5. Lisboa: Tinta-da-China, 2020, p. 50-54. Neste artigo, contudo, procuramos apresentar uma proposta de tradução integral e o mais próxima possível do acádico de forma a compreendermos melhor o tipo de vocabulário empregue e os seus significados.

Tradução¹⁸ (por Maria de Fátima Rosa)

Tab. I

- 1 Eles planearam uma cidade [e fizeram-na perfeita]¹⁹,
Os [grandes] deuses lançaram [as suas fundações].
Eles planearam a sublime²⁰ [Kiš e fizeram-na perfeita],
Os [grandes] deuses lançaram as suas fundações.
- 5 Os Igigi²¹ fortaleceram a sua alvenaria de tijolo.
“Que [o rei] seja o seu pastor,
Que Etana seja o seu construtor [...]”
O bastão²² [...]”
Os grande Anunnaki²³, [aqueles que fixam os destinos],
- 10 Sentaram-se e ponderaram a sua decisão [sobre o país].
Os criadores do mundo²⁴, os que estabelecem a obra criada.
Por ordem de todos, os Igigi [decretaram um festival para a população].
Eles (ainda) não tinham estabelecido [um rei sobre a numerosa população].
Nesse tempo, o turbante [(ainda) não tinha sido reunido, nem a coroa],
- 15 Nem o ceptro²⁵ tinha sido [incrustado] com lápis-lazuli²⁶.
Do mesmo modo, não tinha sido criado o [trono²⁷] no mundo conhecido.

18 Como referido acima, seguimos a transliteração de NOVOTNY (*Etana Epic*). Não foram, por isso, consultadas pelas autoras, ou estudadas, as tabuinhas originais, mas apenas a edição citada.

19 NOVOTNY (*Etana Epic*, p. 15) propõe uma reconstrução da frase recorrendo ao verbo *šuklulu*, no perfeito, com o sentido de “to perfect the appearance of an artifact”, “to complete a construction” (CAD Š/3, p. 221).

20 O adjetivo que qualifica a cidade de Kiš, *širu*, tem o sentido de “first-rank”, “august”, “excellent” (CADŠ, p. 210).

21 O termo Igigi refere-se a um grande conjunto de deuses do panteão sumério-acádico que surgem ora como opostos ora como complementares a outro grupo divino, os Anunnaki, considerados, nalgumas narrativas, como mais importantes. Neste caso, e dado o contexto da narrativa, parece-nos que os Igigi estão a agir de forma complementar, fortalecendo as fundações da cidade idealizada pelos “grandes deuses”, os Anunnaki.

22 A palavra *šibirru* utilizada nesta linha contrasta com aquela que adiante, na linha 15, é escolhida para designar o ceptro real (GiŠ.PA = *haṭtu*). Embora também possa tomar este sentido, pensamos que, neste caso concreto, a tradução mais viável é “bastão” ou “cajado”, artefacto também ele associado à governança, mas que espelha de forma mais objetiva a associação metafórica entre o escolhido dos deuses e o pastoreio.

23 Tal como acima referido, os Anunnaki representavam um conjunto de divindades, consideradas, nalgumas composições, como mais importantes que os Igigi. Ao contrário do que acontece nesta narrativa, no *Mito de Atra-Hasis*, por exemplo, estes dois grupos aparecem como opostos. Nas linhas inaugurais da primeira tabuinha é descrito como os Anunnaki exercem um poder quase despótico sobre os Igigi, forçando-os a trabalhar para si (vide VON SODEN, W. – Die Igi-götter in altbabylonischer Zeit und Edimmu im Atramḫasis-Mythos. In CAGNI, L., MÜLLER, H.-P.; VON SODEN, W., ed. – *Aus sprache, geschichte und religion babyloniens*. Naples, 1989, p. 339-349). Esta situação vai então conduzir à sua revolta, que se afirma como o motivo para a decisão divina de criar a humanidade, já que os seres humanos serão os substitutos dos Igigi nas tarefas laborais. Veja-se a composição em DALLEY – *Myths from Mesopotamia*, p. 1-38.

24 O termo *kibrātu* aparece normalmente acompanhado por *arba'im* (“os quatro cantos [do mundo]”). Quando sozinho, como é o caso, pode tomar o sentido de “world” (*Concise Dictionary of Akkadian* [CDA] 156). Note-se que, em textos sumérios, como os do período de Ur III, encontramos recorrentemente a fórmula *an-ub-da limmu-ba*, com o sentido de “four world regions” (a título de exemplo, vide GEORGE, Andrew, ed. – *Cuneiform royal inscriptions and related texts in the Schøyen Collection*. Maryland – Bethesda: CDL Press, 2011, p. 49-57).

25 Vide nota 22.

26 *kubšu* (“turbante”), *mēanu* (“coroa”, “tiara”), *haṭtu* (“ceptro”) correspondem naturalmente a símbolos do poder real.

27 À letra, a palavra *parakku* deve ser traduzida como “estrado”, referindo certamente a plataforma onde ficaria o trono real.

- Os Sebittu²⁸ fecharam os portões contra a multidão,
Fecharam os portões contra o mundo habitado,
Os Igigi cercaram a cidade [...].
- 20 Ištar [...] ²⁹um pastor,
Procurava um rei [...]
Innina³⁰ [...] um pastor,
Procurava um rei [...].
Enlil examinava o trono do³ céu [...]
- 25 Procurando incessantemente [...],
No país, por um rei [...].
A realza [desceu dos céus]
E trouxe [...].
Os deuses dos países [...]

Quebra de cerca de 28 linhas

- 58 A sua esposa [disse-lhe], a ele, [a Etana]:
“O meu sonho revelou-me [...],
60 Como Etana, meu marido [...],
Como tu [...],
Etana, o rei [...],
O seu *eṭemmu* ³¹ para [...] ³².

Tab. II

- 1 Ele nomeou-o³³ homem [...]
Ele construiu uma torre [...].
O santuário³⁴ de Adad³⁵, o seu deus [...]
À sombra desse santuário, despontou um [choupo alto],

28 Grupo de sete divindades benevolentes e apotropaicas. Na gliptica, surge muitas vezes representado através de sete pontos, aspeto que deixa transparecer uma possível associação às plêiades (BLACK; GREEN – *Gods, Demons and Symbols*, p. 162).

29 Apesar de o texto estar fragmentado, é possível que nesta linha se referisse a procura da deusa Ištar por um governante, um pastor que conduzisse a população evocada nas linhas anteriores.

30 Outra forma de escrever o nome de Inanna/Ištar (GELB, I. J. – *The Name of the Goddess Innin*. *Journal of Near Eastern Studies*. 19:2 [1960]).

31 O termo define a existência residual do indivíduo humano após a morte. Embora não haja uma tradução concreta para o vocábulo, utilizam-se frequentemente os termos “espectro”, “fantasma”, ou “espírito”.

32 Segue-se um conjunto de linhas demasiado fragmentadas seguidas de outras totalmente destruídas.

33 O logograma MU tanto pode tomar o sentido de *šumu* (“nome”) como de *zakāru* (“falar”, “nomear”), ou inclusivamente *šattu* (“ano”). Nalgumas expressões, pode ainda assumir o sentido de *nīšu* (“juramento”) ou *nadānu* (“dar”) (HALLORAN, John Alan – *Sumerian lexicon: A dictionary guide to the ancient Sumerian language*. Los Angeles: Logogram Publishing, 2006, p. 176-177). Neste contexto, seguimos com a tradução “nomear”.

34 *parakku*, que na tab. I, linha 16, aludia ao trono real, pode igualmente tomar o significado de “sanctuary” (CAD P, *parakku* A, p. 145).

