

## O LIVRO BÍBLICO DAS LAMENTAÇÕES E OS LAMENTOS SUMÉRIOS: O LUTO DIANTE DE CIDADES DESTRUÍDAS NO ANTIGO ORIENTE PRÓXIMO

Davi Dagostim Minatto\*

**Resumo:** O presente artigo se configura como um estudo comparado entre os lamentos sumérios e o livro bíblico das Lamentações. Na primeira parte, será colocada a base para tal estudo, identificando as características fundamentais do gênero literário do lamento sobre a cidade. Em seguida, será enfatizado como os lamentos sumérios estavam ligados à celebração de luto diante de cidades e templos destruídos, mas com uma abertura para a reconstrução e para uma nova dinastia reinante, tomando como exemplo o Lamento por Suméria e Ur. Na terceira parte, será apresentado o livro bíblico das Lamentações, observando igualmente a sua ligação com uma celebração de luto comunitário, mas sem perspectiva de reconstrução e sem esperar um novo rei para governar.

**Palavras-chave:** Lamentos; Luto comunitário; Antigo Oriente Próximo; Bíblia.

### THE BIBLICAL BOOK OF LAMENTATIONS AND THE SUMERIAN LAMENTS: THE MOURNING FOR DESTROYED CITIES IN THE ANCIENT NEAR EAST

**Abstract:** This article is a comparative study between the Sumerian laments and the Biblical book of Lamentations. In the first part, it will be placed the basis for this study, identifying the fundamental features of the literary genre of city lament. Next, it will be highlighted how the Sumerian lamentations were linked with the celebration of mourning in front of destroyed cities and temples, but with an opening for reconstruction and for a new reigning dynasty, taking as an example the Lamentation over Sumer and Ur. In the third part, the biblical book of Lamentations will be presented, also noting its connection with a celebration of communal mourning, but with no hope of reconstruction and a new ruling king.

**Keywords:** Laments; Communal mourning; Ancient Near East; Bible.

---

\* Professor de Teologia na Universidade La Salle, em Canoas (RS). Doutorando em Memória Social e Bens Culturais na Universidade La Salle (início em 2023). Mestre em Exegese Bíblica pelo Pontifício Instituto Bíblico de Roma (2021). Bacharel em Teologia pela Pontifícia Faculdade Teológica Marianum (2013). Licenciado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2008). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0614832331419810>.

## Introdução

A celebração do luto é natural diante de uma grande dor individual ou de calamidade coletiva, como a morte de um ente querido ou de várias pessoas envolvidas em uma tragédia. Os povos antigos transformaram seu luto em produções literárias conhecidas como lamentos particulares, lamentos por um deus ou um herói, elegias, etc. No entanto, existe uma forma de luto, que originou um gênero literário particular, encontrado apenas no Antigo Oriente Próximo: o luto pela cidade destruída, do qual nasceu o “lamento comunitário” ou “lamento sobre a cidade”. Junto com a cidade destruída, estes lamentos incluem sempre o luto pelo templo arrasado. As composições sumérias e bíblicas compartilhavam esse gênero particular, cada uma com seus próprios conceitos e cosmovisões.

Na primeira parte deste artigo, lançaremos as bases para um estudo comparativo entre os lamentos sumérios e bíblicos, identificando os elementos comuns do gênero do lamento sobre a cidade. Evidentemente, nem todas as características são compartilhadas entre esses dois corpora literários, mas é importante identificar as semelhanças e as diferenças. A principal diferença que será objeto de nosso estudo é a visão do rei, sua responsabilidade pela destruição e seu futuro na cidade restaurada. Assim, na segunda parte deste trabalho, a análise se concentrará sobre um lamento sumério como exemplo de composição literária sobre a destruição de cidades sumérias, precisamente, o Lamento por Suméria e Ur. Será enfatizado como este lamento está relacionado com a reconstrução da cidade e do templo sob o governo de uma nova dinastia reinante. Quanto à Bíblia, o melhor exemplo é o livro das Lamentações, embora o gênero do lamento também seja encontrado em outros livros (Isaías, Ezequiel, Salmos, etc.). Portanto, a terceira parte deste estudo examinará o livro das

Lamentações, sua ligação com a destruição de Jerusalém, a culpa atribuída ao rei e outros líderes, e a tímida esperança de uma possível renovação do povo em Jerusalém. Na conclusão, destacaremos as semelhanças e as diferenças entre Lamento por Suméria e Ur e Lamentações quanto à celebração do luto e da esperança de uma restauração da cidade e de seu rei.

## **1 O gênero literário do “lamento sobre a cidade” na Mesopotâmia e na Bíblia**

Os cinco lamentos sobre cidades incluídos nos catálogos da Antiga Babilônia são: Lamento por Ur (LU), Lamento por Suméria e Ur (LSU), Lamento por Nippur (LN), Lamento por Uruk (LW) e Lamento por Eridu (LE). Um texto particular com algumas características dos lamentos sobre cidades, mas não incluídas neste gênero, é a Maldição de Agade (MA). Esses lamentos foram escritos na língua suméria clássica, e a data de sua origem é estimada por volta do século XXIV a.C., embora conheçamos apenas os textos da Terceira Dinastia de Ur (ca. 2110-2003 a.C.) e posteriores (HESKETT, 2011, p. 10).

Para Green (1995, p. 277-278), o lamento sobre cidade ou templo destruído é um gênero literário exclusivo da Antigo Oriente Próximo. Em outras partes do mundo, são conhecidos lamentos privados, lamentos por um deus ou herói e elegias, mas apenas a literatura do Antigo Oriente se concentra na cidade e no santuário. Isso está vinculado ao conceito de cidade como locus de poder político e religioso naquele contexto.

Nas últimas décadas, alguns estudiosos procuraram identificar as características comuns destes lamentos, como Green (1995, p. 277-278) e Ferris (1992, p. 53-61). Outros autores, como Dobbs-Allsopp (1993, p. 30-31), incluíram o livro bíblico das Lamentações (Lm) neste quadro de características que

definem o gênero literário dos lamentos sobre cidades. Os termos usados por cada autor não são idênticos, mas frequentemente expressões diversas descrevem a mesma característica. Portanto, proponho a seguir uma síntese do trabalho destes três autores quanto às características dos lamentos, reunindo em um único tópico as características semelhantes:

- 1) **Ira dos deuses:** a ira divina aparece na maioria dos lamentos mesopotâmicos como a causa da calamidade e do sofrimento da cidade. Apesar de não ser mencionada explicitamente em Lm, o tema da ira de Yahweh é bem conhecido no AT.
- 2) **Atribuição de responsabilidade ou decisão divina de agir:** os lamentos mesopotâmicos normalmente atribuem a responsabilidade pela destruição das cidades à decisão da assembleia divina. Apesar da destruição ser causada por calamidade natural ou inimigo humano, a decisão é sempre atribuída aos deuses. De modo semelhante, também Lm atribui a Yahweh a responsabilidade pela destruição de Jerusalém, porém seu ato não é arbitrário, mas sim motivado pela transgressão humana (Lm 1,5.14; 3,42; 5,16).
- 3) **Ação da divindade:** a ação divina, que leva à destruição da cidade, começa pelo abandono da cidade por parte de seus deuses (Nanna, Ningal, Enki, etc.) e se conclui com a ação devastadora dos deuses (especialmente An e Enlil), que pode incluir inundações, fome, seca, invasão inimiga, etc. Em Lm, o abandono divino é expresso através da imagem do Senhor rejeitando seu altar e seu santuário (2,7a) ou retirando sua mão direita diante do inimigo (2,3b).
- 4) **Identidade e ações do inimigo político:** embora por trás da calamidade esteja a ação dos deuses, normalmente a causa imediata é atribuída à ação de inimigos políticos que concretamente infligem o

caos à cidade. O texto de Lm se refere várias vezes aos inimigos que trouxeram desgraça sobre Jerusalém (1,5.16; 2,16; 3,46; 4,12; etc.).

