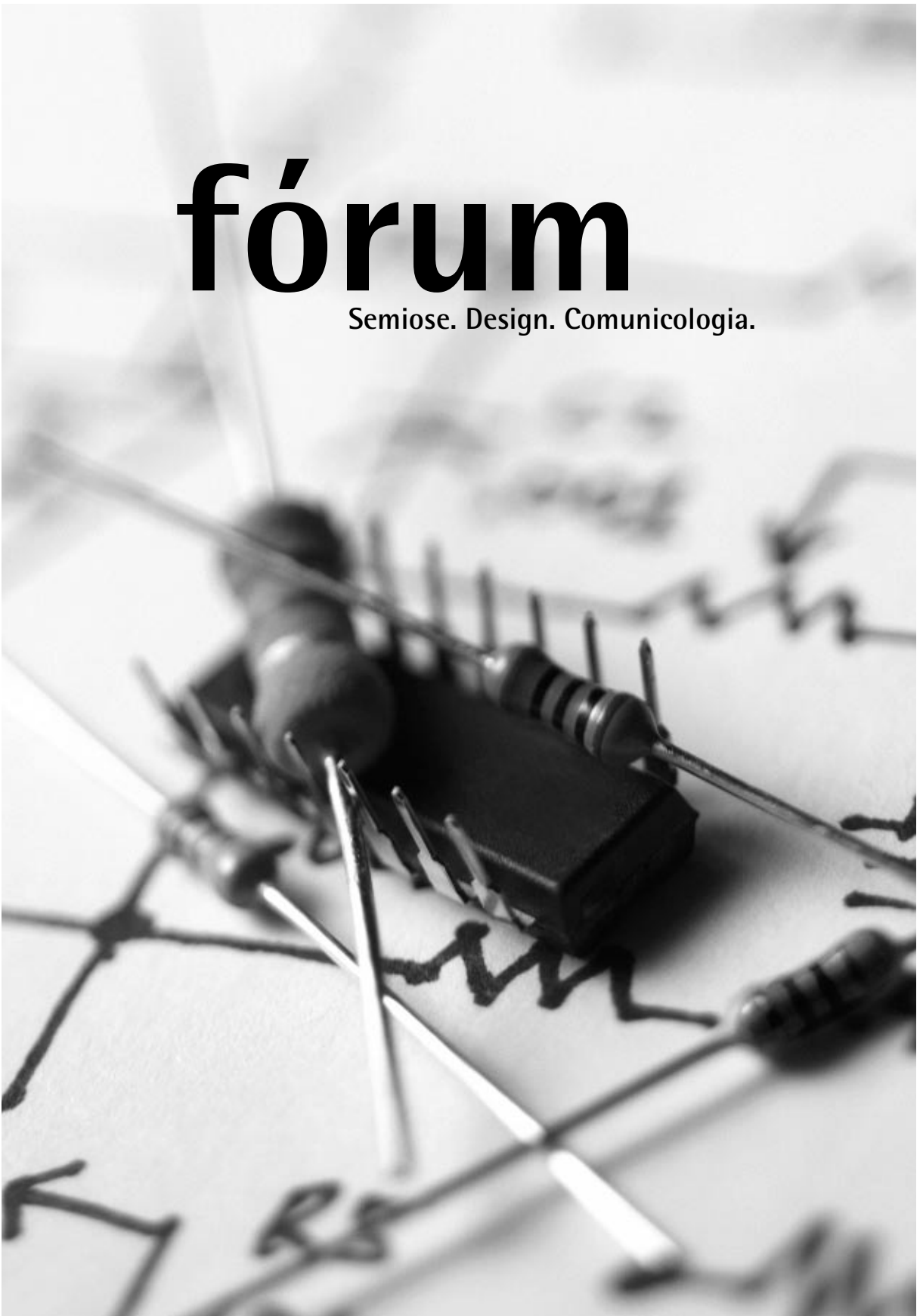
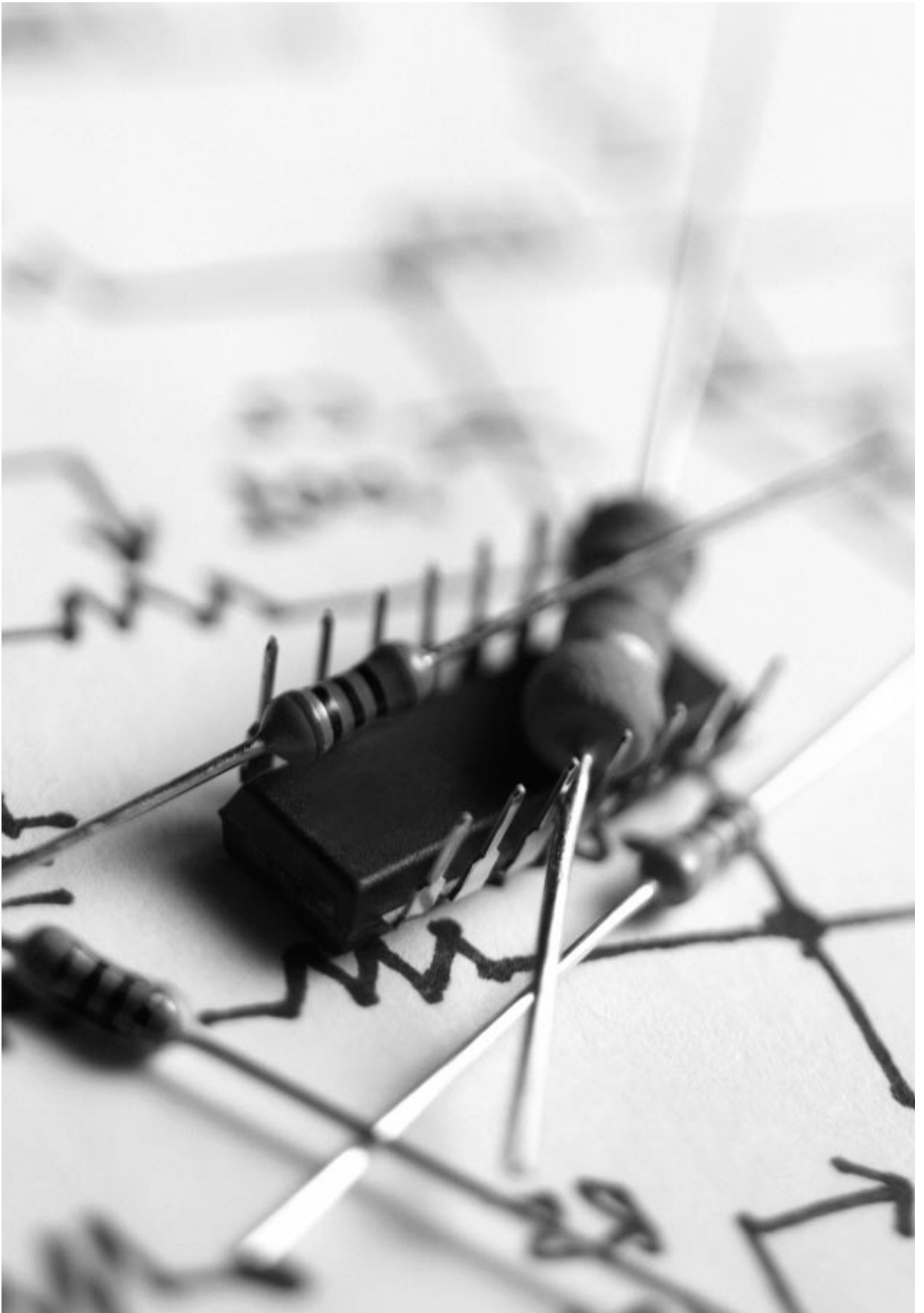


fórum

Semiose. Design. Comunicologia.





Santuário de Bel em Tadmor/Palmira: ensaio de interpretação semiótica¹

MANAR HAMMAD

Resumo O ensaio é dedicado ao estudo do Templo de Bel na cidade de Tadmor/Palmira, antiga Síria. Em meio à atmosfera desse conjunto religioso monumental, realiza-se a leitura semiótica do espaço com o objetivo de apreender as características rituais que nele se delineiam e criam lugares circunscritos e qualificados pela arquitetura. Nos procedimentos de enunciação do texto religioso, a arquitetura reescreve semioticamente o espaço, de maneira a possibilitar a leitura das próprias práticas religiosas, que, carregadas de significados e valores à maneira de um código, permitem, em retorno, a apreensão de um conceito de espaço simultaneamente cenário e ator de um rito.

Palavras-chave comunicação, cultura, rito, espaço, enunciação

Abstract This essay is devoted to the study of the ancient Syrian Temple of Bel, in the town of Tadmor/Palmyra. In the midst of the atmosphere of this monumental religious complex, the author undertakes a semiotic reading of space in order to apprehend the temple's ritual characteristics, that create places circumscribed and qualified by its architecture. In the procedures of enunciation of the religious text, the space is semiotically rewritten by the architecture in such a way as to enable the reading of the religious practices themselves, that, imbued with meanings and values in the manner of a code, allow for the apprehension of a concept of space that is simultaneously the scene and the actor of a rite.

Key words communication, culture, rite, space, enunciation

1. Este texto retoma e desenvolve a comunicação feita no 5º Congresso da Associação Internacional de Semiótica Visual, "Siena" (Itália, Toscana), 1998, e no Colóquio da Associação Internacional de Semiótica do Espaço, Urbino, 1998. Tradução de Corina Leopardi Gonçalves (Campinas, 30.9.2005).

1 INTRODUÇÃO

1.1 Objeto de análise

O santuário de Bel é o maior conjunto monumental da cidade de Tadmor (Palmira)². Ele é formado por um *temenos*³ incluindo um templo e quatro edifícios mais reduzidos (altar, bacia de abluções, sala de banquetes e edícula em nichos) que abordaremos segundo as necessidades de estudo, centrando nosso interesse no templo, na sua relação com os quatro elementos. Posicionado de maneira descentralizada no interior do *temenos* quadrangular rodeado de pórticos em colunas, o templo é constituído por uma nave aparentemente com duas asas, que estudaremos em detalhe sob os pontos de vista arquitetônico e semiótico.

Hoje não é senão um conjunto de ruínas parcialmente conservadas, o que propõe o problema semiótico da validade do objeto de estudo: não se poderia analisar de maneira satisfatória senão o objeto completo. A fim de encontrar boas condições de interpretação, o objeto lacunar atual deverá ser completado. Sua reconstituição a partir do que dele resta é uma operação de catálise (Hjelmslev 1967), efetuada pelos arqueólogos, que fazem semiótica sem o saber. Começando pelo plano de expressão (Hjelmslev 1967), com apelos implícitos ao plano do conteúdo, eles exploram os índices disponíveis, deslocam objetos para examinar o que escondem³, recompõem elementos separados ou caídos em pedaços (anastilose) e recuperam contextos dispersos para completar o que poderíamos chamar de "texto não verbal" arqueológico. Por razões de comodidade, adotaremos os resultados dos trabalhos de Robert Amy, arquiteto que trabalhou por muito tempo com os arqueólogos Henry Seyrig e Ernest Will (1968, 1975). Essa descrição a três vezes feita de um ponto de vista arqueológico, está "consignada" numa publicação fundamental publicada em duas edições. Esses trabalhos são os mais completos e mais consistentes. Eles consideram os dados conhecidos até o início dos anos 1970. Outras descobertas arqueológicas são realizadas depois e completam esses trabalhos sem os colocar fundamentalmente em causa. Alguns autores (Browning 1970) contestam certas operações de "catálise"

2. Aqui, não há lugar para representar a cidade de Palmira de maneira detalhada. Remeteremos o leitor interessado à excelente apresentação sintética de Starcky e Gawlikowski (1985). Os elementos históricos e geográficos necessários a esta análise serão brevemente evocados segundo às necessidades de nossa progressão.

* Lugar que abriga ou onde se implanta um templo. (N. do T.)

3. Processo aparentado com a comunicação em lingüística.

da obra que adotamos como referência. As proposições contestatórias não farão o objeto de discussão aqui. As variantes da expressão que elas implicam causariam, sem dúvida, variações de sentido e de articulação. Essas variantes semióticas poderiam ser objetos de um suplemento posterior a este trabalho.