35 Adad é, na mitologia mesopotâmica, o deus associado às chuvas e às tempestades.

- 5 Na sua copa, escondia-se³⁶ uma águia; [nas suas raízes, estava enrolada uma serpente].
Diariamente, vigiavam-se [mutuamente].
A águia abriu a sua boca [e disse à serpente]:
“Vamos! Formemos uma amizade³⁷!
Sejamos amigas, eu [e tu!”
- 10 [A serpente] abriu a sua boca [e disse à águia]:
“[Ele, Šamaš . . .] a amizade [. . .]³⁸,
Tu és má e [desgraçarás o seu es]pírito,
[Tu comerás o tabu³⁹], a maldição dos deuses!
(Mas,) vamos! Ergamo-nos, [subamos à montanha]
- 15 E façamos um juramento pelo [imenso] Inframundo”.
Diante de Šamaš, o guerreiro, elas prestaram juramento:
“Aquele que [transgredir] o limite (imposto por) Šamaš,
Que Šamaš [a entregue]⁴⁰ ao atacante para a maltratar.
Aquele que [transgredir] o limite (imposto por) Šamaš,
20 Que dela se afaste o desfiladeiro [da montanha],
Que a arma errante [vá direita] a ela,
Que a armadilha e a maldição de Šamaš a dominem e [capturem]!”
- Depois de prestarem juramento pelo [imenso] Inframundo,
Ergueram-se e subiram à montanha.
- 25 Diariamente, vigiavam [os animais selvagens].
A águia caçava um touro selvagem ou um asno selvagem;
A serpente comia e afastava-se para as suas crias⁴¹ se alimentarem.
A serpente caçava cabras-da-montanha ou gazelas;
A águia comia e afastava-se para as suas crias se alimentarem.
- 30 A águia caçava um carneiro-selvagem ou um auroque;
A serpente comia e afastava-se para as suas crias se alimentarem.
A serpente caçava gado [da planície ou bestas selvagens] do campo;
[A águia comia] e afastava-se para as suas crias se alimentarem.
As crias [da águia consumiram] a comida;

36 O verbo *rabāšu*, aqui usado no predicativo, pode ter vários sentidos distintos: “to lie down”, “to rest”, “to lie in wait” ou “to lurk” (CAD R, p. 10). Optamos por uma tradução que privilegie a ideia de uma necessidade de recolhimento e defesa do ninho.

37 À letra, “façamos amizade” (*ru-u₂-a-[u-tu i ni-pu-uš]*).

38 A reconstrução e tradução desta linha colocam alguns problemas, visto a mesma se encontrar demasiado fragmentada.

39 *asakka akālu* (literalmente, “comer o tabu”) é uma expressão corrente, por exemplo, na documentação de Mari. É possível que por ocasião de um compromisso acompanhado por um juramento fossem ingeridos alimentos com um valor mágico, representando as consequências nefastas que se podiam abater sobre o contraente caso este transgredisse as obrigações a que se comprometia. Vide DURAND, – La religion amorrite en Syrie à l’époque des archives de Mari. In OLMO LETE, Gregorio del, ed. – *Mythologie et religion des Sémites Occidentaux. Volume 1: Ebla, Mari (OLA 162)*. Leuven - Paris - Dudley, MA : Peeters, 2008, p. 567 e CHARPIN, Dominique – Manger un serment. In LAFONT, Sophie, ed. – *Jurer et maudire: pratiques politiques et usages juridiques du serment dans le Proche-Orient Ancien (Méditerranées 10-11)*. Paris : L’Harmattan, 1997, p. 85-96.

40 O verbo *malū* (“to become full”), quando acompanhado pelo substantivo *qātu* (“hand”), toma o sentido de “entregar” (CDA, p. 194).

41 À letra, “os seus filhos” (DUMU.MEŠ-šū).

- 35 As crias da águia cresceram e desenvolveram-se.
Depois de as crias da águia crescerem e se desenvolverem,
A águia planeou o mal no seu coração.
No seu coração, ela planeou o mal,
Decidiu-se⁴² a comer as crias da sua amiga.
- 40 A águia abriu a sua boca e disse aos seus filhos⁴³:
“Eu vou comer os filhos da serpente!
A serpente [ficará desolada],
(Por isso,) subirei e habitarei no céu.
Descerei da copa da árvore (apenas) para comer o fruto.”
- 45 O filho pequeno, extremamente sábio,
Dirigiu⁴⁴ à águia, sua mãe⁴⁵, as (seguintes) palavras:
“Não comas, minha mãe! A rede de Šamaš alcançar-te-á.
A armadilha e a maldição de Šamaš dominar-te-ão e capturar-te-ão!
Aquele que transgredir o limite (imposto por) Šamaš,
50 Šamaš entregará ao [atacante para o maltratar].”
Ela não os ouviu, não prestou atenção à [palavra dos seus filhos],
Ela desceu e comeu as crias [da serpente].
Durante a noite, ao cair do dia,
A serpente [chegou] carregando o [seu fardo],
55 À entrada do seu ninho, [colocou a carne].
[Olhou (em redor)], mas o seu ninho não estava lá!
Examinou, mas não [...] o chão,
Com as suas garras, [...] o chão,
No alto, a sua nuvem de poeira [enegrecia] o céu.
- 60 A serpente, banhada (em lágrimas), chorava.
[As suas lágrimas escorriam] diante de Šamaš:
“Eu confiei em ti, Šamaš, [o guerreiro],
Fui eu quem [ofereceu provisões] à águia,
E agora o meu ninho [transformou-se num lugar de lamentação]!
65 O meu ninho já não existe (enquanto) o seu ninho [permanece seguro].
As minhas crias estão dispersas (enquanto) [as suas crias estão bem].
Ela desceu e comeu [os meus filhotes]!
[Tu sabes certamente⁴⁶] o mal que ela me fez, ó Šamaš!
Ó Šamaš, a tua rede é verdadeiramente [extensa] (como) a terra,

42 O verbo *šakānu* (“to place”), quando acompanhado pelo substantivo *pānu* (“face”), pode tomar o sentido de “determinar”, “tencionar” (CDA, p. 263).

43 Em vez de “crias”, optamos agora pela tradução “filhos”, de modo a vincar a importância da descendência e o sentimento de proteção que os intervenientes demonstram em relação à mesma.

44 À letra, “disse”.

45 No acádio, águia (Á.MUŠEN = *arû/erû*) é uma palavra masculina, pelo que o substantivo usado aqui originalmente é *abu* (“pai”).

46 *lû* funciona como uma partícula assertiva (Vide HUEHNERGARD, John – *A grammar of Akkadian*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2005, p. 326).

- 70 A tua armadilha é [ampla] (como) o céu.
 [A águia] não deve⁴⁷ escapar da tua rede,
 Como o maldoso Anzû⁴⁸ que agiu [cruelmente contra a sua companheira].”
 [Quando ele escutou] a súplica da serpente,
 Šamaš abriu a sua boca e disse à serpente:
- 75 “Segue o caminho, atravessa [a montanha],
 Eu aprisionei um touro selvagem para ti.
 Expõe as suas entranhas, [rasga o seu estômago]!
 Prepara um espaço [no seu estômago].
 Todo o tipo de pássaros do céu [descerá e comerá a carne].
- 80 A águia [comerá a carne] com eles.
 [Como] ela não vai saber do [...]
 Procurará a carne tenra, irá ...⁴⁹
 Penetrará até ao revestimento das entranhas.
 Quando ela entrar nas entranhas, agarra-a pelas suas asas!
- 85 Arranca as suas asas, as suas plumas, as suas penas⁵⁰.
 Depena-a e atira-a para um buraco onde não (entre a luz) de Šamaš⁵¹.
 Que ela morra de fome e de sede!”
- Seguindo a ordem de Šamaš, o guerreiro,
 A serpente seguiu (caminho), atravessou a montanha.
- 90 A serpente alcançou o touro selvagem.
 Ela expôs as suas entranhas, rasgou o seu estômago.
 Preparou um espaço no seu estômago.
 Todo o tipo de pássaros do céu desceu para comer a carne.
 (Porém,) a águia sabia do mal (que a esperava),
- 95 E não comia a carne com os restantes⁵² pássaros.
 A águia abriu a sua boca e disse aos seus filhos:
 “Vamos! Deçamos e comamos a carne deste touro selvagem!”
 (Mas) o filho pequeno, extremamente sábio,