- 5) **Divindade feminina que chora ou cidade personificada:** a principal deusa que chora nos lamentos mesopotâmicos é Ningal. Em Lm, evidentemente, não podemos encontrar outra divindade além de Yahweh, mas o motivo do choro é conservado na Jerusalém personificada, a Filha de Sião, que chora pela destruição da cidade e de seus habitantes (1,2.8.16). Além disso, assim como Ningal dirige sua queixa a Enlil, a Filha de Sião também se dirige a Yahweh (1,17; 2,19).
- 6) **Apresentação de uma oração, que pode ser um apelo, uma lamentação ou uma alegação de inocência:** os lamentos geralmente terminam em forma de oração, pedindo o fim da tempestade, a derrota do inimigo, a volta da abundância e da prosperidade, e o retorno das divindades. Às vezes esta oração aparece em forma de lamentação (“Oh, meu filho!”, “Ai, minha cidade!”) ou de alegação de inocência diante das injustiças do inimigo. Enfim, é comum o apelo para que os deuses sejam pacificados, ou para que eles encerrem a calamidade e restaurem a cidade. O livro de Lm contém várias expressões de choro, tristeza e luto (1,4; 2,5,10; 3,48-51) e se conclui com uma oração pela restauração (5,19-22).
- 7) **Restauração e retorno dos deuses:** vários estudiosos sugerem que o propósito dos lamentos sumérios está relacionado com cerimônias de restauração de templos e cidades. Às vezes, há uma descrição do retorno dos deuses (LSU e LN), às vezes apenas uma oração pelo seu retorno (LU, LE). O tema da restauração em Lm está implícito apenas em algumas declarações como “terminou tua falta, filha de Sião” (Lm 4,22), e orações como “faze-nos voltar a ti Yahweh, e voltaremos.

Renova nossos dias como outrora” (5,21). O retorno de Deus está ausente em Lm e também em MA.

Na conclusão de seu estudo sobre as características do gênero literário do lamento sobre cidade, Dobbs-Allsopp (1993, p. 95-96) propõe que Lm possa ser categorizada genericamente como um lamento sobre cidade, isto é, como um texto ligado a este gênero literário, não como um paralelo perfeito dos lamentos da Mesopotâmia. Evidentemente, Lm não pode reproduzir mecanicamente o gênero mesopotâmico, mas incorpora suas características à tradição e às imagens israelitas, adaptando-as ao contexto religioso bíblico. Para completar, Peter (2011, p. 39-48) observa que essas características podem ser parcialmente encontradas em toda a Bíblia Hebraica: nos oráculos contra as nações (Jr 4-6; 8-10); nos Salmos (Sl 44; 60; 74; 79; 80; 83 e 89); na literatura profética (Mq 2,1-11; Jr 25,30-38; Ez 8-11). Esses textos não são lamentos sobre cidade em sentido estrito, mas mostram que toda a literatura israelita é capaz de expressar diferentes situações usando o gênero do lamento.

Além das características dos lamentos sobre as cidades, Heskett (2011, p. 11-12) enfatiza outro elemento comum: todos os cinco lamentos sumérios parecem estar legitimando uma nova dinastia, embora o governante nem sempre seja mencionado. Por exemplo, LSU fornece uma apologia para a nova linhagem real, isto é, a dinastia de Isin (ca. 1953-1717 a.C.); LN descreve a nova hegemonia ao nomear Išbi-Erra (o fundador da dinastia de Isin) como a escolha divina. O principal motivo da destruição de uma cidade, de acordo com esses lamentos, não é a culpa de seus habitantes e líderes, mas a chegada do tempo de mudar a dinastia governante. A função litúrgica dos lamentos sumérios parece estar ligada ao início do governo de uma nova dinastia, ou seja: a maioria dos estudiosos pensam que eles foram recitados em cerimônias envolvendo a

restauração da cidade. Evidentemente, a restauração da cidade era a melhor ocasião para apresentar e legitimar o novo governante<sup>1</sup>.

McDaniel (1968, p. 199-209) discorda de todos os estudiosos que enxergam influência dos lamentos sumérios sobre o livro bíblico das Lamentações. Seu primeiro argumento é que certos paralelos entre os textos sumérios e hebraicos são inevitáveis porque a experiência da maioria das cidades no Antigo Oriente Próximo é semelhante: cerco, derrota e ocasionalmente restauração. A semelhança na descrição não é evidência de influência, mas depende da semelhança de experiência. A segunda e mais longa parte de sua argumentação consiste em pegar quatorze motivos comuns dos lamentos bíblicos e sumérios e explicar as semelhanças por várias razões que estão além da dependência literária. Por exemplo: a ira divina na interpretação de eventos nacionais trágicos reflete uma tradição religiosa mais antiga e mais comum, não uma dependência literária da poesia hebraica em relação aos lamentos sumérios. O terceiro argumento é a impossibilidade de verificar se os poetas hebreus do século VI a.C. tivessem conhecimento deste gênero literário sumério que se desenvolveu no início do IIº milênio. A única vaga possibilidade é supor, com Kramer, que a influência suméria alcançou os poetas hebreus por meio da literatura cananeia, hurrita e hitita, talvez na forma oral. Diante dessa falta de evidências, McDaniel conclui que é melhor abandonar qualquer alegação de dependência literária ou influência dos lamentos sumérios sobre Lm.

---

<sup>1</sup> Heskett (2011, p. 13, 21-22) reconhece que o *sitz im leben* por trás dos lamentos sobre cidades não é verificável. Por outro lado, os *balags* e *eršemmas*, dois gêneros posteriores ligados aos lamentos, têm um fundo litúrgico claro: eles eram recitados por sacerdotes em dialeto *Esmal*, quando este dialeto não era mais falado; eles foram incorporados a vários rituais para cidades e templos, e não apenas para a ocasião da restauração. Ambos *balags* e *eršemmas* são um desenvolvimento dos lamentos sobre cidades e podem nos revelar algo sobre o ambiente deste último.

Para responder às contestações de McDaniel, podemos destacar antes de tudo que Dobbs-Allsopp, Peter e Heskett não falam de influência direta ou dependência, mas apenas de uma relação genérica. Um segundo argumento provém de Heskett (2011, p. 24-28), em seu conceito de gênero evolucionário. O gênero do lamento sobre cidades não é imutável, mas evolui preservando algumas características importantes. Além disso, esse gênero aparece na Bíblia especialmente em textos relacionados com o exílio assírio-babilônico (Sl 137; Is 47; Lm; etc.). A conexão não é uma influência direta, mas intermediária. O principal intermediário deveria ser a literatura acadiana nos períodos assírio e babilônico (900-539 a.C.), quando os lamentos sobre cidades eram escritos e copiados na língua acadiana (por exemplo, o lamento neobabilônico de *Tamuz*). De fato, os israelitas e aqueles que compuseram e editaram o livro de Lm viviam no mesmo meio intelectual daqueles que copiaram e recitaram os lamentos acadianos, os quais são herdeiros dos sumérios. Os autores bíblicos não se apropriaram cegamente de tradições mais antigas. Eles certamente as adaptaram às suas necessidades e as modularam de acordo com seu ponto de vista religioso e teológico.

Enfim, não podemos rastrear a rota exata da provável influência indireta dos lamentos sumérios sobre Lm, mas também não podemos negar toda influência ou relação entre estas produções literárias. Os pontos de contato são numerosos e não podem ser explicados como mera coincidência. Além disso, hoje sabemos que os contatos entre os diferentes povos do Antigo Oriente Próximo foram constantes. O intercâmbio cultural foi muito além do gênero do lamento sobre a cidade, e a Bíblia Hebraica provavelmente tem inúmeras influências em todas as partes. Portanto, é difícil supor que apenas o livro das Lamentações, que compartilha vários elementos com os lamentos sobre cidades sumérias, não tenha sido afetado pela cultura dos povos vizinhos. Por outro

lado, se aceitarmos algum nível de contato entre esses dois grupos literários, podemos lê-los em paralelo para que se iluminem um ao outro, como faremos a seguir.