1.2 Um saber lacunar

A destruição parcial pelos exércitos de Aureliano em 273 E.C.⁴, as destruições sistemáticas das figuras antropomórficas pelos bizantinos iconoclastas e a continuação dessas destruições pelos muçulmanos suprimiram grande parte da informação que poderíamos ter explorado no nosso trabalho de interpretação. Os tremores de terra e os ladrões de metal deram sua contribuição à obra de destruição. Ainda mais, não dispomos de nenhum texto⁵ que seja contemporâneo ao templo nem mesmo próximo ao tempo para descrevê-lo na época de sua glória e de seu funcionamento. Os textos teológicos foram destruídos, tanto intencionalmente como por acaso. Os ritos não são descritos, as preces e invocações estão perdidas, nenhum texto religioso completo nos chegou. Os únicos textos de que dispomos, colocadas à parte as alusões gregas e latinas, cuja confiabilidade está sujeita a cautela, são as inscrições lapidares, dedicatórias e inscrições sobre moedas e *tesseras* (placas de metal ou de marfim que serviam de entrada no teatro, de cédula de voto, uma espécie de senha) das quais os especialistas tentam extrair o máximo (Cantineau; Starcky; Teixidor 1930-1965, 1979; Du Mesnil du Buisson 1962; Milik 1972). Quando esse material nos parecer insuficiente na sua relação com a arquitetura, apelaremos a contextos arqueológicos aparentados no quadro cultural e geográfico regional.

1.3 Escolha de um ponto de vista

Precisemos, para uma primeira aproximação, que, para este estudo, nosso ponto de vista não é arqueológico, mas semiótico; não tentaremos refazer aquilo que os arqueólogos fizeram nem suplantá-los. Estamos à procura do sentido perdido. Aos olhos de um semioticista, esse objeto vale por si próprio. Resta saber se este trabalho

4. Para a datação, adotaremos neste texto o sistema calendário dominante, contentando-nos em designar pelos termos neutros da "Era Comum".
5. Os vestígios da destruição dos arquivos municipais pelos soldados de Aureliano foram reencontrados por H. Seyrig (1940b: 237-249) quando das escavações da ágora de Palmira.

tem aparência útil aos arqueólogos. Se a resposta for positiva, isso provará o interesse transdisciplinar da tentativa semiótica. Se a resposta for negativa, precisaremos refletir sobre nossos próprios procedimentos.

1.4 Um contexto lingüístico particular: bilingüismo das inscrições

Uma primeira nota se impõe relativamente aos textos de que dispomos: as inscrições lapidares são freqüentemente bilíngües, justapondo duas versões, uma em Grego, outra em Aramaico. Os descompassos entre essas versões são freqüentemente instrutivos. Certas instruções são monolíngües, mais freqüentemente aramaicas. As inscrições latinas são raras.

É conveniente lembrar aqui que o Grego é, no período considerado, a língua oficial normal no leste do Império Romano. Embora essa região tenha sido militarmente tomada pelos romanos aos selêucidas sucessores de Alexandre, o Latim jamais pôde ser imposto a leste das Balkans. Quanto à língua aramaica, cujas inscrições palmirenas manifestam uma variedade dialética, ela é, na época que nos interessa, a herdeira do que se convencionou chamar o Aramaico do império, língua oeste-semítica (Rosenthal 1939: 101; Huehnergard 1995: 261-282) adotada antes pelos persas Archeménides e imposta, do Bósforo até os Indus, para a gestão do seu império. Ela se torna a língua diplomática internacional por excelência, gozando de um prestígio considerável⁶.

O bilingüismo dos textos palmirenos não tem nada de surpreendente, no contexto histórico e regional: essa situação é corrente nos impérios multiétnicos.

1.5 Um contexto particular: multiplicidade das influências

No decurso do período que nos interessa (do primeiro século antes do início da Era Comum até o seu terceiro século), a Síria é caracterizada por uma pluralidade cultural considerável: faz parte do Império Romano cujo lado oriental fala Grego, os antecedentes históricos imediatos são helenísticos, a cidade, por meio de caravanas, vive do comércio entre a Índia, a China e a bacia mediterrânea (navegando ao longo do golfo árabe/pérsico ou usando caravanas no deserto), a tradição babilônica é

6. Como o alfabeto latino serve hoje para transcreever línguas muito variadas e de origem algumas vezes não latina, o alfabeto aramaico serviu para anotar um grande número de línguas diversas, dando nascimento, pelas deformações sucessivas, a outros alfabetos.

ainda viva (teremos de voltar a esse ponto), ela entretém excelentes relações políticas e comerciais com o reino *parthe* (instaurado pelos elementos iranianos aos selêucidas na Mesopotâmia) e a onomástica revela a existência de uma população na maioria árabe que, embora desprovida de escrita própria nesse momento de sua história, inscreve na pedra, em Grego e em Aramaico, seus nomes, os nomes de seus deuses, estruturas familiares, suas referências tribais, suas práticas sociais, comerciais e funerais. São os árabes que asseguram o transporte de longo curso, como asseguram a proibição do trânsito de mercadorias. Seu controle militar do deserto os conduzirá a tentar a conquista do Império Romano depois de ter conquistado sua parte oriental (do Bósforo até o Egito, passando pela Mesopotâmia). Depois da distribuição de Tadmor, os árabes reconstruirão outros principados pouco mais longe de Roma (Hira) e adotarão a escrita nabata, variedade aramaica vizinha da palmirena. Elaborarão uma consciência étnica revelada pela inscrição (328 E.C.) na tumba de Imru'al Qais, encontrada em Namara⁷, na qual se declara explicitamente rei de todos os árabes. Boa parte da sucessão de Tadmor se definirá assim contra Roma e não mais com ela.

2 O PLANO DE EXPRESSÃO (DESCRIÇÃO MATERIAL)

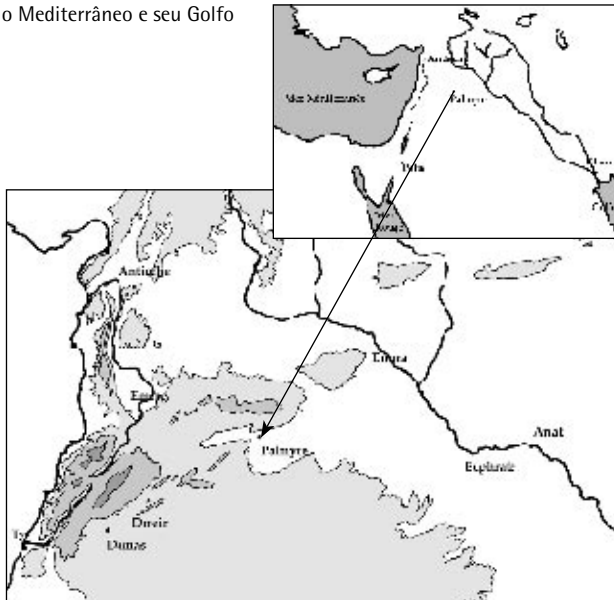
2.0 Notas preliminares

Tanto para o arqueólogo como para o arquiteto, há grande satisfação em apreender que o objeto estava em determinado lugar, qual era sua forma, sua inserção num conjunto. Passa-se ulteriormente à questão de saber que sentido ele poderia ter. Vamos proceder da mesma maneira, começando por descrever o plano da expressão, propondo as questões do sentido em seguida. A análise do plano do conteúdo será retomada em segunda fase (§ 3). Essa separação metodológica não é perfeita: na descrição da expressão, subsistem elementos de conteúdo, e inversamente, pois os elementos de cada um dos planos não são definíveis senão em relação àqueles do plano correlato. Manteremos essa separação, entretanto, a fim de colocar um pouco de ordem na massa dos materiais implicados.

Convém acrescentar que nossa descrição é seletiva. Não se trata de ser exaustivo no quadro deste estudo, e restringiremos nosso interesse aos elementos julgados pertinentes. Também não é necessário dizer que a questão da pertinência poderia

7. Essa inscrição está exposta no Museu do Louvre desde a reorganização das salas orientais em 1997.

Palmira entre o Mediterrâneo e seu Golfo



Palmira e a Síria central

ser discutida em um nível epistemológico superior. Não fazemos economia dessa reflexão, mas seus resultados não serão discutidos aqui.

2.1 Contexto geográfico

Palmira⁸ está na Síria Central, tendo como limites a estepe e o deserto. Aí não chove o suficiente para a agricultura. O lugar é implantado num oásis que deve sua existência a uma fonte de água sulfurosa perene, disposta desde o período pré-histórico sobre um percurso de captura subterrânea que, na sua última fase, tem o comprimento de 350m aproximadamente. A fonte é conhecida desde a Antigüidade sob o nome de Efqa, denominação corrente dada em Aramaico aos ressurgimentos⁹.

8. Conhecida hoje na Síria sob o nome de Tadmor, ela é assim chamada desde o início do segundo milênio nos arquivos comerciais de Kultépé na Capadócia (cf. Starcky, Gawlikowski 1985: 33). O sentido das denominações semíticas e gregas é ainda controverso.
9. Conhece-se deles certo número na Síria e no Líbano.



Templo de Bel visto do palmeiral

Ela é alimentada pela circulação das águas de chuva provenientes de uma bacia de captura relativamente vasta situada a oeste, na convergência das cadeias de montanhas epônimas: o funil assim formado recolhe os restos de precipitações provindas do mar Mediterrâneo, trazidas pelos ventos do oeste, passando pela abertura de Homs (antiga Emese, cidade da Síria). Introduzidas no solo, as águas carregam-se de enxofre e de diversos minerais, se reaquecem e sobem por uma rede de fendas.

Duas outras fontes captadas e dispostas eram conhecidas no panorama de Tadmor no período antigo, dando uma água mais doce. Uma fonte distante (Abou-l-Fawares) foi capitada a cerca de 20km para alimentar as termas e as grutas construídas pela cidade no século 2 E.C.

2.2 Contexto histórico

Tadmor/Palmyra entra nos anais ocidentais por uma menção relativamente secundária: Appien (1991) nos ensina que, no ano 41 E.C., Marco Antonio, que fazia campanha na Síria contra Pompeu, autorizou parte de seus cavaleiros a efetuar uma incursão em Palmira para pilhar. Prevenidos pelos seus escudeiros, os tadmoreanos se refugiaram no deserto com suas riquezas e os soldados romanos encontraram a cidade vazia. Essa anedota não teria nenhuma pertinência para nosso propósito se não supuséssemos que a construção do templo de Bel, objeto deste estudo, se

iniciaria pouco depois dessa invasão. É possível considerar que as ruínas, datadas do ano 44, foram encontradas e reutilizadas nas fundações do templo profanado e destruído pelos soldados romanos. A reconstrução assume, no seu conjunto, desde esse momento, um sentido religioso e político complexo que lembra o contexto dos templos da Acrópole de Atenas.

No ano 19 E.C., o imperador Tibério envia seu sobrinho – e filho adotivo – Germanicus à região para cumprir uma missão de reorganização e de relações públicas. Antes de morrer na Antioquia, Germanicus teve tempo de mandar edificar, no canteiro de obras do templo de Bel, um grupo esculpido de dedicatórias representando Tibério rodeado por Drusus e Germanicus. O grupo esculpido perdeu-se. O pedestal trazendo a dedicatória chegou até nós, sem que se saiba seu local inicial exato – ele teria sido colocado no pátio ou *temeno* (cf. Seyrig; Amy; Will 1975). Essa tríade imperial não deixa de nos atrair, uma vez que lembra as tríades divinas¹⁰ que se manifestam numerosas na região nesse período.

No sexto dia do mês de Nissane (abril) do ano 32 E.C., o templo Bel é inaugurado em Tadmor. A data escolhida para a inauguração tem algo de muito particular, faz referência direta à Babilônia: é o dia do aniversário da vitória do deus Bel I-Marduk sobre Tiamat, deusa do Caos (Dalley 1995: 137-151; Marzahn 1993: 43-47). A data, celebrada na Babilônia pelo festival Akitu (Tubach 1995: 121-135; Marzahn 1993: 43-47; Drijvers 1976: 9), marca o início do novo ano. A escolha desse dia preciso para a inauguração estabelece, sem contestação possível, um elo direto entre Tadmor e Babilônia, como entre Bel e Bel-Marduk. Teremos de voltar a isso.

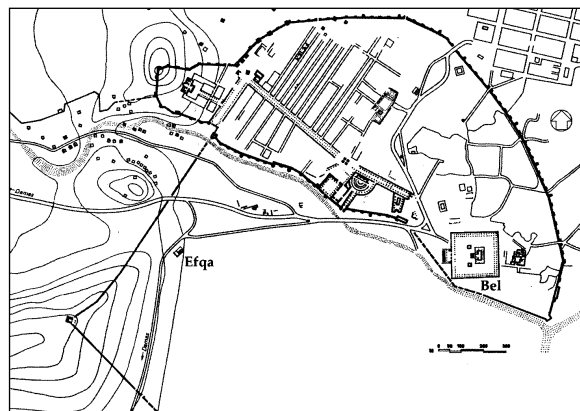
Nota importante: nessa data, é provável que Jesus viva ainda na Palestina, aproximadamente a 500km, o que não é senão uma pequena distância para os tadmoreanos, viajantes de longos percursos.