47 Trata-se do vetitivo *ayy-ušī* (idem, 146-147).

48 É a primeira vez que a águia é referida como Anzû (vide nota 13). DALLEY (*Myths from Mesopotamia*, p. 201, n. 18) afirma que o verso em questão, na versão paleobabilónica, faz referência à traição de Anzû a Enlil tal como narrada no *Mito de Anzû*, ou seja, alude ao roubo da tabuinha dos destinos. Não obstante, VALK, Jonathan – *The Eagle and the Snake, or anzû and bašmu? Another Mythological Dimension in the epic of Etana*. *Journal of the American Oriental Society*. 140:4 (2020) 892, tem uma opinião contrária, afirmando que o uso do nome próprio Anzû, tendo em conta o perfil feroz e revoltoso deste pássaro, pretende sublinhar as ações perversas da águia em relação à serpente.

49 A palavra presente no texto original, *sa-da-a-ti*, é de significado incerto (CAD S, p. 17). Apesar de o texto não apresentar dúvidas quanto aos signos, não é possível traduzi-la com certeza.

50 Os substantivos *kappu*, *abru* e *nuballu* têm todos o significado de “wing” (CAD K, *kappu* A, p. 185, CAD A/1, *abru* B, p. 64 e CAD N/2, p. 308). Assim, e à semelhança de DALLEY – *Myths from Mesopotamia*, p. 194 e FOSTER, Benjamin R. – *Before the muses. An anthology of Akkadian literature. Volume II: Mature, Late*. Bethesda – Maryland: CDL Press, 1993, p. 453, preferimos salientar outros elementos das asas das águias.

51 Tradução à letra de *ana šu-ut-ta-ti ša la dUTU-ši*. O mesmo seria dizer “um buraco fundo”.

52 DUMU (*māru*) pode ter, pala além de “filho”, o sentido de “membro de um determinado grupo”, significado que adotamos aqui. Não obstante, e tendo em conta a linha abaixo, a primeira opção de tradução também parece viável.

- Dirigiu à águia, sua mãe⁵³, as (seguintes) palavras:
- 100 “Não desças, minha mãe! É possível que a serpente esteja escondida nas entranhas deste touro selvagem!”
- A águia pensou consigo mesma⁵⁴:
- “Os pássaros [...] como comem eles a [carne]?”
- Ela não os ouviu, não prestou atenção à palavra dos seus [filhos].
- Ela desceu e pairou⁵⁵ sobre o touro selvagem.
- 105 A águia examinou a carne,
Procurando continuamente⁵⁶ à sua frente e atrás.
Examinou a carne uma segunda vez,
Procurando continuamente à sua frente e atrás.
Andava ...⁵⁷,
- 110 E penetrou até ao revestimento das entranhas.
Quando ela entrou nas [entranhas],
A serpente agarrou-a pelas suas asas.
“Tu entraste no meu ninho⁵⁸, tu entraste no meu ninho!”
- A águia abriu a sua [boca] e disse à serpente:
- 115 “Tem piedade de mim! Dar-te-ei como recompensa um presente⁵⁹.”
- A serpente abriu a sua boca e disse à águia:
- “Se te libertasse, como responderia eu ao eminente Šamaš?
A tua punição voltar-se-ia contra mim,
A tua punição que (agora) eu te imponho.”
- 120 Ela arrancou as suas asas, as suas plumas, as suas penas.
[Depenou-a e atirou-a para] um buraco,
[Para que morresse] de fome e [de sede].
[A águia, presa no buraco],
Dia após dia⁶⁰, suplicava continuamente⁶¹ a Šamaš:
- 125 “Morrerei eu no buraco?
Quem saberá que eu sou alvo da tua punição⁶²?
Salva a minha vida para mim⁶³, a águia,
E eu farei com que o teu nome seja escutado eternamente!”

53 Vide nota 45, acima.

54 À letra, “disse com/ao seu coração”.

55 Trata-se do verbo *uzuzzu* no perfeito. Pode ter múltiplos significados, entre os quais “to stand still”, “to be present, in position” (*CAD* U and W, p. 373).

56 Trata-se do verbo *še’û* no iterativo Gtn, com o sentido de “seek constantly”, “search for continually” (*CDA*, p. 369).

57 Vide nota 49, acima.

58 A tradução é incerta. NOVOTNY (*Etana Epic*, p. 18) apresenta a transliteração KU-NE-en-ni, uma possível referência ao substantivo *qinnu* (“ninho”) seguido do possessivo da primeira pessoa do singular.

59 À letra, a expressão *kîma erēšî nudunnâ* pode ser traduzida da seguinte forma: “como um pedido de dote/presente de casamento”. O *nudunnâ* equivale ao valor que era atribuído à noiva na altura do casamento. Como refere DALLEY (*Myths from Mesopotamia*, p. 201, n. 21) era esta soma que permitia o sustento da mulher no caso do falecimento do seu esposo.

60 Ou “diariamente”, como nas linhas 6 e 25.

61 O verbo *mahâru* encontra-se no iterativo.

62 Ou “quem saberá que a tua punição me foi imposta?”.

63 Repetição propositada por parte do redator: *ia-a-ši* Á.MUŠEN *bul-liṭ-an-ni-ma*.

- Šamaš abriu a sua boca e disse à águia:
- 130 “Tu és má! Tu desgraçaste o meu espírito,
 Tu comeste o tabu, a maldição dos deuses!
 Estás a morrer e eu não me aproximarei de ti,
 (Mas) um homem, que eu te vou enviar, está (prestes) a chegar e ajudar-te-á⁶⁴.”
- Dia após dia, Etana apelava continuamente a Šamaš:
- 135 “Ó Šamaš, tu comeste as minhas ovelhas mais gordas,
 Ó Inframundo, tu bebeste o sangue dos meus cordeiros⁶⁵.
 Eu honrei os deuses e respeitei os *eṭemmú*⁶⁶,
 Os intérpretes de sonhos usufruíram plenamente do meu incenso,
 Os deuses usufruíram plenamente dos meus cordeiros durante o sacrifício.
- 140 Ó senhor, ordena e⁶⁷
 Dá-me a planta do nascimento,
 Mostra-me a planta do nascimento!
 Elimina a minha vergonha; concede-me um filho!”
- Šamaš abriu a sua boca e disse a Etana:
- 145 “Segue o caminho, atravessa a montanha,
 Descobre o buraco e examina cuidadosamente o seu interior,
 Uma águia está presa dentro dele.
 Ela mostrar-te-á a planta [do nascimento].”
- Seguindo a ordem de Šamaš, o guerreiro,
- 150 Etana seguiu [o caminho e atravessou a montanha].
 Descobriu o buraco e examinou o seu interior,
 [Uma águia estava presa] dentro dele.
 Prontamente, ele ergueu-a [..]

Tab. III

- 1 A águia abriu a sua boca e [disse] a Šamaš o seu senhor:
 “Ó meu senhor [..]
 [A língua] dos pássaros [não é como a dos homens].
 Eu sou um [pássaro e ele é um homem]!
- 5 [Possa eu entender] tudo o que ele disser,
 E ele [entender] tudo o que eu disser!”
- Šamaš, o guerreiro, [proclamou solenemente⁶⁸],
 [E Etana entendeu] a língua dos pássaros.
 A águia abriu a sua boca e [disse a Etana]:
- 10 “Porque é que vieste? [Diz]-me!””
 Etana abriu a sua boca e disse [à] águia:

64 Literalmente, “agarrará a tua mão”.

65 A frase evoca a ideia de sacrifício.

66 Veja-se a nota 31, acima. Trata-se de uma referência aos antepassados defuntos.

67 À letra, “que (a palavra/a ordem) saia da tua boca” (*ina pi-i-ka li-ša-am-ma*).