## **2 Da cidade destruída à sua reconstrução sob uma nova dinastia reinante: o caso do LSU**

Todos os lamentos sobre cidades mencionados acima têm algo a ver com a mudança e legitimação de uma nova dinastia governante, além da celebração diante da reconstrução da cidade e do templo. Entre estes, talvez o melhor exemplo seja LSU, provavelmente relacionado ao contexto mais amplo da historiografia e legitimação da dinastia Isin. Michalowski (2014, p. 5-8), na introdução de sua edição crítica do LSU, enfatiza que os estudos recentes indicam que o LSU foi o texto primário que serviu como modelo para os lamentos posteriores: o LU pode ter sido o primeiro desenvolvimento, seguido pelo LE e o LW; e o LN conclui a série. Por sua vez, o LSU parece depender da MA, escrita no período da Terceira Dinastia de Ur ou antes.

Quando Išbi-Erra fundou uma nova dinastia (ca. 2019 a.C.), ou seja, a Primeira Dinastia de Isin, era crucial demonstrar a continuidade com o estado que acabara de entrar em colapso, governado pela Terceira Dinastia de Ur. Na verdade, ele era um oficial da administração de Ibbi-Sin e não fazia parte da família real, nem era considerado nativo da Mesopotâmia. Seus escribas tiveram que criar uma narrativa que legitimasse sua usurpação do trono, uma ficção mostrando que Išbi-Erra e seus seguidores eram os verdadeiros soberanos da Suméria e de Acad. Para torná-lo mais convincente, eles imitaram o estilo de propaganda da Terceira dinastia de UR ao compor textos literários que enfatizavam as conexões com os sucessores de Ur-Namma. Os Hinos A e B de

Išbi-Erra são um bom exemplo. Nestes dois hinos reais, Išbi-Erra é retratado como um defensor da pátria contra inimigos externos, um vingador pela queda de Ur-Namma e um guardião da tradição e do legado da sua dinastia (MICHALOWSKI, 2014, p. 7).

A pergunta que guiará nossa leitura do LSU é esta: há alguma evidência no texto sugerindo que o LSU poderia ter sido usado por Išbi-Erra em alguma celebração durante a reconstrução da cidade e de seus templos, com objetivo de legitimar seu reinado? Para buscar uma resposta, estudaremos o texto reconstruído e traduzido por Michalowski, sem entrar na complexa questão dos diferentes manuscritos recuperados que estão na base do texto, pois não é o objetivo deste estudo. O LSU está estruturado em cinco partes, chamadas *kirugu*. Cada *kirugu* introduz novos tópicos e retoma temas incompletos nas partes anteriores. A descrição da devastação e das atitudes dos deuses perpassa praticamente todo o lamento.

O primeiro *kirugu* começa descrevendo a destruição da Suméria e de Ur, incluindo cidades, templos, currais, campos, etc. A destruição acontece por meio de tempestades e pela invasão dos Gútios<sup>2</sup>, que são retratados “como o dilúvio de Enlil” (LSU 1,76). Tudo acontece segundo os decretos divinos de An e Enlil após a decisão da assembleia divina. A queda da realeza (*kingship*) é descrita como o principal motivo da devastação: “para mudar a localização da realeza” (1,17); “para remover a realeza da terra” (1,19); “naqueles dias, a realeza da terra estava contaminada” (1,99)<sup>3</sup>. A indicação “naqueles dias” provavelmente se refere

---

<sup>2</sup> Esta não é uma descrição histórica precisa. A derrota de Ur e de seu rei Ibbi-Sin foi provocada pelos elamitas, e não pelos gútios. Provavelmente os gútios foram lembrados neste ponto do poema porque eles tinham sido o principal inimigo da Suméria no passado recente, até que Utu-hegal e Ur-Namma os derrotaram (VAN DE MIEROOP, 2016, p. 79).

<sup>3</sup> “To change the location of kingship” (LSU 1,17); “to take away kingship from the land” (1,19); “in those days the kingship of the land was defiled” (1,99).

aos dias de Ibbi-Sin, mencionados duas vezes pelo nome (1,35; 105). Assim, o LSU apresenta como primeira razão para a devastação da terra a contaminação da realeza pelo último rei de Ur, Ibbi-Sin. Esta seria uma explicação para a remoção da Terceira Dinastia de Ur e o surgimento da Primeira Dinastia de Isin.

O segundo *kirugu* continua a ilustrar a destruição de várias cidades e templos, com as respectivas divindades (Zababa, Numušda, Šara, Enki, etc.) abandonando seu lugar para tomar um caminho desconhecido para longe de sua residência (LSU 2,116; 124; 156; 246). O poema é dominado pela figura de divindades femininas que choram diante da destruição das cidades e templos (2,118ss). O dilúvio de Enlil é mencionado novamente, em concomitância com o ataque dos elamitas (2,161; 166). Essa descrição tem um fundo histórico real: de fato, os elamitas derrotaram Ur quando Ibbi-Sin era seu rei; depois, Išbi-Era libertou a cidade e reivindicou ser o “rei de Ur” (VAN DE MIEROOP, 2016, p. 95).

O terceiro *kirugu* continua a pintar um quadro de destruição e desolação, mas agora o foco é colocado sobre a cidade de Ur, especialmente o seu templo, seu palácio e dependências principais (estação real, armazém, porto, etc.). Como resultado, não há comida ou bebida para o povo e para o rei (LSU 3,293-318). Novamente, toda desventura é trazida por Enlil. O problema é que sem ritos e festivais, e até mesmo no meio de uma escassez de alimentos, se tornava impossível apresentar oferendas a Enlil em Nippur (3,324-326). Ao lembrar que as oferendas não podiam ser apresentadas, o poeta adverte os deuses que a catástrofe não pode durar muito, pois eles dependem das oferendas dos humanos para se alimentarem<sup>4</sup>. Trata-se de uma interessante forma de

---

<sup>4</sup> O mito de Atrahasis e o dilúvio narra uma situação semelhante. Nesta história, as intensas atividades dos homens perturbam o sono de Enlil. Depois de várias tentativas de resolver a questão mandando pragas, Enlil apela para o dilúvio, mas Atrahasis consegue salvar a si mesmo, sua família e muitos animais por meio de um barco construído por ele. Quando o dilúvio passou, os deuses ficaram com fome, porque não havia ninguém para lhes oferecer sacrifícios. Porém

convencer Enlil a cessar a devastação porque ele não pode permanecer irado indefinidamente. Deste modo, prepara-se a chegada de Išbi-Erra como restaurador da ordem. O poema fornece, assim, uma explicação teológica para a cessação da ira de Enlil, que corresponde à situação política da mudança de dinastia.

De qualquer forma, este terceiro *kirugu* descreve apenas o cenário de total desolação e silêncio, mas a resolução parece muito distante. Neste ponto, o deus Su'en dirige sua súplica a Enlil, seu pai, perguntando por que ele deixou Ur e descrevendo a desolação, a falta de oferendas, o exílio dos sacerdotes, a cidade vazia, etc. E conclui convidando Enlil para que retorne à cidade de Ur e restaure os decretos divinos da Suméria (LSU 3,340-356). Não surpreende que a oração de Su'en seja o ponto decisivo do poema, pois ele é o patrono de Ur. As deusas foram retratadas anteriormente como mães chorando por seus filhos, mas Su'en deve agir de acordo com seu papel de patrono da cidade, preparando o caminho para uma resolução.

O quarto *kirugu* começa com a resposta de Enlil a seu filho Su'em, explicando o motivo da destruição, ou seja, a decisão à assembleia divina: "O julgamento da assembleia não pode ser revertido, a palavra de An e de Enlil não pode ser abolida" (LSU 4,365-366)<sup>5</sup>. E ele justifica porque a realeza precisa mudar: "De fato, foi dado a Ur a realeza, mas não lhe foi concedido um reino eterno" (4,366); "Quem já viu um reino cuja realeza teria primazia para sempre?"