2.3 O lugar do templo: Tell e *Temenos*

2.3.1 Considerando que a cidade de Tadmor deve sua própria existência à fonte Efqa, pode-se questionar sobre as razões que fizeram construir o templo maior da cidade longe da dita fonte. Melhor: em relação à cidade antiga, o templo está em posição oposta à fonte. Convém notar que a cidade não rodeia a fonte Efqa. Ela não a incorpora nem mesmo nas suas muralhas¹¹. Na ausência de textos, nos reduzimos

10. Ver abaixo § 3.

11. Esse ponto é controvertido, pois ainda não dispomos de uma descrição segura do traçado dos contornos nos diferentes períodos históricos.



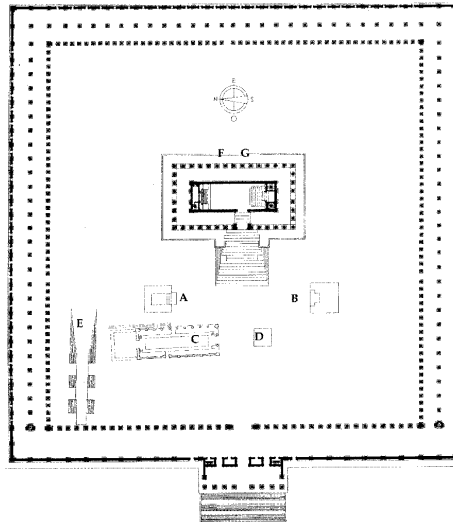
Elevado de Palmira no 3º e 4º E.C. À direita, o templo de Bel. Sobre seu eixo E0, Efqa

às hipóteses. De um ponto de vista antropológico, é possível invocar os costumes dos árabes nômades tais como foram observados no início do século 20. O fato de serem idênticos àquilo que os textos árabes do oitavo século nos trazem permite apoiar, de maneira razoável, a hipótese de uma permanência mais longa e de projetá-los sobre as origens de Tadmor. O ponto pertinente é o seguinte: perto de um ponto de água, os beduínos estabelecem seus acampamentos a alguma distância. Assim, deixam um acesso livre para a água, onde outros viajantes podem matar a própria sede e a de seus animais, o mesmo ocorrendo com os grupos de ladrões (*ghazou*) de passagem. Pelo mesmo processo, evitam deixar-se atacar repentinamente pelos mesmos ladrões. Se essa hipótese for adequada, Tadmor será um estabelecimento nômade tornado sedentário. Sem que haja contradição nesse ponto de vista, veremos que é possível dar outra explicação ao mesmo fato falando-se de um ponto de vista semiótico¹².

2.3.2 O templo, rodeado pelo peribolo delimitando a área sagrada do *temenos*, ocupa a superfície total (205m x 210m aproximadamente) da colina. A observação permite afirmar que essa colina é artificial: a rocha mãe não aflora em parte alguma, a cobertura dura do pátio é constituída de lajes cálcicas regulares, as bordas da colina mostram paredes de sustentação aparelhadas. Nas faces leste e sul, a colina está situada diretamente ao lado do palmeiral situado abaixo.

12. Ver § 3.

O Santuário de Bel: *Temenos*, *Cella*, Altar A,
Bacia B, Sala C, Edícula D



A cidade árabe no santuário, 1929



As escavações arqueológicas efetuadas nos espaços das habitações tadmoreanas exploradas revelaram que elas estão instaladas sobre um solo virgem de todo traço de habitação anterior. Em alguns casos, foram construídas por cima ou ao lado de túmulos anteriores. É necessário concluir que a cidade antiga que conhecemos resulta de sua expansão do outro lado da colina pré-histórica que a suportava. Em outros termos, a colina de Tadmor é similar a todas as outras da planície da Síria: uma eminência artificial resultado da acumulação dos resíduos dos estabelecimentos humanos que se sucederam num único lugar¹³. A isso se acrescenta a conclusão de

13. A única sondagem profunda, efetuada por R. Du Mesnil Du Buisson, o confirma (cf. l'Académie des Inscriptions. Paris: 1966, p. 279-281).

que a expansão da cidade antiga resulta da expulsão da habitação fora da colina que é monopolizada pelo templo de Bel.¹⁴ Compreendendo esse fato, pode-se considerar que o desenvolvimento espacial da cidade toda não é senão a continuação, em três séculos, do projeto lançado no início da Era Comum.¹⁵ Desse ponto de vista, o estudo do Templo de Bel deverá ser seguido pela análise do desenvolvimento urbano e suas conseqüências. Isso poderá ser objeto de um outro trabalho.

Quando os viajantes ocidentais redescobrem Palmira no século 18, a colina está ocupada por uma aglomeração urbana instalada no recinto do peribolo, atravessado por muitas portas. A cidade transborda por muitos lados. O templo de Bel é transformado em mesquita e seu solo está no nível das lajes dos *thalamoi*. Em dezembro de 1929, as autoridades francesas da gestão procedem a uma expulsão que repete a primeira, dando lugar ao santuário de Bel e a seu complexo ritual.

2.3.3 As escavações arqueológicas revelaram que um poço antigo precedeu o templo de Bel sobre a colina (Seyrig; Amy; Will 1968: 39). Os construtores arrumaram a passagem da chaminé desse poço através das fundações do templo de Bel e através do seu pavimento e o fizeram emergir sob as colunas leste do peristilo, no espaço do nono entrecolumamento partindo do norte. É da parede que reveste a chaminé desse poço que os arqueólogos extraíram o relevo¹⁶, agrupando Heracles-Nergal e três divindades palmirenas. Poço e fragmento precederam indubitavelmente o templo.

Essa interpretação de duas estruturas (operação booleana realizada na pedra) nos ensina outra coisa: a implantação do templo devia obedecer a imperativos precisos que, mesmo se nos escapam ainda, não deixam de ser seguros. A análise pode demonstrar o contrário: se a localização do templo não obedecesse a coações imperativas, teria sido possível mudá-lo alguns metros para deixar um acesso mais simples sobre a esplanada do recinto. O poço, por seu lado, parece ser inamovível e intocável. Considerando que a colina é uma elevação artificial, uma conclusão se impõe: sempre

14. Esse modo de desenvolvimento urbano não é o único na Antigüidade. Bom número de Acrópolis sagradas começou sendo um lugar habitado ou fortificado. Atenas forneceu um exemplo entre outros.
15. Nota incidente: considerando a despesa implicada por esse duplo projeto (arquitetural para o templo, urbanístico para a cidade), deve-se admitir que a cidade que se lança num tal programa grandioso deve ser densa e rica, pois esses trabalhos permanecem fora do alcance de uma cidade média.
16. Musée de Damas, inv. 4242. Ver Seyrig, *Antiquités syriennes*, IV, 1 sq. Photo planche XIV in DRIJVERS, H. J. W., op. cit. Fotografia 240 e comentário de Sophie Cluzan in *Syrie, Mémoire et civilisation*, catalogue d'exposition, Institut du Monde Arabe (Paris: Flammarion, 1993). Fotografia 171 e comentário de Klaus Parlaska, in *Land des Baal, Syrien*, Forum des Völker und Kulturen (Mainz am Rhein: Philip von Zabern Verlag, 1982). Bibliografia in DOWNEY, S. B., *The Heracles sculpture* (New Haven: Dura Final, III, 1, 1, 1969), p. 77.

que o nível superior da colina subiu, a margem do poço foi erguida. Em outros termos, o crescimento da chaminé do poço acompanhou o crescimento da colina e nisso não há nada de assustador. O notável é que o crescimento do templo em superfície ocorre quando se dá o crescimento do poço em altura: há interpenetração. Outras soluções são imagináveis: o crescimento da superfície do templo foi interrompido antes da abertura do poço, o templo foi deslocado para não invadir o poço, que teria sido deslocado e recavado mais longe. Não são essas soluções que foram consideradas. É necessário concluir então que, para os tadmoreses encarregados da elaboração do projeto, o poço e o templo foram implantados em lugar preciso, irremovível. A solução adotada (interpenetração de duas estruturas espaciais) afirma a validade de duas interpretações, pois nenhuma delas suplanta a outra. Não há limitação nem deslocamento de uma das duas estruturas, cada uma continua seu crescimento no sentido privilegiado: o templo se estendendo em superfície, englobando a abertura do poço na sua ascendência, e o poço crescendo em altura, atravessando a plataforma do templo para ir dar sobre o peristilo. Esse caso, único no nosso conhecimento na história da arquitetura, suscita uma interpretação semiótica e aí voltaremos.

2.3.4 As fundações do templo Bel, sondadas pelo arquiteto Robert Amy, testemunham um projeto maduro concebido e executado com cuidado muitos anos antes do lançamento do canteiro de obras em elevação (Seyrig; Amy; Will 1975: 7-9). Eles descem através das camadas pré-históricas da colina até o nível das argilas compactas virgens¹⁷.

2.3.5 Entre a face oeste do templo e o adro atual, as escavações desenvolvidas por Henry Seyrig revelaram a existência de fundações lineares que suportam uma parede, denominada "parede T", que testemunha a existência de um antigo adro delimitando um *temenos* anterior, mais reduzido e orientado de outra maneira. Essa mudança de orientação deverá ser interpretada em termos semióticos.

2.3.6 Entre a face leste do templo e o adro atual, as escavações feitas por Adnan Bounni¹⁸ revelaram a existência de um alinhamento de bases de colunas de fabricação helênica, situadas em nível inferior e atribuídas a um templo de época selêucida precedendo o templo atual.

17. Essas argilas compactas retêm a bacia freática alimentada pela bacia de captura das cadeias palmirenas.

18. Antigo diretor de escavações da Síria. Escavações recentes da Universidade de Damas, comunicação verbal, resultados não publicados.



Restos da sala de banquetes



Bases de colunas anteriores ao templo atual, sob o nível do *temenos*



Restos da fundação



Canto NO do períbolo (adro)

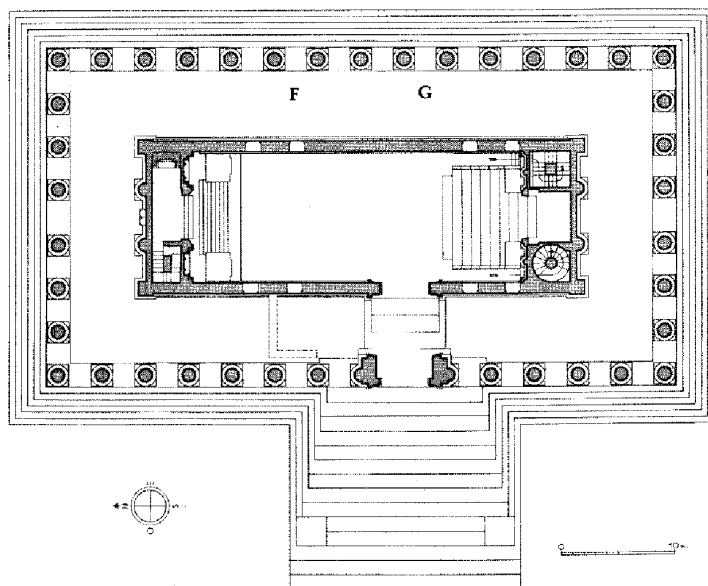
2.3.7 As escavações (Seyrig; Amy; Will 1968: 9-12) estabeleceram que a construção do adro delimitando o *temenos* atual foi acompanhada por um rebaixamento geral do nível do pátio que cobre a colina. Os materiais nivelados (sobre uma espessura máxima de 92cm) foram utilizados em aterros para aumentar a superfície do cume da colina. Um muro de sustentação foi levantado ao redor a fim de delimitar a colina, dando-lhe a forma quadrangular que ela conservou até hoje. O adro é construído acima desse muro de sustentação. Essa operação é datada do fim do primeiro século E.C. Simultaneamente, a fundação do templo (base em degraus, normal para todo o templo períptero grego) está imersa na massa de um *podium* (base direita normal para um templo romano) mais elevado.

2.3.8 Simultaneamente (ou em descompasso, os índices são insuficientes para determinar), o solo dos *thalamoi*¹⁹ é erguido aproximadamente 62cm no *thalamo* norte e 48cm aproximadamente para o *thalamo* sul (Seyrig; Amy; Will 1968: 41, 53). As rampas de acesso ao *thalamo* sul e à nave são também levantadas. Se a operação de nivelamento do cume da colina pode receber uma explicação em termos de engenharia civil²⁰, as operações de elevações citadas não receberam ainda explicação arqueológica adequada. Avançaremos em seguida a uma interpretação semiótica coerente para o conjunto de nossa investigação.