68 O verbo *maqātu* (“to fall”), quando acompanhado pela expressão *ina pi* (numa tradução literal em português, “na boca”), pode tomar o sentido de “be declared solemnly” (CDA, p. 196).

- “Ó minha amiga, dá-me a planta do nascimento,
Mostra-me a planta do nascimento!
[Elimina] a minha vergonha; concede-me um filho!
15 Reserva [a planta] do nascimento!”
[A águia], saiu [...]:
“Recebe [...]
Sozinha, [irei e examinarei] as montanhas.
Que eu te traga a [planta do nascimento!]”
20 Ela partiu e [subiu à montanha].
A águia rondou e [depois regressou],
(Pois) não havia [planta do nascimento na montanha].
“Vem, meu amigo! [Deixa-me levar-te até ao céu],
[A planta estará] com Ištar, a senhora.
25 [Deixa-me levar-te] à presença de Ištar, a senhora.”
[Põe os teus braços] sobre as minhas asas⁶⁹,
[Põe as tuas mãos] sobre as minhas penas⁷⁰.
Ele pôs os [seus braços] sobre as suas asas,
[Pôs as suas mãos] sobre as suas penas.
30 [Ela ergueu-o uma légua:
“Olha a terra⁷¹, meu amigo, como é que ela [é]?”
[...] da terra murmura [...],
E o extenso mar é do tamanho de um curral⁷²!”
[Ela ergueu-o] uma segunda [légua]:
35 “Olha a terra, meu amigo, [como é que ela é]?”
“A terra transformou-se numa horta [...]
E o extenso mar é do tamanho de um balde!”
Ela ergueu-o uma terceira légua:
“Olha a terra, meu amigo, como é que ela é?”
40 “Eu olho para a terra, mas não a vejo.
Os meus olhos (já) não se satisfazem⁷³ (ao ver) o extenso mar!
Minha amiga, não quero subir até ao céu!
Retoma o percurso para que eu possa chegar à minha cidade.”
Ela baixou-o uma légua,
45 A águia desceu e amparou-o nas suas asas.
Ela baixou-o uma segunda légua,
A águia desceu e amparou-o nas suas [asas].
Ela [baixou-o] uma terceira légua,
A águia desceu e amparou-o [nas suas asas].

69 Nesta linha, o sumerograma Á (= *idu*, “braço”, “lado”) é usado tanto em referência a Etana quanto à águia.

70 De modo semelhante ao que se verificou na linha acima, o texto refere *kappu* (“asa”, “penas da asa”) tanto em relação à águia quanto a Etana.

71 Ou “o país” (*mātu*).

72 A palavra *tarbašu* pode ser traduzida como “pen” (CAD T, p. 217).

73 O verbo *šebû* (aqui no durativo) tem o sentido de “to become satisfied” (CAD Š/2, p. 251).

- 50 Ela [baixou-o] no chão, à altura de um metro e meio⁷⁴.
A águia desceu e [amparou-o das suas asas].
[...] a águia palpitava.

Segue-se um conjunto de linhas demasiado fragmentadas, impossibilitando a leitura, e quebras no texto de várias linhas. Quando se recupera a narrativa, percebe-se que Etana está de regresso à sua cidade, Kiš, e através de vários sonhos é encorajado a retomar a viagem.

- 100 [Etana] abriu a sua boca [e disse à águia]:
“[Minha amiga,] esse deus [revelou-me um sonho].
Nós⁷⁵ passávamos pela entrada da porta de Sin⁷⁶, de Šamaš, de Enlil⁷⁷ e de Ea⁷⁸,
E ajoelhávamo-nos, eu e tu.
Nós passávamos pela entrada da porta de Sin, de Šamaš, de Enlil e de Ea,
105 E ajoelhávamo-nos, eu e tu.
Eu vi uma casa cuja janela [não estava] selada,
Empurrei a sua porta e entrei.
Lá dentro, estava sentada [uma jovem mulher],
(Tinha) uma coroa; toda a sua aparência era majestosa.
110 Um trono (ai) instalado revelava a sua natureza divina⁷⁹.
Debaixo do trono, estavam deitados leões.
Eu ergui-me e os leões [atacaram-me].
(Então,) acordei apavorado”⁸⁰.
A águia [disse-lhe], a ele, a Etana:
115 “Meu amigo, [o teu sonho] é claro!
Vem, deixa-me levar-te até ao céu [de Anum⁸¹]⁸²,
Põe [o teu peito] sobre o meu peito,
Põe [as tuas mãos] sobre as minhas penas,
Põe [os teus braços] sobre as minhas asas.”
120 Ele pôs [o seu peito] sobre o seu peito,
Pôs [as suas mãos] sobre as suas penas,
Pôs os [seus braços] sobre as suas asas.

74 *nikkas* é uma medida que no período neobabilónico equivalia a “3.5 cubits” (CDA, p. 253).

75 Segue-se o relato desse sonho.

76 Nanna/Sîn é, na mitologia mesopotâmica, o deus lunar.

77 Enlil é, na mitologia mesopotâmica, o deus responsável pelo ar, pela aragem fresca e pelos ventos. No fundo, Enlil correspondia à atmosfera, ao espaço que se desenvolvia entre o céu e a terra. Diacronicamente, foi considerado um dos deuses mais importantes.

78 Enki/Ea é o deus responsável pelas águas doces, também associado à sabedoria e à magia.

79 *ilūtu* (substantivo abstracto de *ilu*, “deus”).

80 À letra, “acordei e senti medo”.

81 Referência ao deus céu An/Anum, um dos deuses cimeiros do universo divino mesopotâmico.

82 HOROWITZ, Wayne – Two notes on Etana’s flight to heaven. *Orientalia*. 59:4 (1990) 516-517, indica que, a julgar por duas tabuinhas do I milénio a.C. de teor religioso e astrológico, onde é possível identificar os vários céus que compunham o universo segundo os antigos mesopotâmios, Etana e a águia teriam alcançado, provavelmente, aquele que se afigura como o patamar/camada celeste mais elevada muitas vezes referida como “céu de Anum”.

- Ela atou o seu fardo firmemente⁸³.
Ela ergueu-o uma légua.
- 125 A águia disse-lhe, a ele, a Etana:
“Vê⁸⁴, meu amigo, como a terra é!
Observa o mar, olha atentamente para os seus limites.
A terra é o rebordo de uma montanha⁸⁵,
E o mar, no que é que se transformou?⁸⁶”
- 130 Ela ergueu-o uma segunda légua.
A águia disse-lhe, a Etana:
“Vê, meu amigo, como a terra é!
O que é⁸⁷ a terra?”
Ela ergueu-o uma terceira légua.
- 135 A águia disse-lhe, a Etana:
“Vê, meu amigo, como a terra é!
O mar transformou se num dique de jardineiro!”
Depois de subirem até ao céu de Anum,
Atravessaram a porta de Anum, de Enlil e de Ea.
- 140 Juntos, a águia e Etana ajoelharam-se.
Atravessaram⁸⁸ a porta de Sin, de Šamaš, de Adad e de Ištar,
Juntos, a águia e Etana ajoelharam-se⁸⁹.
Ele viu [a casa cuja janela não estava selada],
Empurrou [a sua porta e entrou].

O resto do texto não foi, ao presente, recuperado.