---

Atrahasis estava vivo e forneceu alimento, então os deuses se reuniram todos em torno da sua oferenda (DALLEY, 1989, p. 9-35).

<sup>5</sup> "The judgment of the assembly cannot be turned back, the word of An and Enlil knows no overturning" (LSU 4,365-366)

O reino da sua realeza foi longo, de fato, mas teve que se exaurir” (4,368-369)<sup>6</sup>. Aqui está outra razão para o fim do reinado de Ibbi-Sin. A explicação anterior apresentava uma qualidade moral (a realeza foi contaminada), enquanto a presente explicação é mais neutra. Agora, Enlil simplesmente insiste que o reinado de nenhum rei é eterno. Cada rei tem um tempo limitado para governar, e alguns podem ser longos, mas não são para sempre. Isso justifica as mudanças na realeza, sugerindo que são inevitáveis.

Na sequência, Enlil convida Nanna a deixar sua cidade, e ele obedece, tomando um caminho desconhecido. Também a deusa Ningal deixa seu templo (LSU 4,370-376). Nesse ponto, o poema retoma a descrição da desolação de Ur, a opressão do seu povo, a solidão do seu rei, a falta de cerimônias no templo, a morte dentro da cidade por causa da fome, e fora por causa das armas elamitas (4,379-405). Um outro diálogo entre Su'en e Enlil conclui o quarto *kirugu*. Su'en protesta dizendo que o destino decretado por Enlil não pode ser explicado, mas desta vez Enlil fornece uma resposta favorável: “Minha Ur, a cidade cujo destino foi pronunciado por An, seja para ti restaurada” (4,469), e “por ordem de An e Enlil, abundância seja concedida” (4,474)<sup>7</sup>. No final, Nanna se encontra novamente na sua cidade de Ur e entra no seu templo, enquanto Ningal retorna para seus aposentos sagrados (4,575-477). Não é surpreendente que Enlil tenha mudado de ideia, porque neste ponto o decreto de An e Enlil já foi cumprido: a realeza exaurida desapareceu e agora um novo reino pode surgir.

O último e mais breve *kirugu* começa lembrando os lamentos e o luto na cidade devastada (LSU 5,479-481) e continua até o fim com uma oração pela

---

<sup>6</sup> “Ur was indeed given kingship, but it was not given an eternal reign” (LSU 4,366); “Who has ever seen a reign of kingship that would take precedence for ever? The reign of its kingship had been long indeed but had to exhaust itself” (4,368-369).

<sup>7</sup> “My Ur, the city whose fate was pronounced by An, be restored for you” (LSU 4,469), and “by order of An and Enlil abundance shall be bestowed” (4,474).

restauração (5,483-518), abrindo uma janela de esperança. É digno de nota que a restauração já tinha sido anunciada, mas o quinto *kirugu* começa novamente com lamentos pela cidade arrasada. Na verdade, a restauração é um processo e não acontece imediatamente. Išbi-Erra surge como um salvador, aquele que pode reconstruir o reino da Suméria e de Ur, um processo já iniciado, mas não concluído. Para completar esta reconstrução, os deuses devem ser favoráveis e o povo deve aceitar seu salvador. Essa ideia permeia todas as súplicas presentes neste poema.

A primeira parte da oração é dirigida à tempestade, para que volte para casa e interrompa sua destruição (LSU 5,483-492). O resto da súplica é dirigida aos deuses An, Enlil, Enki e Ninmah repetindo o refrão “que o deus ... não mude isso” uma vez em cada linha (5,495-513), em referência aos “decretos do céu, o plano de tratar as pessoas com justiça” (5,493)<sup>8</sup>, que não deve ser mudado. Esses planos são descritos em seguida: o Tigre e o Eufrates novamente carregando água, os campos recebendo chuva e produzindo grãos, e a abundância de todos os bens (5,499-506). O poema pede também vida longa no palácio, o repovoamento de todo o terreno e a reconstrução das cidades (5,507-513). As últimas palavras da canção são dirigidas a Nanna, pedindo que ele retorne ao seu lugar e permita que o povo se renove e se multiplique (5,514-518). Assim, o LSU conclui com a esperança de reconstruir as cidades, o retorno dos deuses, o aumento da população e o retorno da abundância e da prosperidade.

Em um outro estudo, tratando da Lista dos Reis Sumérios, Michalowski (1983, p. 240-243) aponta uma semelhante ideologia na Lista de Reis e no LSU. Visto que Išbi-Erra não podia reivindicar uma origem amorita, como os primeiros reis de Ur (ideologia amorita), ele encontrou outra maneira de reivindicar a

---

<sup>8</sup> “The decrees of the heaven, the plan to treat the people with justice” (LSU 5,493).

hegemonia sobre todos os territórios anteriormente governados pela Terceira Dinastia de Ur: a ficção de que cada cidade na Mesopotâmia tem a sua vez de governar, mas ninguém tem a realeza para sempre. Por isso a Lista dos Reis mostra várias mudanças de dinastia, até chegar aos reis de Isin, correspondente ao período de redação. Segundo Hruša (2015, p. 51-61), de fato, a realeza, na tradição suméria, tem origem divina. A expressão “desceu do céu” na Lista dos Reis Sumérios é um bom exemplo dessa crença. No entanto, há um aspecto delicado nessa realeza dada pelos deuses: ela é única. Existe uma única realeza que, com o passar do tempo, se move de um lugar para outro, e de uma dinastia para a próxima. Essa ideologia é especialmente visível na Lista dos Reis Sumérios, que coloca todas as dinastias em uma sequência linear de tempo, mesmo que às vezes elas sejam contemporâneas. Nesse sentido, o LSU apresenta o momento de passar a realeza divina única da Terceira Dinastia de Ur para um novo governante, Išbi-Erra, o fundador da Dinastia de Isin.

Alguns estudiosos conjecturam um cenário de culto por trás dos lamentos sumérios. Neste sentido, Green (1995, p. 310-312) sugere que os lamentos sobre cidades deveriam ser recitados como parte da cerimônia de restauração da cidade. O evento possivelmente celebrava a restauração da cidade e do santuário e o retorno dos deuses aos seus templos, talvez no início da reconstrução ou mais provavelmente na conclusão. O tema do deus abandonando e retornando ao seu santuário, presente em todos os lamentos, se encaixa perfeitamente com a prática comum de remover as estátuas dos deuses de seus templos sob ameaça de guerra, e de recoloca-las no momento da restauração. Além disso, as orações presentes em todos os lamentos, particularmente na parte final, são a confirmação interna de que tais lamentos poderiam ter sido pensados como parte de uma cerimônia de restauração da cidade e do templo, com orações dirigidas aos deuses que deveriam retornar

para seus respectivos santuários. A presença do rei nos lamentos não é casual, visto que eles eram os primeiros responsáveis pelas cerimônias nos templos.

A hipótese de Green corrobora a suposição de Michalowski de que o LSU deveria ter alguma ligação com fundação da dinastia Isin: quando Išbi-Erra conquistou Ur, libertando-a do domínio elamita, ele adotou o título de “Rei de Ur”, embora o seu governo se estendesse por grande parte de Babilônia (VAN DE MIEROOP, 2016, p. 95). Para reivindicar essa continuidade com a Terceira Dinastia de Ur, ele precisava se apresentar como um governante legítimo aprovado pelos deuses de Ur. O LSU conclui precisamente com o retorno de Nanna, o patrono de Ur, ao seu templo, o repovoamento da cidade e a vida longa para o rei no seu palácio. Essas imagens positivas, representadas em um cântico possivelmente usado em uma cerimônia de restauração, podem ter ajudado a reforçar a ideologia de que Išbi-Erra era o novo e legítimo rei de Ur. Neste caso, o LSU está relacionado à mudança na realeza e à nova ordem social.