2.4 A nave e suas referências estilísticas

2.4.1 O templo de Bel se nos apresenta sob uma forma grega bem referenciada: é um templo com alas em forma de asas aparentemente duplas. Ao redor da nave há uma fila de colunas (8 x 15) que corre sobre todas as faces e afastadas do muro

19. Adotamos o termo *thalamos*, como propõem Seyrig, Amy e Will, para designar um espaço levantado, como um quarto dotado de três paredes, colocação da quarta parede sendo substituída por uma abertura dando para a nave. Esse termo é utilizado por Lucien de Samosate no seu livro tratando da Deusa Síria, em que descreve o santuário de Argatis reconstruído em Hierápolis (Membí, na Síria do norte) pelos selêucidas. O *thalamo* acolhia a estátua da divindade. O termo *Adyton*, preferido por certos autores para designar a mesma disposição, é atestado por algumas inscrições gregas da Síria costeira. Ainda em uso hoje nas igrejas gregas, o termo *Adyton* pressupõe uma interdição de acesso ao espaço designado. A disposição arquitetural semítica de um estrado apoiado em uma parede para receber as estátuas divinas se opõe ao uso grego, segundo o qual a estátua divina é colocada sobre um pedestal livre (ao redor do qual é possível circular) em direção ao fundo nos maciços de fundações previsto para estabilizá-lo. Ver abaixo a descrição detalhada da *cella* do templo de Bel.
20. Ela permite economizar um aterro de 37 mil metros cúbicos, ou seja, mais de 100 mil toneladas aproximadamente considerando os meios manuais da época. A economia é apreciável.



Plano da nave pseudodiptera. Escadas e rampas de acesso, segundo R. Amy



Face oeste, face sul



Face sul estilo jônico

a uma distância correspondendo àquela de dois entrecolunamentos²¹. Entre essa fila e o próprio muro da nave, falta a fila de colunas que comporiam um adro diptero”. Essa disposição que nos oferece um caso interessante de significativo zero²² nos remete a um arquiteto célebre na Antigüidade, Hermógenes de Priène²³, que construiu, no século 2 antes da Era Comum, o templo de Artemis em “Magnesie du Méandre” (Ásia menor). Vitruvius reconhece em Hermógenes seu mestre, o primeiro arquiteto a ter integrado um templo num conjunto mais vasto dotado de pórticos.

2.4.2 As colunas do templo de Bel são particularmente elevadas (altura 58u, entre-eixo 14u, distanciamento das colunas 9u)²⁴, situando-se por essa disposição

21. Dimensões medidas no estilóbato: 30,05m x 55,6m. Dimensões do *podium*: 38,85m x 65,54m.

** De duas asas. (N. do T.)

22. Nota sugerida por Paolo Fabri no 5º Congresso da Associação Internacional de Semiótica Visual, realizado em Siena, em 1998.

23. Cf. Martin (1958) e Seyrig, Amy e Will (1968: 170), nomeando-o Hermógenes d'Alabanda. Sua vida cobre o fim do terceiro e o início do segundo século da Era Comum. As escavações recentes manifestam a extensão de sua influência em Anatólia e na Síria.

24. Altura média: 15,81m. A unidade utilizada é o meio-covado babilônico, que vale 27,25cm. Para mais detalhes, ver Seyrig, Amy e Will (1968: 119 et seq.).



Canto SE – colunas e beirais



Canto NE – *orthostate*, frisos verticais

entre os estilos *pyncostyle* e *systile* definidos por Vitruvius, quase contemporâneo da construção do templo de Bel. As colunas têm sobre elas capitéis em forma de tronco de cones nus. Temos o rastro de que eles foram envolvidos por um ornamento trançado coríntio em bronze martelado e rebitado. Considerando o luxo da realização do conjunto, pode-se supor que as folhagens de bronze (21 toneladas no total) foram douradas. Esses capitéis são citados por Choisy (1964: 295-296)²⁵ como exemplo típico da provável técnica de origem do capitel coríntio, como mencionados por Vitruvius.

2.4.3 As paredes norte e sul da nave, abrigadas atrás da galeria coríntia, indicam o estilo jônico por colunas situadas entre pilares formando pilastras. Se admitirmos que a própria nave é superior em dimensão ao conjunto das colunas que a envolve, ver-se-á nessa disposição a afirmação da superioridade do estilo jônico sobre o estilo coríntio, o que nos faz voltar ainda uma vez aos valores promovidos por Hermógenes. Veremos que essa distinção, fixada no exterior, será retomada no interior da nave a fim de marcar a hierarquia entre os dois *thalamoi* (altares).

2.4.4 O estudo detalhado dos elementos de decoração das cornijas permite estabelecer um elo (Seyrig; Amy; Will 1968: 195 et seq.) entre o templo Bel e a escola de Pergame (Ásia menor). Considerada pelas referências de Hermógenes, essa aproximação permite ligar o estilo do templo Bel à escola grega da Ásia menor. Seyrig e Will vão até a supor que o arquiteto responsável pelo projeto teria vindo da Antioquia, capital da província Síria na época considerada. Essa hipótese é admissível mesmo que nenhuma prova possa ser fornecida.

2.4.5 O exame aproximado do templo manifesta uma estereotomia cuidadosa, os blocos são reunidos com encaixes vivos em batentes de ferro chumbados. É a mais pura tradição grega. O recuo localizado por enormes blocos megalíticos, pesando às vezes mais de 30 toneladas e dotados de uma divisão muito elaborada, manifesta uma tradição da Síria visível em Baalbek, Baetocaecae e Petra, para não citar senão os casos mais conhecidos. Essas duas técnicas, nas quais a pedra é rainha, se opõem à construção romana imperial contemporânea no ocidente, em que triunfam o tijolo e os maciços de concreto recobertos de fino revestimento de mármore coloridos. A arquitetura da Síria antiga manifesta em Tadmor/Palmira, como ela continuará a fazê-lo até o sexto século, sua predileção pela construção de pedra bem aparelhada.²⁶

25. Plínio nos diz que o Panteon de Roma foi igualmente dotado de capitéis de bronze.

26. As diferentes escolas islâmicas extrairão em muitas retomadas lições dessas realizações.

2.5 A nave e seu partido arquitetônico semítico

O partido arquitetônico adotado pela nave²⁷ manifesta sensíveis diferenças em relação à norma greco-romana esperada pelos arqueólogos eurocêntricos, que pressupõem, conforme as referências externas de Hermógenes e de Pérgamo, uma nave padrão.

2.5.1 A primeira diferença está marcada pelo plano de quadrilátero irregular adotado pela nave: contrariamente à tradição grego-romana, que coloca a porta da nave no meio do lado menor²⁸, a porta da nave se abre aproximadamente em um terço do lado maior.

2.5.2 No lugar de se abrir na parede leste, como é freqüente nos templos gregos e mesopotâmicos, a porta da nave é implantada na parede oeste. Num mapa da cidade é fácil ver que essa porta está em frente à fonte Efqa. A transformação dos propileus²⁹ e o desnível do terreno fazem com que a fonte permaneça hoje escondida. Haveria um sinal assinalando a localização da fonte acima dos telhados da cidade antiga? Nada permite afirmar.

Convém admitir com Amy que essa concordância direcional decorre de pura coincidência? Mesmo se não dispomos de nenhum traço nem documento mencionando essa relação direcional, é difícil aceitar que a correspondência seja vazia de sentido, uma vez que se conhece a importância dos pontos de orientação da implantação dos lugares de culto tanto na Síria como na Grécia, na Etrúria, em Roma e alhures.

2.5.3 Aberta sobre o lado maior da nave, a porta é implantada de maneira não simétrica na parede oeste, criando um espaço interior assimétrico: a área situada ao norte da porta é superior à área situada ao sul.

27. Ela mede 14,6m x 40,2m.

28. O templo de Bassae (Peloponeso) nos oferece, com sua porta secundária com centro deslocado implantada a este no grande lado e dando acesso ao altar interior, uma das raras exceções. Esse templo, que permanece atípico, manifesta liberdades arquiteturais que não são totalmente alheias àquelas do templo de Bel.

29. As oito colunas desapareceram com o frontão que as transpunha, a escada de acesso desapareceu igualmente. No século 12 as portas secundárias foram tapadas e a porta central é suplantada por um resguardo de pedra construído sobre a muralha com aberturas na parte inferior, por onde os defensores lançavam projéteis: o conjunto do *temeno* tinha sido fortificado como previsão da chegada dos mongóis.

Por isso, a nave oferece à esquerda da entrada uma zona livre relativamente extensa, onde se pode legitimamente pressupor uma ação ritual exigindo um desenvolvimento espacial. Mesmo se não dispomos até hoje de nenhuma indicação relativa a esses ritos, podemos pressupô-los com certeza.

Com apoio nessa última dedução, pode-se citar a presença de oito janelas clareando a nave. Isso é tanto mais notável quando se observa que os templos gregos e romanos são normalmente desprovidos de janelas³⁰ e a nave é unicamente iluminada pela abertura da porta axial. No templo de Bel, a presença de oito janelas permite pressupor que uma luz natural abundante era necessária e essa necessidade não pode ser senão ritual.

2.5.4 A porta da nave é precedida, no nível da colunata do adro, por um pórtico monumental que ocupa o espaço entre dois entrecolunamentos. Esse dispositivo não tem precedente na arquitetura grega nem na arquitetura romana. Por essas duas tradições, a porta não é marcada, no nível das colunas, senão pelo alargamento do entrecolunamento central, diante do qual ela se situa.

A sucessão pórtico-porta constitui um redobramento da marca de acesso condicional, que está sobremarcado ao nível da expressão. Ao nível do conteúdo, interpretaremos a sobremarca como uma "celebração", realçando a enunciação. Voltaremos a isso.

2.5.5 Nas suas extremidades interiores norte e sul, a nave é dotada de dois nichos monumentais elevados, ou *thalamoi*³¹, o que não podemos deixar de admirar. Que haja um *thalamo* destinado a receber uma imagem divina, isso seria normal no contexto regional.

A presença do segundo na extremidade oposta não deixa de atrair a atenção: ela transforma a nave unipolar comum em nave bipolar, propondo o problema de saber qual seria o destino de cada um desses dispositivos. Teremos de voltar a isso na parte de interpretação dos sentidos.

30. O templo duplo de Erechtiôn sobre a Acrópole de Atenas constitui uma exceção: ele dispunha de uma janela. Por memória, acrescentemos que os templos gregos, a céu aberto, ditos *hypèthres*, não tinham necessidade de janelas.

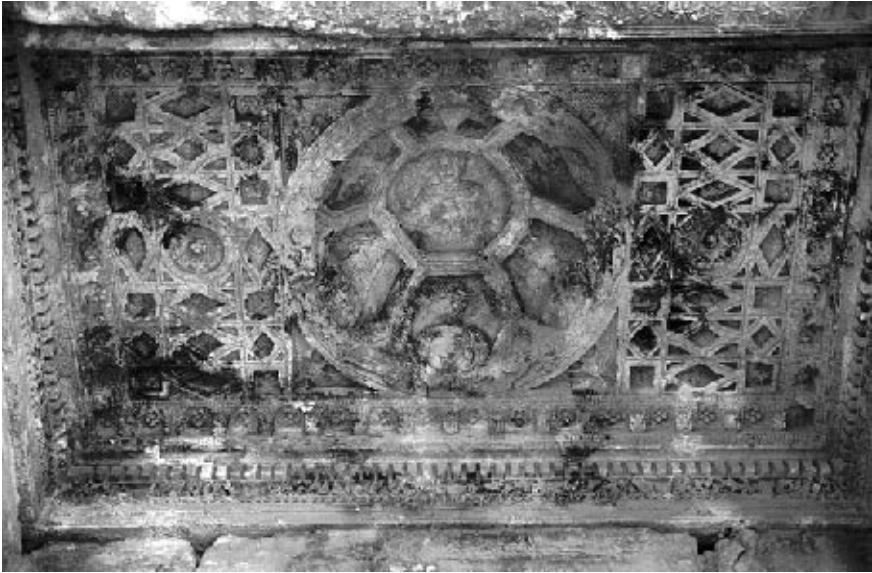
31. Cf. Seyrig (1940a). Em Hebreu, como em Árabe, esse dispositivo é denominado, nas épocas antigas, *Heykal*, termo que mais tarde designou o templo na sua totalidade (ex.: templo de Jerusalém). A inscrição aramaica que menciona a dedicatória da nave do templo de Bel utiliza esse mesmo termo (Cantinau 1930-1936). Em Árabe moderno, *Heykal* quer dizer também ossatura, esqueleto, parte suportadora, principal. O confronto desses diferentes usos manifesta um núcleo semântico "parte sagrada" e "parte constitutiva".