A importância do mito de Etana na Mesopotâmia

Dada a profusão de temáticas patentes no mito e tendo em conta os constrangimentos de um estudo deste tipo, optámos por destacar três tópicos principais, que seguidamente analisamos. Naturalmente, nesta análise serão tidas em conta

83 Ou “atou o seu fardo e fortaleceu(-o)”. Trata-se do pretérito do verbo *danānu* (“fortalecer”) no sistema D.

84 O verbo *palāsu* N das linhas 31, 35 e 39, é agora substituído por *dagālu*, com um sentido idêntico “ver”, “olhar”.

85 Esta linha apresenta algumas dificuldades de tradução. *li-mid-da* KUR-*a* poderia eventualmente corresponder, como indica NOVOTNY (*Etana Epic*, p. 46), ao verbo *emēdu* (“inclinarse”) que, em conjunto com o substantivo *šadū* (“montanha”), pode tomar o sentido de “resort to a mountain = disappear” (CDA, p. 72). Não obstante, o verbo encontrar-se-ia, no caso, no optativo, solução que não parece fazer sentido. Pensar em *li-mid-da* como uma possível forma de *limitu/liwītu*, com o sentido de “perimeter”, “circumference”, “edge”, “rim” (CAD I-J, p. 191) parece ser a opção mais correcta.

86 Também esta linha suscita algumas dúvidas, sobretudo no que concerne à expressão *i-tu-ra a-na me-e-me-e-ma*. DALLEY (*Myths from Mesopotamia*, p. 202, n. 30) sugere um paralelo com a interrogação *ana mimmê tāru* (“em que é que se tornou?”).

87 Trata-se porventura, novamente, de uma forma do interrogativo *minūm*, “o quê?”.

88 O sumerograma KI.MIN corresponde a uma indicação de repetição (vide *The electronic Pennsylvania Sumerian dictionary* (EPSD), <http://psd.museum.upenn.edu/nepsd-frame.html>, consultado em 02 de julho de 2022).

89 Idem.

possíveis ligações a outras narrativas literárias mesopotâmicas, assim como às marcas culturais que a narrativa parece ter deixado.

a) A realeza desce do céu, ao céu sobe o rei

Um dos temas mais importantes e aos quais a narrativa dá maior destaque é o voo de Etana. Para o entendermos melhor é necessário compreender primeiramente a natureza desta personagem. Como refere Koubková⁹⁰, no início da narrativa, a realeza ainda não está estabelecida, as insígnias reais ainda não foram outorgadas. Como a necessidade de entronar alguém que pudesse operar como um mediador entre a obra divina criada, i.e, entre o mundo terreno, e o mundo celeste, era impreterível, Ištar procura avidamente por um homem que possa levar a cabo esta missão. Desta feita, três questões importantes sobressaem logo nas primeiras linhas da composição: o facto de a realeza descer dos céus sobre o domínio humano por ordem divina, tal como patente noutros textos de cariz literário (“After the of kingship had descended from heaven”⁹¹), o facto de o rei ter como tarefa conduzir a população e mediar entre estes dois planos e, por fim, o papel fulcral da deusa Ištar neste contexto.

Tradicionalmente, considera-se que Etana é escolhido como soberano de Kiš logo na abertura do texto. De facto, e embora este se torne bastante fragmentário à medida que as linhas vão avançando, é possível identificar a palavra “rei” (*šarru*) associada ao nome próprio Etana ainda na linha 62. Este aspeto parece corroborado pelo selo cilíndrico ao qual aludimos anteriormente, onde se pode observar, junto à árvore em cuja copa se eleva uma águia, um pastor de braço erguido, seguido do seu rebanho. Ora, tendo em conta que uma das metáforas reais mais frequentes na antiga Mesopotâmia é precisamente a do pastor, uma possível identificação de Etana com a figura representada parece bastante verosímil. Assim, a esfera celeste, representada pela deusa Ištar, divindade que tutela a governança⁹², teria procurado e instituído Etana como monarca da terra entre os dois rios. Koubková⁹³ propõe, no entanto, uma interpretação diferente. Para a autora, o voo que é efetuado por Etana não tem meramente como intuito o alcance da planta do nascimento, mas sim a aquisição de plenos poderes reais. Só após o encontro com Ištar, já no domínio celeste, o protagonista teria de facto recebido as tão almejadas insígnias.

90 Fortune, p. 376-377.

91 *Estória do dilúvio* (ETCSL 1.7.4).

92 Acerca da ligação ancestral entre esta divindade e o poder governativo veja-se ALMEIDA, Isabel Gomes de – *A construção da figura da INANNA/IŠTAR na Mesopotâmia: IV-II milénios a.C.* Tese de Doutoramento apresentada à Universidade Nova de Lisboa, 2015, p. 129-214.

93 Vide nota 90.

Esta interpretação parece ficar, contudo, aquém do tom e do enredo da narrativa. Os receios apresentados pelo protagonista e as suas súplicas a Šamaš, a partir da linha 134 da segunda tabuinha, compreendem-se no âmbito da manutenção da família reinante e da asseveração da estabilidade no território. A angústia que a falta de um herdeiro causa ao herói seria compreensível em relação a qualquer indivíduo, independentemente da sua situação, visto impedir a perpetuação do seu nome e a preservação do seu património. No entanto, a nível dinástico, afirmar-se-ia como uma verdadeira catástrofe, uma vez que levaria ao desmembramento da casa real e eventualmente ao colapso estatal. Etana é, assim, um rei que teme não poder ofertar à sua população uma solução de continuidade, sem demais sobressaltos, e que sente uma verdadeira vergonha (tab. II, l. 143) por não poder “Gaze on the child who holds your hand”⁹⁴.

Essencial para a sua nomeação é Ištar. Encontramo-la no início e no fim da composição. É a deusa quem, como referimos, procura um governante e é também ela quem tem a posse da planta do nascimento (tab. III, ls. 24 e 25). Assim sendo, nesta narrativa, como em tantos outros testemunhos mesopotâmicos⁹⁵, a deusa afirma-se como a responsável pela atribuição das *regalia*. O seu carácter multifacetado e a sua postura liminar fazem-na igualmente deter a planta que possibilitará a formação de uma nova geração, dada a sua associação ao amor e, sobretudo, ao sexo. Ademais, sendo Ištar uma deusa de fronteira⁹⁶, que frequentemente se desloca por diferentes domínios cósmicos, não estranhamos a sua presença num mito que trata precisamente da dialética entre o céu, a terra e o solo abaixo desta. O sonho de Etana, relatado na terceira tabuinha, parece reafirmar a sua posição soberana e vital na história. A jovem senhora sentada num trono rodeado por leões não pode ser senão Ištar. Sabemos que um dos animais que lhe estava associado e com o qual se faz acompanhar frequentemente na iconografia era precisamente o leão⁹⁷. A deusa aparece, então, como que entronizada e detentora do poder celeste, estabelecendo uma simetria com o herói da narrativa. É a Ištar que Etana pretende chegar, já que foi a deusa quem lhe outorgou a missão real, quem possui a planta do nascimento e quem pode reverter a sua situação.

Etana sonha em alcançar a planta. Mas para tal é preciso dirigir-se a um domínio, à partida, interdito aos seres humanos: o céu. A localização da planta neste

94 *Epopeia de Gilgameš* OB, conselhos da taberneira a Gilgameš sobre os princípios aos quais aspirar, GEORGE, Andrew – *The Epic of Gilgamesh*. London: Penguin Classics, 2003, p. 124.

95 A título de exemplo, referimos a designada *Pintura da Investidura* do palácio real de Mari (sécs. XIX-XVIII a.c.), onde Ištar concede os símbolos da realeza (a vara de medição e o anel) ao rei mariota (MARGUERON, Jean-Claude – *Mari: Capital of northern Mesopotamia in the third millennium. The archaeology of Tell Hariri on the Euphrates*. Oxford: Oxbow Books, 2014, p. 152-153).