Não temos certeza se o LSU foi composto durante o tempo da dinastia Isin, nem sabemos qual era seu propósito inicial, mas identificamos no texto algumas evidências de que o LSU poderia ter sido usado em uma cerimônia na cidade e no templo reconstruídos, como parte da propaganda do novo governante, Išbi-Erra. Evidentemente, esse uso não é uma prerrogativa exclusiva do LSU: se os vários lamentos sumérios têm muitas características comuns, como vimos na primeira parte deste ensaio, eles provavelmente também compartilham esse uso litúrgico e este propósito de legitimar uma dinastia governante. O LSU é um bom exemplo de uma situação que deveria ser normal no Antigo Oriente Próximo, ou seja: os lamentos e a literatura em geral eram frequentemente usados em cerimônias e serviam também como propaganda real.

### 3 Da cidade destruída à tímida esperança de uma possível renovação: o livro bíblico das Lamentações

O primeiro passo para se aproximar do livro bíblico das Lamentações e entender sua visão do rei e de outros líderes do povo é determinar sua origem, ou seja: o local e a data de composição, o autor e o *sitz im leben*. Como de costume, não há acordo entre os estudiosos sobre essas questões. Quanto à data, a opinião mais difundida é que Lm foi composto algum tempo depois da conquista de Jerusalém pelos babilônios (587/586 a.C.), não muito depois desse evento, porque a imagem da destruição é descrita com uma linguagem vívida (BERLIN, 2002, p. 234). Em todo caso, deve ter sido escrito antes do ano 520 a.C., ou seja, antes dos livros proféticos pós-exílicos, visto que Lm não compartilha as características linguísticas desse grupo de composições (DOBBS-ALLSOPP, 1998, p. 1-36). A segunda questão é um pouco mais fácil de determinar: o lugar é normalmente considerado Jerusalém, porque o poema não manifesta nenhum interesse pela condição dos exilados na Babilônia ou no Egito (DOBBS-ALLSOPP, 2012, p. 19). Quanto ao autor do livro, a tradição que remonta à Septuaginta atribuiu ao profeta Jeremias a autoria de Lm. Hoje, a posição dominante entre os estudiosos é que vários redatores estão por trás dos poemas de Lm, talvez os cantores do templo que permaneceram em Jerusalém, ligados à teologia de Sião que é muito presente no texto (RENKEMA, 1998, p. 52).

Com relação ao *sitz im leben*, alguns estudiosos conjeturam uma cerimônia pública de luto que teria sido celebrada em Jerusalém, no lugar do templo destruído. Essa comemoração da destruição do primeiro templo poderia ter começado pouco depois de 586 a.C. Algumas passagens de outros livros bíblicos parecem atestar essa celebração. Em Jr 41,5 oitenta homens chegaram de Siquém, Siló e Samaria trazendo ofertas para apresentar no templo. A captura

de Jerusalém já tinha sido descrita em Jr 39, então esses peregrinos provavelmente estavam levando as ofertas para o lugar sagrado do templo em ruínas. Em Zc 7,3-5 (datado no ano 518 a.C.) fala-se de luto e jejum no quinto mês durante os setenta anos anteriores, e 2Rs 25,8 e Jr 52,12-14 afirmam que a destruição de Jerusalém aconteceu no quinto mês. Parece provável que os remanescentes em Jerusalém desenvolveram alguma forma rudimentar de comemoração logo após 586 a.C. (SALTERS, 2010, p. 11). Possivelmente as canções contidas em Lm, ou parte delas, existiram primeiro na forma oral, pronunciadas e transmitidas pelos sobreviventes da catástrofe, porém, uma vez escritas, foram empregadas em memoriais celebrados na data da queda de Jerusalém (WESTERMANN, 1994, p. 62-63).

Este uso litúrgico de Lm é diferente do uso litúrgico do LSU, discutido anteriormente. O LSU estava ligado à restauração da cidade e dos templos, ao retorno dos deuses e à ascensão de uma nova dinastia governante. Em contraste, Lm não tem nenhuma ligação com membros das classes dominantes que voltaram do exílio, nem contém qualquer menção ao retorno de Yahweh ou à reconstrução da cidade e do templo. Ao contrário dos lamentos sumérios, o livro bíblico de Lm não foi usado em um ritual imediatamente antes da reconstrução do templo, mas apenas em uma cerimônia de luto junto às ruínas da cidade e do templo durante o período do exílio (DOBBS-ALLSOPP, 2012, p. 25-26).

O livro de Lm é composto por cinco capítulos, em forma de poemas alfabéticos, ou seja, cada capítulo possui 22 estrofes introduzidas em ordem por uma letra do alfabeto hebraico. O quinto capítulo é a única exceção a esse padrão e não respeita a ordem alfabética, mas contém as mesmas 22 estrofes. Giffone (2012, p. 544-545) considera Lm 5 um pseudo-alfabético, porque não atinge a forma alfabética perfeita, porém não abandona completamente esse

padrão. Do ponto de vista retórico, o uso da forma alfabética em quase todo o livro dá uma ideia de plenitude. No entanto, o fracasso em atingir essa plenitude no capítulo final revela que não é possível impor uma ordem artificial à situação desesperadora narrada no livro. O gênero predominante nestes poemas é o lamento sobre cidade, como já vimos na primeira parte deste artigo. No entanto, os capítulos 1, 2 e 4 apresentam algumas características dos cânticos fúnebres, enquanto o capítulo 3 é principalmente um lamento individual (HILLERS, 1992, p. 32).

Nossa leitura de Lm será guiada por estas questões: o que Lm afirma sobre o rei e outros líderes (profeta, sacerdote, anciãos) do povo? Qual foi a responsabilidade deles na queda de Jerusalém? A cerimônia de luto coletivo por trás de Lm incluía a esperança de restauração da cidade, do templo, do sacerdócio e de uma dinastia reinante? Para responder a essas perguntas, apresentaremos uma visão geral dos cinco poemas do livro, com foco nas passagens que tratam dos líderes do povo, especialmente nos capítulos 2 e 4. Também o capítulo 1 menciona tais líderes, enquanto os capítulos 3 e 5 os ignoram quase completamente.

No primeiro capítulo, duas vozes se alternam: o narrador descreve em terceira pessoa a dor de Jerusalém personificada como viúva (v. 1-11); e a Filha de Sião lamenta sua desgraça diante de Yahweh (v. 12-22). O poema começa lembrando a glória passada da cidade em contraste com sua desolação atual (v. 1-3). A cidade personificada é retratada como as deusas que choram no LSU: “Passa a noite chorando, pelas faces correm-lhe lágrimas” (Lm 1,2a)<sup>9</sup>. O autor apresenta a ação devastadora dos inimigos, mas destaca que eles agiram como

---

<sup>9</sup> As citações bíblicas serão tomadas normalmente da Bíblia de Jerusalém (2015). Quando necessário, apresentaremos uma tradução alternativa, confrontando com o texto da *Biblia Hebraica Stuttgartensia*.

instrumentos de Yahweh (v. 5) por conta dos pecados de Sião (v. 8-9). Alguns líderes do povo são mencionados apenas brevemente nesta primeira parte de Lm 1: “gemem seus sacerdotes (*kōhēn*)” (v. 4) e “seus príncipes (*śar*), como cervos que não acham pasto” (v. 6). Desta forma, sacerdotes e príncipes partilham a mesma situação desolada dos demais (v. 11), portanto, não há ninguém para liderar o povo no momento. Na segunda parte (v. 12-22), a Jerusalém personificada toma a palavra, respondendo às afirmações do narrador, confirmando sua dor. Ela descreve a morte de seus filhos por fome dentro da cidade e pela espada fora dela (v. 19-20): as mesmas modalidades de morte descritas no LSU 4,399-401. Assim como o narrador, ela também descreve a desolação dos sacerdotes e dos anciãos: “meus sacerdotes (*kōhēn*) e anciãos (*zāqēn*) morrem na cidade” (v. 19). Os sacerdotes e os anciãos provavelmente estão juntos porque desempenham certa liderança na sociedade israelítica antigo-testamentaria.