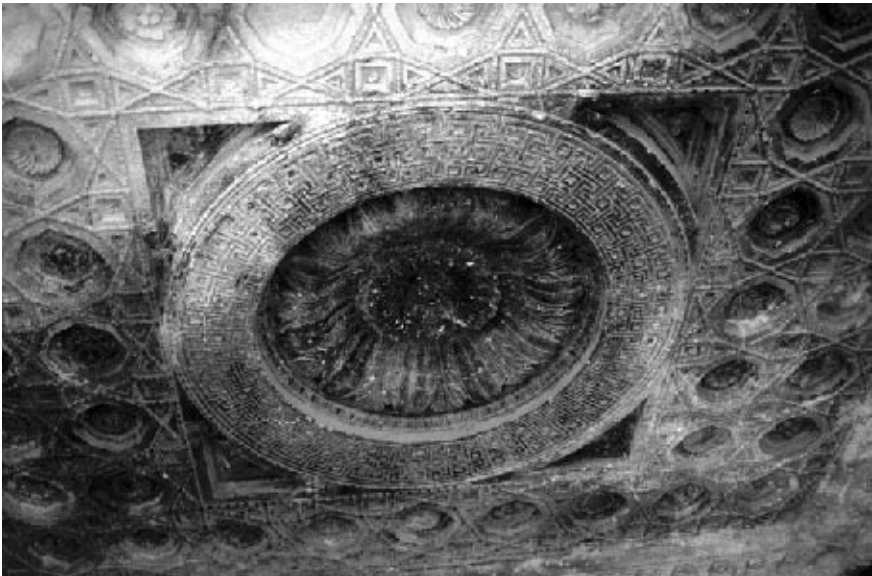
Thalamo norte – frisos e janelas



Thalamo sul – porta e frisos



Teto do *thalamo* norte



Teto do *thalamo* sul

O plano resultante dessa disposição particular decorre de uma família de planos de templos mesopotâmicos ditos de eixo quebrado (Seyrig; Amy; Will 1968: 161 et seq.; Bernheimer 1939: 647, 657; Monneret de Villard 1940: 24; Downey 1988: 40 et seq., 128 et seq.), reconhecidos pelos arqueólogos como sobreviventes que testemunham o fato de que alguns dos primeiros templos foram habitações transformadas em lugar de culto ou que as "casas" dos deuses foram construídas a partir do modelo das casas dos homens.³² Veremos que esse plano está ligado à dimensão do acesso visual às imagens divinas.

2.5.6 Os *thalamoi* (altares) norte e sul não são idênticos. Uma comparação rápida permite notar marcas hierárquicas instalando o *thalamo* norte em uma posição superior à do *thalamo* sul.

Eis um breve resumo:

- Cada um dos *thalamoi* está inserido numa parede tratada como uma fachada dotada de colunas e de um frontão. As colunas da fachada norte são jônicas, as da fachada sul são coríntias. Os teóricos helenísticos marcaram claramente a superioridade do estilo jônico (dito masculino) sobre o estilo coríntio (dito feminino). Já vimos essa distinção na oposição nave/peristilo (§ 2.4.3).

- A abertura dos vãos dos *thalamoi* é diferenciada: ainda que tenham praticamente a mesma largura, o vão norte é claramente mais alto (7,4m) que o sul (4,7m).

- O teto do *thalamo* norte é esculpido em meia esfera ornada de sete bustos esculpido, enquanto o teto do *thalamo* sul é plano, esculpido com uma rosácea vegetal e com motivos geométricos.

- O solo do *thalamo* norte era de 2,18m acima do solo da nave (depois ele foi aumentado para 2,47m). Em dois momentos históricos, os solos do *thalamoi* foram diferenciados pela altura, o *thalamo* norte sendo colocado mais alto que o *thalamo* sul.

- O *thalamo* norte era acessível por uma escada relativamente abrupta que desapareceu. O *thalamo* sul é acessível por uma escada-rampa. Esse modo de acesso oblíquo nos propõe um *thalamo* norte de acesso mais difícil do que o *thalamo* sul. Considerando que a escala da hierarquia (tanto sacra quanto profana) está diretamente ligada à dificuldade de acesso, o *thalamo* norte está colocado em uma posição superior.

32. As palavras semíticas *Bit* ou *Beit* são utilizadas para a habitação humana como para habitação divina. Cf. Andrae (1930).

- O *thalamo* norte é dotado, a leste, de um quarto de teto esculpido em meio cilindro decorado. Esse quarto permanece invisível a toda pessoa que está na nave: não se pode senão adivinhá-lo através de um movimento entre o *thalamo* e o canto lateral. O *thalamo* sul não tem dispositivo comparável.

- A área do solo da *cella* compreendida entre a porta de entrada e o *thalamo* norte é superior à área correspondente sul (§ 2.5.3).

2.5.7 Um friso decorativo corre sobre as paredes longitudinais da nave de um *thalamo* (altar) a outro, em nível próximo ao solo. Esse friso é formado por uma base mais larga que as outras, ultrapassando o nu das outras bases tanto no interior quanto no exterior. Permite ver, através da colunata do peristilo (galeria), o nível do solo dos *thalamoi* que recebem as imagens divinas. Então, ele marca o nível divino da nave.

2.5.8 A implantação dos *thalamoi* (altares) no centro de cada uma das duas extremidades da nave deixa quatro espaços residuais nos cantos. Um desses espaços está ocupado pelo canto invisível já indicado. Os três cantos restantes estão ocupados pelas escadas que sobem em direção ao terraço, ultrapassando a nave. Os degraus dessas três escadas têm alturas idênticas e realizam, cada um, uma evolução completa em dezesseis degraus.

Se lembrarmos que há duas escadas de acesso aos *thalamoi*, um alicive em degraus e uma escada-rampa de acesso ao templo, encontramos um conjunto de sete escadas articulando de maneira diferenciada a dimensão vertical no templo de Bel. Há aí uma raridade distinta, e veremos que o exame das particularidades dessas escadas desempenhará parte da carga semântica do templo.

Duas dessas escadas, ao longo do *thalamo* sul, partem do solo da nave. Do lado oposto, a única escada parte do nível do solo do *thalamo* norte, i.e., do nível "divino". É então superior aos dois outros. Esses últimos se distinguem pelo fato de que um apresenta um plano quadrado (escada do canto sudoeste), o outro um plano circular (escada do canto sudoeste). Essa diferença não pode ser gratuita: será necessário interpretá-la. Como será necessário interpretar o plano irregular da única escada norte.

2.5.9 As três escadas apontadas conduzem a uma cobertura em terraço, cuja presença é imposta aos arqueólogos pela forma de diversos elementos conservados: vigas do peristilo (adro), lajes de teto do peristilo (galeria), elementos de cornija. Em comparação com o templo Dmeir³³ e com as representações sobre moedas e cédulas,

33. Situada entre Palmira e Damas, essa cidade dependia do território de Palmira. Seu templo é particularmente bem conservado nas partes altas.

os arqueólogos recuperam quatro torres num terraço circundado por beirais em degraus. Coroamentos semelhantes são representados sobre as tumbas de Nabatena, sobre os altares de Fenícia. Sua origem está na Mesopotâmia ou no Irã.

2.6 O complexo sagrado cercado pelo peribolo (adro)

2.6.1 O peribolo com pórticos encerra um templo, determinando uma zona distinta do resto da cidade e dotada de um caráter sagrado: é o que chamamos de santuário. Esse nome moderno, equivalente do Árabe *haram*³⁴ e do Aramaico *mhrmt*, substituindo o antigo termo sumeriano *andrun* (lugar celeste), possui uma carga semântica que precisará ser analisada.

2.6.2 Portas monumentais são colocadas no eixo da entrada do templo, abrindo o peribolo em direção à cidade; a diferença de nível é transposta por uma escada monumental.

Uma passagem em plano inclinado (E) atravessa o limite do peribolo sob uma abóbada inscrita abaixo das lajes dos pórticos, oferecendo um segundo acesso ao *temenos* e permitindo evitar as escadas dos propileus. Por esse fato, pode servir aos animais destinados ao sacrifício ou às procissões e carros. Ela termina na proximidade imediata do altar dos sacrifícios (ver § 2.7.3), o que reforça a interpretação ligada ao uso ritual.

O plano inclinado é circundado por degraus e estrados de pedra, destinados aos espectadores, aos participantes dos ritos ou às duas categorias de pessoas. Convém notar que esse plano inclinado não obedece às orientações cardeais (N, S, E, O) do complexo sagrado. Veremos (§ 2.7.3 e § 3) que esse fato pode ser interpretado como testemunha da antecedência desse dispositivo em relação à construção do templo como o conhecemos.

2.6.3 O peribolo envolve, além do templo propriamente dito, um altar monumental (A na planta), uma bacia de abluções (B), uma sala de banquetes (C) e uma edícula com nichos (D) cuja finalidade não foi determinada pelos arqueólogos.

34. A raiz semítica *brm*, que designa a interdição, está presente sob diversas formas declinadas, em Aramaico do Líbano, na mesma época: *hrmt'* = *temeno*, e em Nabate: *mhrmt'* = *temeno*. Cf. Milik (1972: 3).



Túnel sob peribolo – estrados

O altar A (12m x 12m aproximadamente) é quase quadrado, levantado em belas pedras sobre um *podium* entre o canto noroeste do templo e o peribolo. É acessível por meio de alguns degraus colocados sobre sua face sul: o sacrificador oficiava então face ao norte. Os detalhes arquiteturais do altar A não foram divulgados, como é o caso do conjunto dos elementos do *temenos*. Não podemos então levar em conta seus detalhes para a interpretação do sentido.

A bacia de abluções B é dotada de dimensões similares ao solo, ainda que ela apareça hoje menos elevada em altura. Construído entre o canto sudoeste do templo e do peribolo, ele é acessível por meio de alguns degraus colocados sobre sua face norte: as abluções purificadoras eram então realizadas face ao sul.

A sala de banquete C (15m x 38m aproximadamente) é construída na área do *temenos*³⁵, no espaço situado entre o altar e o peribolo, ao norte do eixo de passagem propileu/pórtico.

Os restos observáveis testemunham uma sala de grande capacidade, dotada de um teto relativamente alto (7 a 8m), decorada no exterior com colunas e arcadas³⁶.

35. As salas de banquetes são correntes nas muralhas sagradas dos templos palmirenos e nabateanos. Ver Downey (1988), Dussaud (1955) e Tarrier (1995: 165-182).



Maciço do altar A



Restos da bacia B

As escavações revelaram que esse edifício conservou a orientação de um muro anterior, dito muro T, do qual não existe senão as fundações (Seyrig 1940: 277-328) e que poderia ser o períbolo do antigo templo. Nas subestruturas dessa sala, encontrou-se uma grande quantidade de moedas ou de cédulas de convite (Du Mesnil du Buisson 1962) trazendo inscrições sobre suas duas faces. A interpretação dessas inscrições nos levará a reconstruir os banquetes sagrados de Palmira, um dos ritos mais ricos em significado para o templo estudado.

2.7 Uma construção semítica sob roupagem grega

A qualidade do templo Bel desafia o visitante. Isso é verdade de um ponto de vista estético, mas também dos pontos de vista do engenheiro, do economista, do sociólogo, do antropólogo. Para o semioticista, há aí um ato enunciativo que não nos pode deixar indiferentes. Deveremos voltar a isso analisando o plano do conteúdo. Tentaremos interpretar as particularidades de expressão assinaladas abaixo, com o objetivo de tornar compreensíveis certas escolhas maiores indubitavelmente ligadas às razões teológicas ou rituais que nos escapam em grande parte.

Em particular, tentaremos perceber a qualidade desse conjunto que nos propõe um santuário semiótico sob roupagens gregas. Esperamos poder mostrar que esse complexo constitui um conjunto coerente formando sistema e que ele participa de um projeto de síntese renovadora comparável a outras empresas criadoras em arquitetura. Pensamos em particular em Palladio, utilizando um vocabulário antigo para exprimir os programas da burguesia veneziana do fim do século 16, ou na arquitetura da Contra-Reforma, moldando a lógica católica num hábito romano para terminar dando nascimento ao que chamamos de arquitetura barroca. O resultado tadmoreano se impõe a nós com a evidência das sínteses bem sucedidas.

3 INTERPRETAÇÃO E ARTICULAÇÃO DO CONTEÚDO

3.0 Notas preliminares: programa e metodologia

A identificação dos objetos encontrados no lugar e seu uso ou função constitui a primeira etapa do trabalho semiótico: ela foi freqüentemente completada pelos

36. Escavações E. WILL, J., SEIGNE arquiteto. Relatório sucinto na Contribuição Francesa para a Arqueologia Síria 1969-1989, IFAPO, Damas, 1989, p. 164-166.

arqueólogos. Assim, o reconhecimento de um altar ou de uma sala de banquetes já resulta de um trabalho de interpretação. Disso resulta que nossa descrição da expressão, como produzida acima, não é uma descrição dos formantes, mas uma descrição de elementos já conhecidos e investidos de uma carga semântica.

Essa carga talvez seja reduzida, mas não se pode ignorá-la. Propomo-nos a levar um pouco mais longe a análise do sentido. Fazendo isso, tentaremos identificar a carga semântica ligada a elementos, relações ou transformações que não receberam, nas publicações arqueológicas, a atenção que lhes prestamos. Nem se precisa dizer que essa atenção é, em grande parte, determinada pelo nosso ponto de vista: o de um arquiteto em perseguição do sentido.

Se recuarmos a tarefa de reconstrução do nível do conteúdo a partir do nível da expressão, revelam-se dois procedimentos, segundo o ponto de vista em relação ao qual nos colocamos.