96 ALMEIDA – *A construção*, p. 217 e ss.

97 Sobre a ligação desta deusa com o felino, veja-se idem, p. 173-174

lugar preciso compreende-se porventura pelo facto de se tratar de um alimento divino. Só os deuses podiam determinar a possibilidade extraordinária⁹⁸ de vir a ter um descendente⁹⁹. A viagem em si e a comida divina encontram paralelo numa outra história mesopotâmica, o *Mito de Adapa*¹⁰⁰. Também neste caso um herói tem possibilidade de ascender ao domínio celeste¹⁰¹. Adapa é um sábio que quebra a asa do vento causando uma disrupção cósmica. Devido à sua atitude é chamado a comparecer junto do deus céu, Anu. Antes de efetuar a viagem, contudo, o deus da sabedoria, Ea, adverte-o a não aceitar qualquer bebida ou comida que lhe seja apresentada pelos restantes deuses, pois é a *akala ša mūti* (“comida da morte”). Seguindo estes conselhos, Adapa recusa os alimentos ofertados, desconhecendo que, ao fazê-lo, está na realidade a abdicar da *akal balāti* (“comida da vida”), i.e., provavelmente da imortalidade¹⁰². Também Gilgameš, na epopeia homónima, procura obter os “dias duradouros” que Ut-napištim parece ter alcançado. No entanto, este afirma que a sua eternidade decorreu da sobrevivência ao evento diluviano, não podendo o rei de Uruk repetir tal feito. O desafio que lhe propõe vai no sentido de encontrar e consumir a *šammu niqitti*¹⁰³ (“a planta do batimento cardíaco”) que se encontra no fundo do oceano. Gilgameš cumpre o desafio, mas, para seu grande desgosto, perde inadvertidamente a planta que com tanto esforço havia obtido para uma serpente.

Três heróis, três alimentos. Só um parece de facto consumir a comida divina. Adapa recusa-a, Gilgameš perde-a. Etana, considerando a *Lista Real Suméria*, poderá ter usufruído dela. Há, no entanto, diferenças a assinalar quanto à natureza dos alimentos em causa. Tanto na *akal balāti* quanto na *šammu niqitti* transparece a ideia de uma provisão com qualidades extraordinárias que permitiriam prolongar a vida, quer pelo facto de o alimento em si ser sinónimo de existência e de bem-estar, quer pela ideia subjacente ao mesmo de que o coração manteria a sua cadência natural, presumivelmente, *ad eternum*. Assim, podemos colocar a hipótese de, a ambas, estar implícita uma noção de imutabilidade/eternidade. Já a *šammu ša alādi* de Etana não pressupõe a perpetuidade daquele que a consumir, mas sim uma imortalidade

98 As divindades influenciavam todos os acontecimentos da vida humana, e, no limite, da realidade, pelo que também interferiam nos nascimentos bem-sucedidos, os nados-mortos e as causas de infertilidade.

99 Recorde-se que só os deuses podem criar (SAPONETTI – Dieci appunti, p. 66).

100 Sobre os vários temas e as várias cópias desta composição (as primeiras constituem recensões sumérias do início do II milénio a.C.), vide SASSON, Jack M. – Another wrinkle on old Adapa. In VAN DER SPEK, R. J., ed. – *Studies in Ancient Near Eastern world view and society presented to Marten Stol on the occasion of his 65th birthday*. Bethesda, MD: CDL Press, 2008, p. 1-10.

101 Vide ALSTER – The textual history, p. 83, sobre o facto de o motivo do voo ser comum na mitologia mesopotâmica e sobre as similaridades com Adapa.

102 SASSON discorda desta visão, referindo que não é necessariamente uma vida eterna que está aqui em jogo, mas simplesmente uma regeneração (Another wrinkle, p. 7).

103 A palavra *niqittu/nikittu* pode ser traduzida como “fear”, “worry”, “concern” (CAD N/2, p. 223). Pode igualmente expressar a ideia de ansiedade ou desespero, aludindo certamente ao batimento cardíaco mais forte. GEORGE – *The Epic of Gilgamesh*, p. 98, traduz a expressão como “Plant of Heartbeat”, embora outra opção, seguindo CAD, seja “plant of rejuvenation”.

nominal, na forma de uma descendência. Afinal, esta é precisamente a moral da história de Gilgameš: a imortalidade está reservada à esfera divina, mas é possível chegar a uma espécie de eternidade através dos feitos alcançados em vida e da lembrança contínua do indivíduo por parte das gerações vindouras. Regressamos à máxima: “Gaze on the child who holds your hand”.

Sublinhe-se que a viagem de Etana no sentido de obter a planta é sofrida. Numa primeira tentativa, o afastamento do mundo terreno, do seu domínio de ação, amedronta-o. Em pleno voo e com a terra fora do seu alcance, o rei de Kiš sente-se deslocado, fora do seu espaço, aquele onde se assume como soberano, aquele que representa a sua essência e ao qual está umbilicalmente ligado. O medo fá-lo recuar: “Minha amiga, não quero subir até ao céu!” (tab. III, l. 42). A existência de Etana só faz sentido na sua cidade (tab. III, l. 43). O céu pertence aos deuses, não aos seres humanos. É precisamente a companheira de viagem que o encoraja. A águia que auxilia o rei de Kiš transportando-o tem um papel essencial. Ao longo da narrativa, passa por várias etapas distintas: primeiramente, destaca-se como malfeitora, transgredindo os desígnios divinos e afligindo a vida de outrem; posteriormente, vê-se na posição de sofredora, situação da qual acaba por sair regenerada, e, finalmente, termina o conto com um ato beneficente. Assim, a águia e Etana parecem ter algo em comum. Para além de o rei ajudar a ave a pôr um fim ao seu martírio, restituindo-lhe as asas quebradas, tal como a águia o ajuda a alcançar o patamar superior, os dois atravessam espaços cósmicos aos quais não pertencem por natureza. Se Etana sobe aos céus, a águia cai num poço fundo, vendo-se subitamente privada da sua capacidade de voar. O domínio ao qual ambos acabam, num esforço conjunto, por aceder, é o diametralmente oposto¹⁰⁴ àquele onde se dá o seu primeiro encontro, o “buraco onde não (entra a luz) de Šamaš”. O firmamento amplamente iluminado pelo sol, que os pássaros cruzavam diariamente, está, assim, nos antípodas do mundo subterrâneo onde a escuridão é o elemento predominante. No final da narrativa, e aqui entramos num terreno meramente especulativo dado o estado fragmentário do texto, a harmonia terá sido reposta: Etana regressa de vez a Kiš e a sua esposa dá à luz um filho; a águia retoma a sua existência batendo asas ao sabor do vento.

Esta composição mítica, cujas raízes se perderam, poderá ter influenciado outras narrativas em vários quadrantes do mundo antigo. Assim, também Alexandre, o Grande, teria, de acordo com a obra de pseudo-Calístenes¹⁰⁵, cujas versões mais antigas datam do séc. III d.C., subido aos céus¹⁰⁶ auxiliado por dois abutres.

104 Vide KOUBKOVÁ – *Fortune and misfortune*, p. 379.

105 Vide CURRIE, Bruno – *Etana in Greece*. In KELLY, Adrian e METCALF, Christopher, ed. – *Gods and mortals in early Greek and Near Eastern mythology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021, p. 133.

106 SAPORETTI – *Dieci appunti*, p. 63, relembra ainda a semelhança entre a narrativa de Alexandre e a do mítico rei persa Kaikus.