O segundo capítulo tem três vozes: o narrador descreve em terceira pessoa o ataque de Yahweh contra sua cidade e santuário (v. 1-10); o poeta fala em primeira pessoa diretamente com a Filha de Sião (v. 11-19); e a Filha de Sião apela a Yahweh na conclusão (v. 20-22). Na primeira parte, o Senhor é descrito como um guerreiro que luta contra Jerusalém, como Enlil contra a Suméria e Ur no LSU. Semelhante ao LSU 2,324-326, o poema enfatiza a interrupção do culto: “Como um jardim, forçou sua habitação, abateu seu lugar de reunião, lahweh, em Sião, fez esquecer festas e sábados [...] O Senhor rejeitou seu altar, execrou seu santuário” (v. 6a-7a). Na segunda parte (v. 11-19), o poeta expressa seu sentimento usando a primeira pessoa e continua descrevendo a dor da Filha de Sião. Como no LSU 2,21 e 57, onde o decreto de An e Enlil determinou a destruição, em Lm 2,17 o decreto de Yahweh realiza a devastação de Jerusalém.

No final, o poeta convida a Filha de Sião a clamar ao Senhor (v. 18-19), e ela o escuta e faz sua oração (v. 20-22).

Enquanto o Lm 1 menciona os líderes do povo em sua dor, Lm 2 vai além e fala sobre a impossibilidade de mediação. O rei e o sacerdote são apresentados juntos: “[O Senhor] indignado, irado, rejeitou rei (*mélek*) e sacerdote (*kōhēn*)” (v. 6c). As duas primeiras linhas deste versículo falam sobre a cessação do culto. Agora, *mélek* e *kōhēn* são mencionados juntos como funcionários oficiais do culto. A consequência da rejeição de reis e sacerdotes por Yahweh é a impossibilidade de qualquer liturgia que pudesse reconciliar o povo com Deus. Além disso, o rei é apresentado junto com os príncipes, ambos incapazes de guiar o povo: “seu rei e seus príncipes (*śar*) estão entre os pagãos: não há Lei!” (v. 9b). A junção de *mélek* e *śar* é natural porque eles são os governantes do povo. Agora, rei e príncipes estão *baggōyim*, literalmente “entre as nações” (na tradução acima, “entre os pagãos”), ou seja, eles estão no exílio, por isso não há mais Lei<sup>10</sup> para guiar o povo.

Na sequência, o poema acrescenta uma categoria ausente no LSU: *nābî* “profeta”. Os profetas não podem mais comunicar as palavras do Senhor: “E seus profetas já não recebem visão de Yahweh” (v. 9c). O verbo *māṣā*’ (encontrar, procurar, obter) implica que os profetas tentaram, em vão, receber mensagens de Yahweh. Este versículo não indica nenhuma culpa por parte dos profetas: eles estão genuinamente tentando se comunicar com Yahweh, mas sem sucesso. Como consequência dessa falta absoluta de liderança, todo o povo se sente perdido, desde os velhos até as jovens. Os anciãos (*zāqēn*) são os únicos que

---

<sup>10</sup> A declaração *’ên tôrah* (“não há Lei” ou “não há instrução”) pode indicar simplesmente que neste momento não há “instrução” para o povo, porque seus líderes estão no exílio (SALTERS, 2010, p. 141-142); mas também pode ser uma crítica a tais líderes, porque os reis de Israel deveriam ter seguido a Lei (Torá) para se distinguir dos governantes de outras nações (Dt 17,18-20), mas não o fizeram, provocando a destruição do templo.

sobraram na cidade e que ainda podem oferecer alguma liderança, diferente do rei e dos príncipes que foram levados para o exílio, e em contraste com os sacerdotes e profetas, que não podem oferecer qualquer orientação. No entanto, eles estão em silêncio, realizando apenas ritos de luto: “estão sentados por terra, silenciosos os anciãos da filha de Sião, lançam pó sobre sua cabeça, revestidos de sacos” (v. 10ab). Junto com eles, as jovens (*bətûlāh*) também realizam semelhantes gestos de luto: “humilham até à terra sua cabeça as virgens de Jerusalém” (v. 10c). Depois que o templo foi destruído e seus funcionários foram embora, apenas o povo humilde remanescente ainda podia oferecer orações silenciosas a Deus, incluindo as jovens que normalmente eram excluídas da liturgia do templo (RENKEMA, 1998, p. 263-267).

A acusação contra os profetas continua no discurso do poeta: “Teus profetas viram para ti vazio e aparência; não revelaram tua falta para mudar tua sorte, serviram-te oráculos de vazio e sedução” (v. 14). Se o autor está dizendo que eles tiveram visões falsas ou vazias, isso significa que eles poderiam ter recebido visões genuínas de Yahweh, evitando o desastre. Esta acusação não inclui todos os profetas, mas os falsos profetas (Jr 27,9.16; 29,8; 37,19) que dizem “paz, paz!” quando não há paz (Jr 6,14; 8,11). Os profetas oficiais anteriores a 586 a.C. tinham que afirmar a inviolabilidade de Jerusalém, e aqueles que falaram contra a cidade foram considerados traidores (por exemplo, Jeremias). O poeta está condenando esses falsos profetas oficiais. A situação dos profetas no v. 9 é diferente: eles são os profetas pós queda de Jerusalém, tentando sem sucesso receber visões do Senhor. Porém, o v. 11 se refere ao ministério profético anterior ao ano 586 a.C. (SALTERS, 2010, p. 154-155).

Na conclusão, a Filha de Sião dirige seu lamento ao Senhor (v. 20-22). À parte as duas orações curtas em Lm 1,9c e 1,11c, é a primeira vez que a Filha de Sião dirige suas palavras diretamente ao Senhor (antes havia falado aos

passantes). Ela pede a Deus que considere o seu sofrimento. A questão dirigida a Deus permanece em aberto, sem resposta e muito intrigante: as mulheres devem comer seus filhos?<sup>11</sup> O sacerdote e o profeta devem ser mortos no santuário? (v. 20). Duas imagens que causam horror. Os sacerdotes e profetas fazem parte do pessoal do culto e são servos de Yahweh: seus próprios cadáveres estão profanando o lugar de culto, e isso é aterrorizante (SALTERS, 2010, p. 175-176).

Em Lm 3 temos uma intensificação da forma alfabética, uma vez que as três linhas de cada estrofe começam com a mesma letra. O orador deste poema se apresenta como “o homem que conheceu a miséria sob a vara de seu furor” (v. 1). Na primeira parte deste poema (v. 1-20), este homem descreve a ação de Deus contra ele, levando-o a uma situação de humilhação e desesperança. Segue-se uma reflexão sapiencial (v. 21-42) que renova a esperança na misericórdia, na compaixão e na fidelidade de Deus, porque “os favores de Yahweh não terminaram” (v. 22) e “o Senhor não rejeita para sempre” (v. 31). A última parte deste poema é uma oração penitencial com partes de imprecação (v. 40-66), uma mistura de contrição e acusação. Os versículos finais apelam ao Senhor por vingança contra os inimigos (v. 64-66). Salters (2010, p. 187) sinaliza que o autor do Lm 3 é mais ligado ao Javismo do que os autores dos outros capítulos. Ele tem uma grande mensagem para sua comunidade: há uma forma de sair da desonra e do sofrimento, que consiste em restabelecer o contato com Yahweh, já que sua rejeição não é para sempre e Ele terá novamente compaixão de seu povo (v. 31-33). Vale ressaltar que este capítulo, que traz uma mensagem de esperança e retorno ao Javismo, não menciona o rei e outros líderes do povo.

---

<sup>11</sup> Trata-se de uma alusão ao canibalismo relatado em outras partes do AT, observado durante o cerco de alguma cidade e relacionado às maldições pela infidelidade à aliança (Lv 26,29; Dt 28,53-57; 2Rs 6,26-30; Jr 19, 9; Ez 5,10).

A esperança de restauração não inclui o restabelecimento da ordem social anterior. O único senhor que Israel terá é Yahweh: mesmo que outros líderes apareçam, eles terão que renovar sua lealdade a Yahweh.