3.0.1 Do ponto de vista epigráfico, trata-se de uma decifração, mesmo se nos ocupamos da arquitetura e não da língua verbal. Dois procedimentos são conhecidos nesse domínio:

- O trabalho de Champollion sobre a escrita egípcia, muito bem documentado, repousa sobre a utilização de versões multilíngües de um mesmo texto. Para a arquitetura, a interpretação poderia explorar textos escritos que fariam então o papel da inscrição em língua diferente. Acontece que esses textos não estão disponíveis para Palmira, e faremos o melhor com fragmentos de citações lapidárias disponíveis.

- O trabalho de Ventris sobre o linear B cretense, relatado por Chadwick (1972), repousa sobre a comparação de grades estatísticas com hipóteses gramaticais: Ventris encontrou uma língua comum (o Grego) notada numa grafia desconhecida. Em arquitetura, um procedimento comparável pode ser seguido utilizando-se aquilo que se parece, no nosso saber atual, a uma gramática da arquitetura. É o que chamamos, em semiótica do espaço, de universais da arquitetura (§ 3.1 e 3.3). Trata-se de oposições muito gerais, carregadas de sentido, como alto/baixo; norte/sul; transformações de rotação, de deslocamento, de simetrias... Apelaremos a esses processos.

3.0.2 Do ponto de vista semiótico, o nível da expressão e do conteúdo se pressupõem mutuamente (Hjelmslev 1967). São os dois de uma mesma entidade, separáveis pela análise. Disso resulta que, do ponto de vista lógico-semiótico, "*as operações e processos de decifração não são em nada diferentes das operações de reconstituição/reconstrução*" pelas quais, arqueólogos, arquitetos e artistas reconstituem os objetos parciais encontrados pelas escavações, quer se trate de cerâmicas,

de esculturas ou de arquitetura. Uma confirmação disso é constituída pelo fato de que as operações de reconstituição/reconstrução apelam tanto aos índices formais (curvas de uma cerâmica, simetrias de uma fachada ou de um plano arquitetônico) como aos índices dotados de sentido (refazer a mão ou o braço de uma escultura quebrada, refazer o alça de um cântaro, fechar o quadro de uma abertura arruinada, posicionar o terraço ao qual leva uma escada). Em todos esses casos, o complemento do objeto material é reencontrado pelo uso simultâneo de elementos situados sobre os níveis da expressão e do conteúdo.

Fazendo isso, é necessário freqüentemente reconstituir a parte material. Propo-nos a continuar nosso trabalho a fim de tentar avançar a reconstituição apoiada no nível do conteúdo.

3.0.3 Quando a reconstituição se reduz à parte material, ela obedece a um duplo imperativo declarado de prudência e objetividade:

- Em toda reconstituição, há uma incerteza mais ou menos grande, o que conduz o operador a emitir hipóteses que são tanto mais selecionadas quanto mais reduzidos a arbitrariedade das comparações e o apelo a dados externos. Achados ulteriores podem trazer novos dados e levar a modificar as hipóteses anteriores: nisso, não há nada que seja estranho à tentativa científica comum. As hipóteses formuladas são submetidas à avaliação de novos fatos. A prudência não leva a calar, mas a medir o risco que se corre formulando as hipóteses.

- A reconstituição que se reduz ao objeto material faz economia dos riscos ligados aos elementos imateriais presos ao objeto, em particular ao seu sentido, seu valor simbólico, se ele o possui, seu uso... Se esses dados são acessíveis, é freqüentemente pelos textos e inscrições: em suma, isso implica uma passagem pela linguagem verbal à qual atribuímos a tarefa de uma metalinguagem interpretativa. Ora, os textos que sobreviveram às eventualidades históricas não tinham essa finalidade (em Tadmor/Palmira, temos sobretudo textos de dedicatórias, honoríficos ou funerais). Disso resulta certa dificuldade, na medida em que se procuram extrair, desses textos, elementos que ultrapassam seu conteúdo "proposto", dirigindo-os em relação aos seus "pressupostos" (Ducrot 1972).

3.0.4 Está claro que o empreendimento no qual nos lançamos é fortemente marcado por um cunho semiótico, em particular daquela semiótica que propõe o mundo natural como um conjunto dotado de sentido, solicitado de maneira incessante pela comunicação não verbal. Ele aproveita também as contribuições da lingüística contemporânea e, em particular, da filosofia da linguagem. É o ob-

jeto escolhido (o templo de Bel em Tadmor/Palmira) que coloca nosso trabalho no campo arqueológico e histórico. Na conjugação da arquitetura, da semiologia e da arqueologia, as dificuldades são certas e os riscos inerentes. Solicitamos ao leitor que nos conceda a paciência de uma leitura que lhe parecerá árdua, uma vez que o levamos a um território situado fora de sua especialidade. Sugerimos-lhe também nos transmitir suas notas para fazer avançar esta pesquisa: as idéias e os dados novos são bem-vindos.³⁷

3.0.5 No decurso do trabalho de interpretação que será tentado aqui, procuraremos investigar, caso a caso, o domínio semântico do qual extrairemos os dados para a construção do sentido. Começaremos com a ajuda de ferramentas extraídas da semiótica do espaço em geral: a título de exemplo, uma porta aberta em uma cerca indica um acesso condicional (Hammad 1989) qualquer que seja a sociedade construtiva, sua época ou sua implantação geográfica. A acessibilidade dos lugares constitui um domínio universal na interpretação da arquitetura. Propomos *a priori* que existem "universais do sentido" em arquitetura. Sem querer enumerá-los nem visar a exaustão, citemos aqui, além da acessibilidade condicional aos lugares, a implantação de um edifício sobre um sítio, sua orientação em relação às direções terrestres ou celestes, a dimensão vertical organizando o alto e o baixo... Esses universais podem ser diversamente determinados segundo as culturas nas quais são executados. Deles não existe, senão, um ponto de união que permite preparar o terreno para uma análise mais avançada.

Em seguida, relacionamos certo número de "transformações espaciais" afetando o nível da expressão, das quais tiramos efeitos de sentido para os elementos significantes que se submetem à mudança. Poder-se-ia resumir esse passo assim: o sentido não é procurado nos próprios objetos (i.e., numa relação direta entre o objeto e o sentido), mas nas operações que inserem os objetos numa dinâmica hierarquicamente superior. Esse passo³⁸ pode parecer assustador aos arqueólogos e epigrafistas, habituados a proceder de outra maneira. Se os resultados obtidos lhes parecem de algum interesse, será a prova *a posteriori* da utilidade da aproximação adotada.

Quando constatamos que as ferramentas gerais da semiótica do espaço não podem nos conduzir mais longe, tomamos dos arqueólogos, epigrafistas, historiadores

37. Endereço: 127 Av. J.B. Clemént 92100 Boulogne Billacourt.

38. Um semioticista aí reconheceria facilmente a marca dos trabalhos de Algirdas Julien Greimas, com quem trabalhamos numerosos anos.

e antropólogos as ferramentas que nos pareceram necessárias para tal. Assinalamos esses empréstimos submetendo-os a hipóteses sempre que nossas fontes não nos fornecem um saber cujo grau de probabilidade (na falta de certeza) seja elevado.

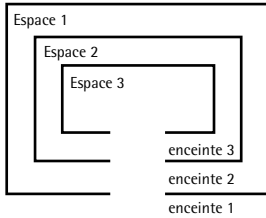
3.0.6 A introdução progressiva das hipóteses foi guiada por um cuidado heurístico: no decurso da descrição da expressão, nos propusemos questões para as quais procuramos respostas. Nem precisa dizer que os outros questionamentos conduziram o analista a introduzir outras hipóteses. Explicitaremos, todavia, algumas das condições que nos guiaram nas escolhas das hipóteses introdutórias: exigimos delas, em primeiro lugar, nos colocar em condição de descobrir o sentido a propósito de elementos que pareciam faltar. Sem esse caráter "produtivo", essas hipóteses seriam inúteis nesse quadro. Em segundo lugar, exigimos que elas permitam estabelecer uma coerência semântica entre elementos que parecem à primeira vista disparatados. Em outros termos, é possível dizer que lhes pedimos para colocar ordem no caos. Não nos escapa que essa exigência de coerência interna, comum a todos os discursos científicos, não difere fundamentalmente de uma das finalidades comuns das criações mitológicas e que nos arriscamos, se esquecermos os constrangimentos dos trabalhos científicos, a produzir um discurso de caráter mítico a propósito de nosso objeto. Esse risco é comum a todo pesquisador que se aventura em terreno desconhecido. Na pior hipótese, nosso empreendimento poderia nos levar a cometer alguns erros. Mas a verdade emerge mais facilmente do erro que do nada.

3.1 A necessidade condicional e a carga semântica induzida pela ação

3.1.1 Em primeira análise, o templo de Bel divide com um grande número de santuários (xintoístas, chineses, indo-europeus) uma estrutura topológica simples, colocando uma muralha no interior de outra³⁹, o que determina dois níveis de acessibilidade condicional: algumas pessoas são admitidas em certas circunstâncias no interior da primeira muralha e um subgrupo composto pelos mais íntimos, no interior da segunda muralha. O espaço circunscrito cujo acesso é restrito é supervalorizado em relação ao espaço que o circunscribe. A repetição dessa operação arquitetural cria uma escala de valorização dos espaços circunscritos pela multiplicação dos controles de acesso.

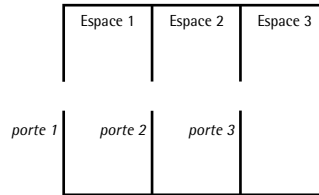
39. Aqui, a nave no interior do peribolo.

Espaço exterior



Série de espaços circunscritos

Espaço exterior



Série de espaços contíguos

Na mesma ocasião, as pessoas admitidas no espaço circunscrito são supervalorizadas em relação àquelas que não o são. Essa valorização, definida no plano espacial e social, não é semanticamente determinada *a priori*: poder-se-á reencontrá-la na habitação (gradação da escala do privado) ou na fortificação (gradação de escala do militarmente definido). Ela não define a sacralidade por ela própria: o sentimento religioso cuja presença constitui condição necessária para a aparição do caráter sagrado é um dado independente da configuração espacial valorizante. Quando o caráter sagrado é projetado nessa configuração, ele é imediatamente aspectualizado numa escala graduada. Esse é o caso aqui.

A título de observação, notemos o que a análise nos revelará em seqüência: o templo de Bel cuida, por sua arquitetura, da possibilidade de interromper localmente a gradação.

Se a questão do acesso condicional fosse a única pertinente, a estrutura espacial por inclusões sucessivas (fig 3.11) não seria em nada diferente da continuidade sucessiva de dois ou muitos lugares sem inclusão, a entrada do primeiro comandando a entrada do segundo e assim em seguida (fig 3.12). Esse segundo modelo é testado por muitos templos na Mesopotâmia e no Egito, a sucessão das salas conduzindo da entrada ao santo dos santos. Ora, há uma diferença, que se revela notável, no nível dos ritos tornados possíveis pela configuração espacial: o modelo com muralhas inclusas das quais é exemplo o templo de Bel, autoriza a circum-ambulação (= *tawaf* em Árabe) entre as muralhas sucessivas. Esse rito é testado com recorrência nos universos semitas⁴⁰, especialmente nos lugares de peregrinação⁴¹.

40. Meca ofereceu disso um exemplo vivo.

41. A circum-ambulação é manifestada pelas peregrinações inscritas em outras culturas: ao redor das *stupas*, na Índia, e ao redor das relíquias, nas igrejas do Caminho de Compostela na França e na Espanha.

A extensão do *temeno* tadmoreano (200m x 200m) assim organizada permite tirar uma primeira conclusão: ele estava aberto a uma atividade de peregrinação implicando multidões. Se o propileu permitia efetuar uma seleção nos visitantes potenciais, essa seleção, da qual não conhecemos as condições exatas, não era muito restritiva⁴². Além disso, a superfície livre é testemunha do fato de que o santuário deveria atrair uma multidão ultrapassando em número a população urbana da cidade que ele expulsou de sua colina. Ele deveria então gozar de um estatuto regional.

3.1.2 Retomemos essas notas a fim de refletir sobre as ferramentas abstratas implicitamente postas em obra. A análise rápida da acessibilidade condicional faz um apelo explícito a duas categorias de elementos semióticos diferenciados e sintaticamente ligados:

- Categoria I. Identificamos dois tipos de atividade (= ação = fazer): o acesso físico a lugares diferenciados, tornados alguns mais seletivos do que outros; a circum-ambulação ao redor de um pólo (lugar mais seletivo), que está desde então dotado de uma carga semântica suplementar. A categoria I assim reconhecida é uma categoria funcional⁴³ cujos membros são ações.