Neste caso, no entanto, o rei macedónico teria construído uma espécie de cesta com o intuito de ser transportado¹⁰⁷. A analogia mais evidente dá-se, porventura, durante o voo, quando uma ave com forma humana chama a atenção de Alexandre, tal como a águia teria feito em relação a Etana, para o aspeto da terra vista de tão longe: “Look down on the earth, Alexander!” I looked down, somewhat afraid, and behold, I saw a great snake curled up, and in the middle of the snake a tiny circle like a threshing-floor. Then my companion said to me, “Point your spear at the threshing-floor, for that is the world. The snake is the sea that surrounds the world”¹⁰⁸. Não obstante este paralelo, talvez a narrativa com mais ligações a *Etana* seja a de Ganimedes, mais antiga, datada de cerca do séc. VI a.C. Na mitologia grega, este jovem herói de Troia é raptado por uma “eagle fell, and his strong talons snatched from Ida far the royal boy, whose aged servitors reached helpless hands to heaven”¹⁰⁹, a mando de Zeus¹¹⁰. Segundo Currie, “there may be some genetic relationship between Ganymedes and Etana myths, but it is unclear, and polygenesis seems as plausible”¹¹¹, uma vez que o *topos* de um homem transportado por um pássaro seria comum e estaria amplamente difundido.

Em *Etana*, é possível que a águia tenha sido escolhida propositadamente, associando-se simbolicamente a ave, cujo nome acádico seria *erû/arû*, à ideia de “preparar/despír uma mulher tendo em vista o parto”¹¹², traduzida pelo verbo homófono *erû*¹¹³. Neste sentido, a águia afigurava-se como o veículo perfeito para a obtenção da planta do nascimento.

b) A descendência como caminho para a imortalidade

A desgraça que aflige Etana é expressa pelo próprio a Šamaš quando o mesmo lhe suplica “concede-me um filho!” (tab. II, l. 143). Como referido anteriormente, só através da descendência o comum mortal podia lograr a perpetuidade do seu nome e uma lembrança perene. Os rituais em honra dos antepassados¹¹⁴, tão

107 A versão mais antiga deste voo aparece mais tardiamente, por volta dos sécs. V-VI d.C. (KONSTANTAKOS, Ioannis M. – The flying king: the novelistic Alexander (Pseudo-Callisthenes 2.41) and the traditions of the ancient Orient. *Classica*. 33:1 (2020) 107).

108 STONEMAN, Richard – *The Greek Alexander romance*. London: Penguin Classics, 1991, p. 123.

109 Virgílio, Eneida, A. 5.244 (*Perseus Digital Library*, <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0054%3Abook%3D5%3Acard%3D244>, consultado em 02 de Julho de 2022).

110 Noutras versões, o próprio deus Zeus se transforma em águia, como em Ovídio.

111 Etana in Greece, p. 132.

112 CDA, p. 80. Ou simplesmente “to be pregnant” (CAD E, p. 325).

113 Cf. Koubková – Fortune and misfortune, p. 378 e Winitzer, Abraham – Etana in Eden: new light on the mesopotamian and biblical tales in their semitic context. *Journal of the American Oriental Society*. 133:3 (2013) 451.

114 O *kispum* era o ritual em honra dos mortos mais importante. Vide ROSA, Maria de Fátima – *A percepção da ordem e a consciência do tempo em Mari no período Paleo-Babilónico (séc. XIX- XVIII a. C.)*. Tese de Doutoramento apresentada à Universidade Nova de Lisboa, 2014, p. 123, 126-27.

comuns na antiga Mesopotâmia, constatam a importância da memória e traduzem a ideia de que a família era pensada como uma unidade complexa e dinâmica. Esta não era apenas constituída pelos membros vivos, mas igualmente por aqueles que ainda estavam por vir e pelos antepassados defuntos, recorrentemente lembrados em celebrações. Assim, o desejo expresso por Etana ao deus sol prevê, por via do filho, a sua própria perpetuidade, diríamos mesmo, *imortalidade*.

A ausência de descendentes e os transtornos que esta causava é um *topos* relativamente comum no mundo semítico. Não estranhemos, pois, ouvir da boca de Kirta, rei de Habura, servo de Ilu, protagonista do texto épico epónimo, semelhante exortação: “Para qué quiero yo plata y oro amarillo? (...) [Concédeme] que consiga procriar hijos, [dame] que pueda multiplicar [la parentela]”¹¹⁵. Para alguns autores, o motivo principal da composição ugarítica conhecida como *Epopéia de Kirta* é precisamente a continuidade dinástica¹¹⁶. Embora o poema tenha contornos muito distintos daqueles que são apresentados em *Etana*, a sua *leitmotiv* parece semelhante: a ideologia real semítica pressupunha a existência de um herdeiro (novamente, sublinhamos que os anseios de Etana se justificam sobretudo pelo facto de ser rei) e, quando tal não se verificava, só o recurso à divindade (Šamaš ou Ilu) podia facilitar a sua concepção.

Neste âmbito, a sorte de Etana contrasta com a da águia. Se o rei não tinha filhos, já a águia não só dispunha de uma ninhada própria como ainda cobiçava a da serpente. Curiosamente, como em tantas outras narrativas míticas mesopotâmicas, os animais são, nesta composição, humanizados, comportando-se como se de verdadeiros seres humanos se tratassem. Assim, o redator do texto opta deliberadamente por usar frequentemente a palavra DUMU.MEŠ, “filhos”, ao mencionar as crias nascidas da águia e da serpente¹¹⁷. Não obstante, uma diferença abissal persiste, acentuando as dicotomias entre os mundos divino, humano e animal – a língua (tab. III, l. 2). A águia e Etana não se entendem, não se compreendem, não são capazes, por si só, de ultrapassar a barreira que os impede de conjugar esforços no sentido de superarem as suas dificuldades. Šamaš, ao invés, lembrando a acção das divindades no momento antropogónico – “Wê, un dieu qui a de l’entendement (*têmu*), ... De la chair do dieu il y eut un *etemmu*”¹¹⁸ – é o único que pode conferir

115 OLMO LETE, Gregorio del – *Mitos y leyendas de Canaan según la tradición de Ugarit*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981, p. 292.

116 CAQUOT, A.; HERDNER, A.; SZNYCER, M. – *Textes ougaritiques: Tome I : mythes et légendes*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1974, p. 496.

117 Outras opções seriam *atmū* ou *lidānū*, usadas noutras ocasiões.

118 Sobre o jogo de palavras *têmu* / *ețemmu*, vide SEUX, Marie-Joseph – La création du monde et de l’homme dans la littérature suméro-akkadienne. In DEROUSSEAU, Louis, dir. – *La création dans l’Orient Ancien: Congrès de l’ACFED, Lille (1985)*, (LD 127). Paris: Les Éditions du Cerf, 1987, p. 72. Através da carne do deus sacrificado, o ser humano criado no Mito de Atra-Hasis é capaz de entender, de raciocinar.

entendimento ao rei. E ele fá-lo, curiosamente, *ina pi imqutam-ma* (tab. III, l. 7), através da sua boca, proclamando. A ordem, ao “cair” da boca de Šamaš, torna uma a linguagem, ou, por outras palavras, desconstrói a diversidade que opõe humanos a animais.

Quando Etana encontra a águia, esta sofre, vítima de um castigo. O infortúnio que se abate sobre si não é um acaso, pois decorre do facto de ter privado a serpente da sua prole. Assim, a junção dos dois principais protagonistas acentua a ideia de redenção. É impossível voltar a restituir as crias da serpente, mas, ao levar Etana aos céus em busca da planta do nascimento, a águia pode, como consolo, ajudar a gerar uma nova vida, uma nova descendência. O ciclo da águia – ordem/transgressão/castigo/desgraça/restauração – culmina, pois, da mesma forma que o de Etana – ordem¹¹⁹/desgraça/restauração.