Lm 4 retoma a descrição da desolação da cidade, dando novamente a palavra ao narrador na maior parte do poema, exceto os v. 17-22 em que o povo intervém. Embora o conteúdo da descrição seja semelhante aos capítulos 1 e 2, o poema usa uma linguagem menos emocional que os capítulos anteriores e um tom mais realista, mais próximo dos eventos reais. Além disso, a Sião personificada está ausente aqui, e Deus não é abordado diretamente (HILLERS, 1992, p. 145). A primeira parte deste poema (v. 1-16) descreve o pecado e a situação desesperadora do povo, a morte pela espada ou pela fome, o canibalismo de época de cerco e a ira do Senhor. A segunda parte (v. 17-22) dá a palavra ao povo, que retrata o cerco de Jerusalém, a falta de ajuda das outras nações, a perseguição dos inimigos e a detenção do rei: “o sopro de nossas narinas, o unguento de Yahweh, foi preso nas suas fossas” (v. 20), provavelmente uma alusão à captura de Sedecias (cf. 2Rs 25,5-7). Os dois últimos versículos são dirigidos a Edom, proclamando seu castigo e a libertação de Sião, a qual não será mais mandada em exílio (v. 21-22). A predição contra Edom tenta encorajar Sião, pois o Senhor vingará seus inimigos (SALTERS, 2010, p. 330-331, 388).

Mais do que qualquer outra parte do livro, Lm 4,13-16 contém palavras duras para descrever a culpa dos sacerdotes e profetas, retratando-os como responsáveis pela destruição de Jerusalém: “Por causa dos pecados de seus profetas, das faltas de seus sacerdotes, derramou-se, no meio dela, o sangue dos justos!” (v. 13). O v. 12 se refere à queda de Jerusalém, então o v. 13 tenta dar alguma razão para isso. O narrador não descreve um fracasso militar, que teria permitido a invasão de inimigos, mas oferece uma explicação teológica: os pecados dos profetas e sacerdotes. A infidelidade desses dois grupos religiosos

tem consequências para todo o povo, também para os justos (*ṣaddîq*), que tiveram seu sangue derramado na cidade pelos inimigos. No entanto, Lm 4 não considera os profetas e sacerdotes como os únicos responsáveis pela queda de Jerusalém, uma vez que as iniquidades do povo já foram enfatizadas no v. 6. Eles não são os únicos culpados, mas são particularmente responsáveis porque poderiam ter evitado o pecado do povo (2,14) (RENKEMA, 1998, p. 526-527).

Os versículos seguintes (14-16) retratam a inversão da sorte dos profetas e sacerdotes: “Erram como cegos pelas ruas, manchados de sangue, de tal sorte que não se podia tocar em suas roupas” (v. 14). Nesta representação, vagar cegamente pelas ruas pode ser uma metáfora para sua crise de fé após a queda de Jerusalém; e o sangue em suas vestes deveria ser o sangue dos justos, derramado por culpa deles (v. 13), que agora os torna ritualmente impuros (RENKEMA, 1998, p. 531-534). Esta impureza ritual, que os impede de realizar qualquer mediação, é o conteúdo do próximo versículo: “«Para trás! Impuro!», gritavam-lhe. «Para trás! Para trás! Não me toqueis!»; enquanto fugiam, errantes, para as nações, onde não podiam permanecer” (v. 15). Este versículo parece descrever o destino de alguns profetas e sacerdotes imediatamente depois da queda de Jerusalém: banidos dos lugares públicos de Sião, fugiam e vagavam sem residência fixa. No entanto, a referência às “nações” estende a situação crítica para a época do exílio. O poema continua: “A Face de lahweh os dispersou, ele não mais os olha; não há respeito pelos sacerdotes, não há compaixão pelos anciãos” (v. 16). Na referência final aos profetas e sacerdotes, o poeta interpreta seu destino como uma evidência de que Yahweh os abandonou. Junto com os sacerdotes (*kōhēn*), este versículo lembra mais uma vez dos anciãos (*zāqēn*), que também são respeitados como autoridades na comunidade. Sua estima também se inverteu e eles não têm mais uma posição de destaque na sociedade (SALTERS, 2010, p. 321-323).

Lm 5 é o capítulo mais curto do livro e o único que não segue rigorosamente a forma alfabética, como já vimos no início desta seção. É um lamento comunitário semelhante aos lamentos dos Salmos (Sl 44, 60, 74, 79, 80), nos quais a comunidade dirige uma oração a Deus usando a primeira pessoa do plural. Todo o poema é dirigido a Deus, o único interlocutor que resta no final, quando todos os líderes do povo falharam em seu papel. A primeira parte deste lamento descreve novamente a miséria do povo (v. 1-18), enquanto a última parte, que é mais breve, contém um apelo a Yahweh (v. 19-22). O poema não menciona a queda de Jerusalém, mas descreve a difícil situação vivida pela comunidade remanescente sob o jugo babilônico (SALTERS, 2010, p. 339). Alguns líderes do povo são mencionados apenas para ilustrar sua humilhação, não por sua culpa: “Com suas mãos [os dominadores] enforcaram os príncipes, não foi honrada a face dos anciãos” (v. 12). O rei não é mencionado nem indiretamente. Praticamente, indo para o final do livro, o rei desaparece, ou seja, na nova ordem social não existe mais um rei.

A oração final começa com uma profissão de fé de que o Senhor reina para sempre e seu trono dura por todas as gerações (v. 19). Segue-se duas perguntas retóricas, questionando por que Deus abandonaria seu povo por tanto tempo (v. 20), e se conclui com um apelo pela renovação dos tempos antigos, embora Deus pudesse estar ainda irritado com o povo (v. 21-22). O autor reconhece que o povo rompeu a aliança, com consequências desastrosas (v. 7, 16). Agora, a restauração depende exclusivamente de Yahweh (SALTERS, 2010, p. 372). O livro termina com certa esperança de renovar os tempos de outrora, mas é uma esperança muito limitada. Nenhuma resposta de Yahweh é reportada, apenas uma oração. O livro não termina em desespero, mas com uma esperança muito sóbria (HILLERS, 1992, p. 165).

Nesta questão, Lm se afasta do ponto de vista dos lamentos sumérios. Dobbs-Allsopp (2012, p. 103-104) observa que os lamentos sobre cidades sumérias têm como principal premissa ideológica a celebração no templo e a reconstrução da cidade no final da Terceira Dinastia de Ur. Na Bíblia, o livro de Ezequiel compartilha essa perspectiva suméria. No entanto, Lm contrasta essa ideia. O templo está totalmente destruído e Deus já não habita naquele espaço, pois foi o próprio Deus quem o arruinou. Há luto por este trágico destino do templo, mas não há perspectiva de reconstruí-lo, nem de restaurar o antigo culto e as mediações anteriores. No final, apenas uma parte humilde do povo continua orando a Deus, sem outros mediadores. Esta imagem é compreensível a partir do contexto da origem de Lm descrita no início desta seção: o livro não foi escrito pelos israelitas na Babilônia durante o período do exílio, nem pelos repatriados que reconstruíram o templo, mas foi redigido algumas décadas depois da queda de Jerusalém (entre 586 e 520 a.C.) pelos remanescentes na cidade destruída, quando eles não tinham qualquer perspectiva de reconstrução do reino e do templo anteriores.

Através dos cinco poemas de Lm, os líderes de Israel (rei, príncipes, sacerdotes, profetas e anciãos) são retratados com imagens sombrias, tanto por causa de sua angústia após a queda de Jerusalém, quanto por sua culpa antes da calamidade. Apenas os príncipes e anciãos, autoridades menores, são preservados de um discurso sobre culpa, mas não sobre desolação. Ao contrário, os principais líderes do povo (rei, sacerdotes e profetas) são retratados com uma visão muito negativa nos capítulos 1, 2 e 4. Os únicos capítulos que trazem alguma esperança de restauração (3 e 5) não consideram reis, sacerdotes e profetas, os primeiros líderes infiéis de Israel. Aqueles que governaram antes da queda de Jerusalém e, por causa de sua infidelidade à Torá, levaram o povo ao pecado, causando a desolação descrita em Lm, esses governantes são

excluídos da nova ordem social. Os antigos mediadores do culto no templo (reis e sacerdotes) não continuarão sua função, mas somente o povo humilde continua a celebrar o luto junto às ruínas do templo. Lm não descreve quem serão os novos líderes, mas deixa claro que qualquer possível governante e mediador do culto deverá antes de tudo reafirmar sua lealdade ao Javismo.