- Categoria II. Identificamos muitos grupos de atores implicados nas ações da primeira categoria. Essa categoria compreende então as variáveis⁴⁴ encarregadas de duas subcategorias semânticas: de um lado, os lugares recortados pelas muralhas, de outro, os grupos sociais cedendo aos lugares. Uma terceira categoria (III) permaneceu implícita: trata-se de uma categoria modal⁴⁵, a do poder. Sua análise é rica de sentido no estudo do complexo arquitetônico.

Reexaminemos a função do acesso físico, tornada condicional pelo dispositivo arquitetônico. Constatamos que ela define uma participação sobre o grupo social, aí determinando partes (ou grupo de atores) caracterizadas pelo seu poder de ter acesso a uma ou outra parte dos lugares definidos pela arquitetura. Sejam, para o santuário de Bel, os grupos seguintes:

42. Vimos que a passagem sob o túnel do plano inclinado E permitia evitar o obstáculo seletivo constituído pelos degraus, os quais interdizem os carros e tornam a passagem dos quadrúpedes problemática.
43. Compreendemos o termo função no sentido formal utilizado em matemática ou em lógica formal. O termo *foncteur* é utilizado nesse mesmo sentido.
44. Diz-se também *fonctifs* em lógica formal.
45. Em termos formais, modalidade é um "foncteur de foncteur", o que a coloca num nível hierarquicamente superior a aquele das categorias I e II. Seja: "Foncteur" modal [*foncteur (fonctif)*] ou modalidade [ação (ator)]. Para uma definição semiótica, ver Greimas e Courtés (1979, 1986).

m – aqueles que não são admitidos no *temeno* (*temenos*) fechado pela muralha de peribolo;

n – aqueles que são admitidos no *temeno* pelo plano inclinado E;

p – aqueles que são admitidos no *temeno* pelos propileus;

q – aqueles que são admitidos no templo pelo portal.

É suficiente notar que o pórtico não dá acesso senão ao peristeu e que uma outra porta dá acesso à nave para definir um quinto grupo (r). Na nave, o acesso aos dois *thalamoi*, ao quarto escondido e às três escadas determina seis outros (s, t, u, v, w, x). Encontramo-nos então com 11 grupos de pessoas habilitadas a servir-se das diferentes passagens condicionais marcadas na arquitetura enumeradas nesse parágrafo. É fácil ver que as relações de inclusão religam esses grupos. Eis uma primeira estrutura que poderá ser revista se considerarmos outras passagens condicionais (m, [n, p [q (r (s, t, u, v (w, x)))]])⁴⁶, na qual percebemos o fato de que o grupo w, tendo acesso à escada noroeste, e o grupo x, tendo acesso ao quarto escondido, fazem necessariamente parte do grupo v, que tem acesso ao *thalamo* norte⁴⁷. Os ritos podem levar a confundir certos subgrupos com outros ou a incluí-los uns nos outros, não é possível precisá-los neste momento. A estrutura apontada não faz senão notar simbolicamente a divisão operada no grupo social pelo complexo arquitetônico que aparece, desde então, como um operador materializado na pedra.

Essa última nota propõe imediatamente a questão de saber qual era o operador social (grupos de atores ou atuantes coletivo⁴⁸) efetuando a seleção, fazendo respeitar as interdições⁴⁹ e aplicando eventualmente as sanções, punindo os transgressores. Não temos detalhes sobre essa questão, com exceção de inscrições⁵⁰ que permitem deduzir que o templo de Bel, no seu conjunto, era gerenciado por um colégio de sacerdotes que designaremos, conforme Milik, pelo termo grego *thiaze*.

46. Um parêntese abrindo e um parêntese fechando marcam um grupo, a inclusão de um par de parênteses marca a inclusão de um grupo num outro, a vírgula que separa dois elementos no interior de um mesmo par de parênteses marca a diferença de grupos.

47. Exemplo de espaços em arborescência simples, o acesso a um comandando aos dois outros.

48. Para a terminologia semiótica, consultar Greimas e Courtes (1979, 1986).

49. O termo árabe *Haram* pelo qual o *temeno* é designado hoje quer dizer "lugar do proibido". A interdição de acesso era provavelmente enriquecida de outras interdições que continuam a precisar no templo de Bel. Sabemos que o templo de Alá em Tadmor oferecia sua proteção aos fugitivos; era proibido persegui-los depois que tinham atravessado sua muralha protetora (Starcky; Gawlikowski 1985).

50. Ver Milik (1972: 107-281). Milik cita em particular, à página 213, a proibição de ter os pés calçados nas muralhas dos santuários.

Esse colégio tomava suas decisões em nome do deus Yahibol (voltaremos a esse ponto). Todos esses membros pertenciam a um mesmo clã: a dos Bnê Komaré⁵¹.

3.1.3 A análise da condição de acesso, feita em termos figurativos, revela o caso simples e universal do deslocamento das pessoas nos lugares, um mecanismo mais geral relativo ao sentido no mundo natural; a arquitetura vazia atrai infalivelmente atos dinâmicos suscetíveis de dotá-la de sentido. A estática aparente do dispositivo arquitetônico é instável. Ela tende a oscilar em direção a um desenvolvimento narrativo no qual a arquitetura toma um sentido saído das ações que aí se desenrolam. Em outros termos, são as ações que investem os lugares de sentido.

No caso em que a arquitetura é vazia de todo objeto e de todo uso, a "oscilação" não produz uma única solução. A falta de dados produz uma indeterminação ao nível das soluções, com a incerteza sobre o sentido possível: há muitos sentidos potenciais. Essa plethora produz uma situação que pode, eventualmente, parecer-se a uma penúria de sentido, pois não é possível escolher um sentido particular que satisfaça.

No seu estado atual, o santuário de Bel nos coloca diante de uma situação comparável. A fim de comparar uma escolha, utilizando, tanto quanto possível, as fontes textuais disponíveis: inscrições palmirenas (dedicatórias, cédulas), inscrições provenientes das regiões vizinhas (ex.: santuários sírios de Nabatena, de Delos e de Roma), textos antigos relativos. Como temos relações com um complexo arquitetônico de caráter religioso, as ações que lhe dão sentido realçam a categoria dos ritos. Entre os diferentes ritos possíveis, não nos reteremos senão naqueles que foram representados na região (pintura e baixo relevo) mencionados pelos documentos, historiadores e arqueólogos. Aceitaremos também a descrição de ritos semíticos conhecidos na região mais ampla, reunindo a Palmirena, a Nabatina, Arábia e a Mesopotâmia. Suponhamos, a título de hipótese, que essas descrições semíticas "gerais" são aplicáveis aos "casos particulares" palmirenos. Essa suposição pode não ser senão parcialmente verdade. Hoje, ela tem somente um caráter de probabilidade interessante, e nos serviremos dela nesse sentido. No dia em que soubermos mais sobre a vida religiosa palmirena poderemos corrigir a análise que se segue. Para maior precaução e a fim de evitar um desvio da interpretação, não consideraremos de cada rito senão sua estrutura essencial, sua ossatura abstrata limitada aos ní-

51. Nosso conhecimento da estrutura tribal e de clã da Palmira avança com a elaboração de árvores genealógicas montadas a partir das inscrições funerárias. Ver Milik (1972) e Piersimoni (1995).

veis semióticos conhecidos sob o nome de nível semio-narrativo e nível profundo (Greimas; Courtes 1979, 1986).

Não faremos nesse momento um inventário dos ritos que serão abordados. Nós os introduziremos numa ordem regulada pela relação de pressuposição.

Antes de abordá-los, nos ocuparemos das relações e transformações geométricas manifestadas pelos lugares. Sua análise, construída a partir da expressão, nos revelará elementos de sentidos independentes dos ritos. Ela proporá também problemas cuja solução virá dos ritos que tentaremos reconstruir antes de tentar uma aproximação de conjunto.

3.2 A relação de simetria posicional e relações semânticas induzidas

Vimos no parágrafo 2.7 que o *temenos* inclui, além da nave, o altar A, a bacia B e uma sala de banquete C. O altar A e a bacia B, de dimensões similares, estão dispostos diante da nave de maneira simétrica em relação ao eixo de progressão, indo do propileus em direção à porta monumental. A simetria é uma relação geométrica forte que chama nossa atenção e procuraremos então interpretá-la. Tentemos circundar a relação semântica que ela parece manifestar.

O altar monumental A é destinado aos sacrifícios. A proximidade do plano inclinado E permite pensar que aí se imolavam animais. As representações figuradas sobre uma viga do peristilo e um lintel do *thalamo* norte permitem identificar ao menos o boi como animal de sacrifício. Não sabemos se os animais sacrificados eram queimados ou não. Podemos então propor, com muita probabilidade, a presença do sangue sobre esse altar sem poder afirmar, até o momento, a presença de fogo.

A bacia B é destinada às abluções purificadoras, que constituem um rito semítico recorrente⁵², ainda presente no Islã, que precede a prece. Ora, numerosos baixos-relevos mesopotâmicos mostram sacerdotes sacrificadores redobrando suas vestimentas para liberar os braços e os ombros: essas representações podem ser interpretadas como implicando um rito de abluções purificadoras precedendo o sacrifício (comunicação verbal)⁵³.

Entre o altar A e a bacia B teríamos, então, sob o plano semântico, duas relações que poderemos colocar em correspondência com a simetria espacial observada no plano da expressão:

52. Essas instalações destinadas às abluções estão presentes em Baalbeck, Baetocaecae e em outra parte na região.

53. Hipótese de Adnan Bournni, antigo diretor das Escavações Sírias.

- uma oposição semântica que será assumida, em primeira aproximação: sacrifício x purificação;
- uma relação de consecução hipotética: a purificação precede o ato sacrificial.

Uma questão se propõe ao mesmo tempo: a alimentação de água da bacia B. Na muralha do peribolo, não há senão um poço (cf. § 2.3.3) terminando sob o peristilo no nonagésimo entrecolunamento a partir do norte (Seyrig; Amy; Will 1968: 39, 1975: 2). A água vinha então de lá, e era uma água purificadora. Se compusermos o caráter purificador da água com o caráter "não-movível" do poço⁵⁴, obteremos um complexo semântico marcado, próximo do sagrado. O fato de que um baixo-relevo representando quatro divindades tenha sido incorporado na alvenaria de sua chaminé acaba de confirmar esse caráter.

Se a bacia purificadora se eleva a um par de elementos espaciais simétricos, propõe-se a questão de saber se o poço purificador pertence a um par similar. Quando se procura sob o peristilo do leste e para permanecer ao longo de uma direção paralela à linha A-B altar/bacia⁵⁵, encontra-se no nonagésimo entrecolunamento a partir do sul um sistema de evacuação de água provinda da nave (Seyrig, Amy, Will 1968: 2, 50). O condutor que foi refeito três vezes no decurso da história do templo e cuja primeira situação está integrada no envasamento original do peristilo testemunha a permanência dessa função assim como a passagem da chaminé do poço, por meio do conjunto de lajes, atesta sua perenidade. O agente assim colocado coleta uma rede de evacuação de água (ou de outros líquidos) gravada nas lajes da nave⁵⁶, manifestando a importância de uma atividade ligada ao sacrifício de espalhar um (ou vários?) líquido(s) do interior da nave, em particular sobre a escada-rampa conduzindo ao *thalamo* sul.

A correspondência acumula de alegria o pesquisador: partindo de um par simétrico de elementos manifestando a oeste uma oposição semântica purificador/sacrifício, encontra a leste um par de elementos⁵⁷ manifestando a mesma oposição.

54. A distância separando os poços da bacia reforça o caráter irremovível já constatado para o poço. Acrescentemos que a implantação da bacia manifesta que o último não está sintaticamente ligado ao poço, apesar do elo sintagmático água/esgotada/bacia de recepção. O que prima, na implantação da bacia B, é, por uma parte, a relação semântica purificador/sacrifício que o liga ao altar A e, por outra, a relação sintática impondo a presença da dupla ablução/altar diante da nave, entre os propileus e o portal.
55. Paralelamente ao eixo longitudinal da nave.
56. Essa rede, sempre observável, é revelada por Amy (1968, 1975).
57. Para a compreensão da discussão a seguir, designamos o poço pela letra G e o emissário do coletor

Apesar do caráter falho e hipotético dessa relação, que precisará ser afinada, ela se revela produtiva porque é correlata à relação de simetria geométrica em relação a um eixo⁵⁸. Notemos que cada par de elementos espaciais está posicionado sobre uma linha norte-sul, e que o elemento purificador está no sul, enquanto o elemento do sacrifício está ao norte.