Dentro do périplo da ave, resta ainda comentar um último pormenor. Quando esta expressa o desejo de descer e consumir as crias da serpente, o filho (mais) pequeno, *atmu šehru*, o mais sábio, *atar hasisa*, tenta dissuadi-la de semelhante ato (tab. II, l. 45). As palavras que lhe dirige nesta ocasião, embora incapazes de impedir o trágico desfecho, aludem a um outro tópico frequente na literatura mesopotâmica: o conflito de gerações¹²⁰. Vemo-lo talvez de forma mais evidente em *enûma eliš* ou no *Mito de Atra-Hasis*, espelhando um problema que se vivenciava no quotidiano mesopotâmico. Assim, o filho rebela-se contra a vontade da mãe, ele que era, numa lógica de superação que subjaz à mentalidade sumério-acádica, e que vemos por exemplo na *persona* de Marduk, o mais sábio de todos os deuses.

A águia, o rei, a importância da descendência e as similaridades do herói desta narrativa com Gilgameš, constituem características que, ao longo do tempo, se foram entrecruzando-se numa mesma trama compósita. Da Assíria do I milénio a.C. ao mundo clássico do séc. II a.C., a história, as diferentes lendas, fábulas e contos nascidos entre o Tigre e o Eufartes eram já indestrinçáveis. Desta forma, o escritor grego Eliano deu a conhecer ao mundo, na sua obra intitulada *De natura animalium*, uma visão curiosa da história da Babilónia: “And even the love for human beings is a characteristic of animals. An eagle, at any rate, raised an infant (...) When Seuechoros¹²¹ was king of the Babylonians, the Chaldaioi said that the one born from that man’s daughter would take the kingdom away from his grandfather”¹²². Quando a

119 Quando é nomeado rei.

120 HARRIS, Rivkah – The conflict of generations in Ancient Mesopotamian myths. *Comparative Studies in Society and History*, 34:4 (1992) 621-635.

121 Alguns autores pensam que por detrás deste nome está Enmerkar. GEORGE, Andrew – Gilgamesh and the literary traditions of ancient Mesopotamia. In LEICK, Gwendolyn, ed. – *The Babylonian World*. London: Routledge, 2007, p. 477. Seuechoros é possivelmente uma corruptela do nome do avô de Gilgameš segundo a *Lista Real Suméria*.

122 SMITH, Steven D. – Gilgames in Rome: Aelian NA 12.21. In KÖNIG, Alice; LANGLANDS, Rebecca; UDEN, James, ed. – *Literature and culture in the Roman Empire, 96-235*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020, p. 331.

filha deu à luz, o rei, que temia que a profecia se cumprisse, mandou atirar o bebê da acrópole. Mas “indeed the eagle, seeing most keenly the child’s descent in midair, before the infant was dashed against the ground, swooped underneath it and threw its back beneath it, and it carries it to a garden (. . .) And he is called Gilgamos”¹²³.

c) A inviolabilidade do juramento e a intervenção de Šamaš

Como refere Winitzer¹²⁴, no sistema religioso mesopotâmico, Šamaš equivale a um juiz cósmico. É desta forma que ele se comporta na narrativa em análise. É perante o deus da justiça que a águia e a serpente realizam o juramento solene. Este compromisso previa, tal como os demais efetuados na terra entre os rios, que, acaso houvesse uma transgressão, “a armadilha e a maldição de Šamaš a dominem e [capturem]!” (tab. II, l. 22). Assim, quando a águia come os filhos da serpente, Šamaš¹²⁵ entra em ação, tecendo um plano para que a sua maldição se abata sobre ela. O castigo pela violação do juramento é decisivo e corresponde a um volte-face na trama. É a dureza da decisão do deus sol – arrancar as suas asas, privá-la da capacidade de voar, condenar a ave a uma não-vida num buraco escuro que relembra o mundo tenebroso e poeirento dos mortos – que impele os intervenientes na narrativa a consciencializarem-se dos seus atos e a adotarem um comportamento destoante daquele que haviam tido até então. Antes ainda de o castigo ser efetivado, a águia suplica clemência à serpente. Mas esta questiona “Se te libertasse, como responderia eu ao eminente Šamaš? / A tua punição voltar-se-ia contra mim” (tab. II, ls. 117-118). O juramento é um ato sagrado, cuja infração não tem, nem merece, à partida, perdão. Šamaš ordena à serpente que siga as suas ordens no sentido de ferir a sua atacante. Como as linhas em destaque deixam transparecer, a serpente compreende que, assim que a instrução é proferida pela divindade, fica automaticamente implicada na aplicação pena. Não há volta atrás.

Mas Utu/Šamaš é muito mais do que simples deus da justiça. Tal como Enki/Ea, ele aparece frequentemente na literatura mitopoética como um deus que se coloca a favor da humanidade. Šamaš estende amiúde a mão a outras personagens numa atitude claramente salvífica. Afinal, o sol confere lucidez e transparência, mas tem igualmente um poder curativo e benfazejo. O sol dá vida. Assim, os mesopotâmios podiam ter a certeza de que “shining Šamaš, he will grasp your hand in time of peril”¹²⁶. A omnipresença divina implicava que a divindade estivesse disponível

123 SMITH – Gilgamos in Rome, p. 331.

124 Etana in Eden, p. 447.

125 Em contos mais tardios, porventura inspirados em *Etana*, o papel de Šamaš é transferido para Zeus. Veja-se o poema do grego Arquíloco (séc. VII a.C.) a propósito de uma águia e de uma raposa (CURRIE – Etana in Greece, p. 128).

126 *Epopéia de Gilgameš*, versão paleobabilónica. GEORGE – *The Epic of Gilgamesh*, p. 119.

para todos os que a si se dirigiam. Do mesmo modo, implicava que não negasse nada a ninguém¹²⁷. Quando a águia se encontra no buraco é, então, a Šamaš que se dirige, chorando as suas mágoas, sublinhando a sua miséria. Refere inclusivamente que, no local ermo onde se encontra reclusa, não servirá de exemplo a ninguém (tab. II, l. 126); ninguém saberá da punição de que é alvo, isto é, ninguém constatará o poder e a autoridade de Šamaš.

Uma vez que a divindade não pode reverter o castigo imposto, já que a reversão implicaria quebrar o juramento e a prescrição de “comer o tabu” (tab. II, l. 13), encontra uma outra forma de auxiliar a águia. A junção dos dois protagonistas principais dá-se, assim, por intermédio de Šamaš. Ao propiciar o encontro entre ambos, a divindade estende simultaneamente a mão ao rei, que sozinho nunca poderia alcançar a planta do nascimento, e à águia, que sozinha nunca poderia sair do buraco e restabelecer-se. Šamaš orchestra astutamente um plano salvífico para os dois protagonistas, prescrevendo-lhes um destino de bem-aventurança, porque ele é a “luz da totalidade”¹²⁸. Embora pareça comportar-se como personagem secundária, o deus sol é, na realidade, vital, apresentando-se como o ordenador supremo.

O *Mito de Etana* galgou as fronteiras do Tigre e do Eufrates. O conto, dividido em três tabuinhas, apresenta uma narrativa simples que impele à imaginação: uma águia e um rei encontram-se e juntos sobem aos céus para adquirirem uma planta com poderes extraordinários. Mas é muito mais do que isso. *Etana* é um testemunho do diálogo permanente e imprescindível entre as diferentes esferas que compunham o mundo e que diariamente se entrecruzavam no sentido de garantirem a harmonia cósmica. Só este diálogo constante era capaz de conferir plausibilidade à mundividência mesopotâmica. *Etana* é um símbolo da ciclicidade da ordem e da virtude do juramento divino. *Etana* é um contributo indelével da longínqua civilização de entre os rios para o imaginário da cultura dita ocidental.

127 Saporetti – Dieci appunti, p. 67.

128 Vide *Hino a Šamaš* em W. G. Lambert, W. G. – *Babylonian wisdom literature*. Winona Lake – Indiana: Eisenbrauns, 1996, p. 128.