### **Considerações finais**

A principal questão deste estudo diz respeito à celebração do luto e ao papel do rei e de outros líderes do povo nos lamentos sumérios e bíblicos, especialmente em LSU e Lm. O primeiro passo para abordar este assunto foi estabelecer um terreno comum entre os dois corpora literários, identificando as características que compartilham: ira dos deuses, decisão divina, ação da divindade, inimigos políticos, deusa (ou cidade personificada) que chora, apresentação de uma oração, restauração e retorno dos deuses. Essas características estão presentes na maioria dos lamentos sumérios e bíblicos em graus diferentes, e todas são encontradas em LSU e Lm. Os escritos anteriores (lamentos sumérios) provavelmente influenciaram as composições literárias posteriores (lamentos bíblicos) por meio da literatura acadiana. Evidentemente, os israelitas não tomaram emprestado cegamente uma tradição mais antiga, mas adaptaram-na ao seu ponto de vista teológico. Isso explica as diferenças entre os lamentos sumérios e bíblicos.

Além das características textuais que acabamos de resumir, trouxemos à tona outra característica que nem sempre está explícita no texto: a legitimação de uma nova dinastia. O provável *sitz im leben* dos lamentos sumérios confirma esse uso para a legitimação de um novo governante: a cerimônia de restauração da cidade e do templo, durante a qual os lamentos eram recitados. No LSU, a

nova hegemonia é reivindicada por Išbi-Erra, o fundador da dinastia Isin. Išbi-Erra não é mencionado explicitamente no LSU, mas há algumas evidências de que o LSU poderia ter sido usado como parte de sua propaganda para legitimar sua reivindicação ao poder. A principal indicação é a imagem negativa de Ibbsin, o último governante da Terceira Dinastia de Ur, mencionado pelo nome duas vezes no LSU e retratado como um profanador da realeza. Além disso, Enlil afirma duas vezes que a realeza não é eterna, preparando o terreno ideológico para uma mudança de dinastia governante. E a última parte do LSU abandona a descrição da destruição e anuncia a reconstrução de templos e cidades por ordem de Enlil. Desta forma, a restauração de Ur realizada por Išbi-Erra foi interpretada como a vontade dos deuses.

Em Lm, a situação é um pouco diferente. Nenhum rei é mencionado pelo nome. Todavia, enquanto Ibbsin é retratado como um profanador da realeza, o rei de Israel é descrito como um dos principais responsáveis pela destruição de Jerusalém, junto com os sacerdotes e profetas, devido às suas transgressões. A infidelidade dos líderes de Israel à Torá levou o povo ao pecado, causando a ira de Yahweh, que entregou Jerusalém nas mãos dos inimigos. Para Lm, a ira de Deus não dura para sempre (cf. Ex 34,6 e Sl 102,8-9), pois Ele terá novamente compaixão de seu povo. Há certa esperança de restauração do povo (não do templo), mas os líderes anteriores não são considerados na possível nova ordem social. Qualquer possível novo governante deverá primeiro reafirmar sua lealdade ao Javismo, mas não é preciso esperar por um novo rei. A realeza em Israel vem de Deus, como a realeza na literatura suméria. Porém há uma diferença: Yahweh não foi o primeiro a querer dar o reino a governantes humanos, mas o povo de Israel pediu para ser como os outros povos (1Sm 8). Portanto, não é difícil imaginar que os autores bíblicos mais fiéis ao Javismo

poderiam ter imaginado uma restauração de Israel sem a presença de um rei. É o caso dos autores de Lm.

Os lamentos sobre cidades sumérias (especialmente o LSU) e o livro bíblico das Lamentações compartilham muitos traços comuns, incluindo o fato de terem sido compostos em uma época de mudança na ordem social. Ambos estão ligados à uma celebração de luto diante da cidade e do templo destruídos, mas enquanto os lamentos sumérios passam, no final, para a celebração de restauração das edificações e o retorno dos deuses, Lm apresenta apenas uma tímida esperança de renovação do povo, no sentido de um retorno ao Javismo. Além disso, ambos grupos literários consideram os precedentes reis (e os outros governantes em Lm) culpados pela destruição de cidades e templos, mas apenas os lamentos sumérios aguardam um novo rei, uma mudança de dinastia. Ao contrário, para Lm é suficiente ter Yahweh como verdadeiro senhor, e todo possível novo governante deverá primeiro ser um servo de Yahweh.

## Referências

BERLIN, Adele. **Lamentations**: a commentary. Louisville: Westminster John Knox, 2002.

DALLEY, Stephanie (ed.). **Myths from Mesopotamia**: creation, the flood, Gilgamesh, and others. Oxford: University Press, 1989.

DOBBS-ALLSOPP, Frederick W. **Lamentazioni**. Torino: Claudiana, 2012.

\_\_\_\_\_. Linguistic evidence for the date of Lamentations. **Journal of the Ancient Near Eastern Society**, v. 26, p. 1-36, 1998.

\_\_\_\_\_. **Weep, o daughter of Zion**: a study of the city-lament genre in the Hebrew Bible. Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1993.

FERRIS, Paul Wayne. **The genre of communal lament in the Bible and the ancient near east**. Atlanta: Scholars Press, 1992.

GIFFONE, Benjamin D. The timeless, unifying rhetoric of Lamentations. **Old Testament Essays**, v. 25, n. 3, p. 534-558, 2012.

GREEN, Margaret Whitney. **Eridu in sumerian literature**. Chicago: University of Chicago, 1995.

HESKETT, Randall. A study of city laments. In: \_\_\_\_\_. **Reading the book of Isaiah: destruction and lament in the holy cities**. New York: St. Martin's Press, 2011, p. 7-30.

HILLERS, Delbert R. **Lamentations: a new translation with introduction and commentary**. New York: Doubleday, 1992.

HRUŠA, Ivan. Theological background of the Mesopotamian kingship. In: OEMING, Manfred; SLÁMA, Petr (Orgs.). **A king like all the nations? Kingdoms of Israel and Judah in the Bible and history**. Wien: LIT Verlag, 2015, p. 51-61.

KRAMER, Samuel Noah. The weeping goddess: sumerian prototypes of the mater dolorosa. **The Biblical Archaeologist**, v. 46, p. 69-80, 1983.

MACHINIST, Peter. Rest and violence in the poem of Erra. **Journal of the American Oriental Society**, v. 103, n. 1, p. 221-226, 1983.

MCDANIEL, Thomas F. The alleged sumerian influence upon Lamentations. **Vetus Testamentum**, v. 18, n. 2, p. 198-209, 1968.

MICHALOWSKI, Piotr. History as charter: some observations on the sumerian king list. **Journal of the American Oriental Society**, v. 103, p. 237-248, 1983.

\_\_\_\_\_, **The Lamentation over the destruction of sumer and Ur**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2014.

PETTER, Donna Lee. City Laments in Israel. In: \_\_\_\_\_. **The book of Ezekiel and Mesopotamian city laments**. Fribourg: Academic Press, 2011, p. 34-49.

RENKEMA, Johan. **Lamentations**. Leuven: Peeters, 1998.

SALTERS, Robert B. **A critical and exegetical commentary on Lamentations.** London-New York: T&T Clark, 2010.

VAN DE MIEROOP, Marc. **A history of the ancient near east, ca. 3000-323 BCE.** 3. Ed. Oxford: Blackwell, 2016.

WESTERMANN, Claus. **Lamentations:** issues and interpretation. Edinburgh: T & T Clark, 1994.