Passemos para a sala de banquete C. Na medida em que o banquete sagrado sucede ao sacrifício, é legítimo encontrar aí um caráter de sacrifício. Somos tentados então a pressupor sua integração em um par de elementos arquitetônicos que manifestam, por simetria posicional, a oposição semântica sacrifício/purificador. Essa hipótese, que deu prova de sua eficácia a leste da nave, projeta imediatamente um investimento semântico sobre a edícula em nichos D, situada ao sul de C e em simetria em relação ao eixo de entrada, conduzindo dos propileus ao pórtico. No lugar e colocação do "destino enigmático" que escapava a Ernest Will⁵⁹, podemos propor uma hipótese ligada aos ritos purificadores e que constitui a primeira tentativa de interpretação semântica da dita edícula. Não dispomos até hoje de extratos detalhados desse elemento⁶⁰, o que nos impede de ir mais longe no nosso empreendimento.

Encontramo-nos com três pares de elementos simétricos manifestando a oposição sacrifício/purificador⁶¹. Se o elo sintagmático entre o poço e a bacia (alimentador/alimentado) aparece como evidente, resta diferenciar a edícula D da bacia. Na ignorância das características da edícula D, pode-se tentar partir de sua simetria C em relação ao elemento A. Uma relação sintagmática aparece de imediato: o banquete não pode senão suceder ao sacrifício. Pode-se desde então deduzir uma relação sintagmática pela qual a bacia B precede a edícula D, sem que se possa pelo momento precisar seu conteúdo.

A análise do parágrafo 3.1.1 nos permitiu ver que a arquitetura funciona como um operador material, projetando uma divisão sobre o corpo social implicado.

pela letra F Mesmo se o eixo situado a leste é confundido com o eixo transversal da nave, é distinto do eixo situado a oeste, o qual é confundido com o do portal.

58. Precisemos também que a simetria observada não é senão uma simetria posicional, uma vez que os elementos que ela liga não têm a mesma forma: somente suas posições são simétricas.
59. Contribuição Francesa à Arqueologia Síria 1969-1989, IFAPO, Damas, 1989, p. 166.
60. Deveria ser publicado um relatório de escavações englobando o conjunto dos elementos do *temenos*. Como as escavações de conjunto não são programadas para um futuro próximo, os relatórios não estão dispostos de maneira simples.
61. Um quarto par existiu talvez sobre a rampa de acesso ao templo: é fácil e notar, no nível do começo da rampa 2 da rampa de acesso, duas marcas quadradas vazias marcando a colocação das bases de elementos desaparecidos. Pode-se apostar que eles retomam a mesma oposição sacrificial/purificador. As escavações futuras talvez nos confirmem isso.

Poderemos estender esse resultado aos elementos arquiteturais aqui examinados, supondo grupos de atores diferentes ligados a cada elemento (seja a, b, c, d, f, g) para examinar, em seguida, os elos que eles mantêm.

No momento do exame da relação entre a bacia de abluções B e o altar A, a hipótese de A. Bounni nos levou a admitir que se trata dos mesmos atores, seja $a=b$. A relação purificador/sacrifício, que justifica o elo semântico entre a edícula D e a sala de banquetes C, nos leva a dizer que o grupo utilizando a edícula D é idêntico ao grupo que banqueteará na sala C (seja $c=d$) e que o uso purificador de D precede o uso de C para o sacrifício. Se a edícula D oferece uma bacia, fariamos abluções purificadoras precedendo a refeição⁶². Se não se tratasse de uma bacia, teríamos descoberto um rito purificador que permanece, até o momento, enigmático. Voltaremos a isso.

O caso do poço G e do emissário F⁶³ está ainda menos documentado. Pode-se legitimamente supor que seus usuários são, nos dois casos, grupos de serviçais encarregados do serviço dos outros grupos. Deixaremos a questão em suspensão no momento.

Antes de fechar este parágrafo, digamos que teremos de voltar à oposição semântica purificador/sacrifício que aí desempenhou um papel motor e anunciamos que ela nos trará resultados interessantes (§ 3.9).

3.3 Transformações interpretáveis da expressão

Abordaremos aqui certo número de fatos arquitetônicos conseqüentes revelados pelos traços que eles deixaram. Eles pressupõem uma intervenção voluntária da parte dos arquitetos e dos comandantes do complexo sagrado. Notemos que seu caráter significativo é independente das "intenções" que se poderiam emprestar aos construtores: estamos à procura do sentido inscrito e não das intenções, essas últimas podem ser bem expressas, mal expressas ou não expressas.

3.3.1 A troca de orientação

Conforme vimos em 2.35 e 2.36, a comparação da implantação do templo atual com as bases de colunas livres a leste da nave e com as fundações da parede

62. Os beduínos de hoje continuam a lavar habitualmente as mãos antes das refeições.

63. Designação posta na nota 86 a fim de simplificar as referências ulteriores na análise.

T permitem concluir que o templo, objeto de nosso estudo, foi precedido por outro templo diferentemente orientado no espaço. A mudança de orientação do templo na sua totalidade no momento de sua reconstrução o fez passar de uma orientação que parece arbitrária⁶⁴ a uma orientação exata norte-sul. Em termos semióticos, a passagem do "não marcado" (orientação qualquer não caracterizada) ao "marcado" (orientação norte-sul exata), não pode deixar de ser significante. O templo está, assim, posto em relação seja com a terra, se atribuirmos aos palmirenos um modelo cognitivo que dá à terra um ponto singular equivalente a nosso pólo norte, seja com o cosmo, se nos contentarmos em supor aos palmirenos um modelo astral distinguindo a direção norte-sul como mediana para o movimento dos corpos celestes. Essa segunda hipótese parece-nos a mais provável. Ora, a implantação da nave sobre a colina revelou, na análise, os caracteres "local" e "in-movível" (§ 2.3.2 e 2.3.3). A marca astral norte-sul determina o templo, conferindo-lhe um caráter novo cósmico ou universal. Essa marca inscreve na pedra uma mudança teológica de inspiração astrológica helênica, que se manifesta em toda a região no curso do período considerado (Seyrig 1940). Veremos no teto astronômico do *thalamo* norte uma confirmação brilhante desse fato. A mesma marcação universalista pode traduzir simultaneamente e sem contradição uma visão política diferente de Tadmor/Palmira posicionando-se no mundo civilizado do momento, colocando-se na articulação entre a China, a Índia e Roma, em lugar de ser simplesmente atada à sua colina..

3.3.2 A mudança de períbolo

A destruição do antigo períbolo e sua substituição pelo períbolo que chegou até nós manifestam muitas transformações significantes.

- Em primeiro lugar, o ajustamento de orientação do períbolo permite harmonizá-lo com a nave que ele envolve, inscrevendo-os a ambos na mesma problemática universalizante.

- Em segundo lugar, o local de entrada dando sobre o *temenos* é modificado: as fundações da parede T não manifestam em nenhuma parte a pista de uma abertura, uma vez que esse muro se elevava a oeste em face do pórtico do templo. Os propíleos monumentais são construídos no eixo do pórtico do templo, definindo, ao mesmo tempo, o eixo do percurso em relação ao qual se organizaram os elementos A, B,

64. Na medida em que hoje nada parece justificá-la.

C e D que estudamos em 3.1. Essa modificação do peribolo é então constituída de sentido. O fato de que o peribolo é 60 anos posterior⁶⁵ ao templo não altera nada: um projeto coerente se desenvolve no espaço e no tempo.

- Em terceiro lugar, a extensão do *temenos* atende as multidões e os ritos das peregrinações.

- Em quarto lugar, os pórticos do peribolo permitiram aos cidadãos tadmoreses dar livre curso à suas paixões: as inscrições comemorativas colocadas sob os pórticos testemunham um verdadeiro dízimo⁶⁶, os notáveis concorrendo com donativos ao templo para ajudar a construí-lo.

3.3.3 Fundação X *podium*

O recobrimento da fundação inicial pela massa de um *podium* (§ 2.3.7) testemunha uma mudança de referência cultural: se a fundação for grega, o *podium* é romano. Essa transformação manifesta a progressão de Tadmor no processo de integração no mundo cultural romano.

A construção do *podium* manifesta outro fenômeno que está longe de ser diretamente visível: uma vez que o conjunto do templo com falsas asas em modelo grego tinha sido construído com a ajuda de uma unidade emprestada da Mesopotâmia (trata-se do meio-côvado real babiloniense, valendo 27,25cm), o *podium* manifesta, nas suas próprias dimensões, o abandono dessa unidade modular pela adoção de um "pé" (*ped*) de 30,4cm, que, aliás, permanece desconhecido⁶⁷. Se o abandono de uma unidade de medida babilônica é coerente com a dimensão da fundação e a renúncia de uma referência local, a adoção de uma unidade desconhecida não deixa de causar problemas. Essa unidade não é retomada em Tadmor. Resta ainda verificar as regras dimensionais utilizadas para a construção do peribolo construído inicialmente e sua alteração, não o saberemos com precisão. Pode-se emitir uma hipótese que, embora ainda não fundamentada sobre os elementos arqueológicos, seria coerente com as transformações vistas em 3.31 e 3.32: essa nova unidade poderia estar ligada a uma teoria astronômica da época, pondo a construção em ligação com o universo⁶⁸.

65. Data aproximativa, esperando resultados de escavações sistemáticas.

66. Para uma descrição do "potlatch" (festa religiosa dos índios da América e dos Melanesianos) ver Mauss (1950: 145-284).

67. Amy Seyris e Will (1968: 129) aproximam-no do pé ptolomaico de 30,8cm.

68. Lembremos que o metro, unidade de medida instaurada pela Revolução Francesa, propunha uma ligação direta com o comprimento do meridiano terrestre, considerado medida universal.

3.3.4 Extensão da escada vertical

A transformação da fundação em *podium* faz parte de um conjunto de transformações que afetam o acesso vertical do templo. A fundação tinha uma altura de 199cm; o *podium* terá 267 a 288, segundo os lugares⁶⁹. Uma vez que a fundação apresentava-se como uma escada alongada com degrau praticável, o *podium* apresenta-se como um estrado de flancos verticais e inacessíveis. O peristilo era acessível por todos os lados pela fundação; o *podium* não é mais acessível senão pela única rampa-escada construída no eixo do pórtico. Uma clara conseqüência se impõe: a construção do *podium*, que acompanha o abaixamento do nível do pátio, se traduz por um isolamento do templo em relação ao *temenos*. Sem construir uma muralha rasgada por uma porta, obteve-se um resultado idêntico em termos de acessibilidade condicional. De fato, a construção do *podium* equivale à construção de um contorno transparente, mas intransponível, ao redor do templo: ele não é acessível senão pelo eixo de entrada propileu/pórtico. Daí deriva os efeitos de sentido previstos no § 3.1 pela multiplicação das muralhas inclusas umas nas outras. Em particular, uma nova circum-ambulação⁷⁰ torna-se possível sobre o terraço do *podium*.

No interior da nave, o solo dos *thalamoi* é levantado (cf. § 2.56) 62cm ao norte, 48cm ao sul. Esses solos, que já eram elevados em relação ao solo da nave, são ainda mais elevados. Sua distância do solo do *temenos* ultrapassa 6,5m no último estágio, enquanto não era senão de 5m no estágio anterior. Podemos então constatar uma extensão da escala vertical entre o nível do *temenos* e aquele dos *thalamoi*. Essa extensão é combinada com a instalação do *podium*/muralha e confirma seus efeitos: a seletividade do acesso à nave é reforçada no momento em que mais pessoas são admitidas no *temenos*.

3.3.5 Primeira análise da escala vertical aspectualizada

Em primeiro lugar, acredita-se perceber uma hierarquia simples na série vertical correspondente ao deslocamento indo do baixo exterior ao alto interior:

- nível da cidade;
- nível do *temeno*;

69. A superfície somita da colina é ligeiramente tombada e dissimétrica.

70. Mais valorizada, pois mais próxima do centro sagrado.

- nível do peristilo;
- nível da nave⁷¹;
- nível dos *thalamoi*.

Entre os dois pólos extremos dessa escala indo de baixo para cima, estaríamos tentando estender o eixo semântico de uma das categorias humano/divino, profano/sagrado, impuro/puro, terrestre/celeste. O nível da cidade é aquele dos homens, enquanto o dos *thalamoi*, marcado no interior e no exterior pelos frisos, seria o dos deuses, isto é, aquele das figuras divinas. Isso não faz sentido senão de maneira localizada. Três considerações são impostas para abreviar essa escala.

- As oposições semânticas evocadas não são nem totalmente equivalentes nem inteiramente independentes. Para escolher entre elas, será necessário analisá-las, examinar suas coerências mútuas, examinar os dados arquitetônicos a fim de ver se elas não impõem certas soluções à custa de outras. Teremos de voltar a isso.

- As três escadas que permitem chegar ao terraço põem em ligação um lugar mais elevado que aquele dos *thalamoi*. Seria mais divino que o divino? Isso é pouco concebível. A relação da categoria especial baixo/alto com as categorias semânticas evocadas acima deverá ser revista, com um suplemento de informações.

- A fonte Efqa, cuja nascente está situada a aproximadamente 10m abaixo do nível do solo natural atual, é sagrada: testemunham os numerosos altares e exvotos que aí foram encontrados aos pés de uma escada monumental, talhada no rochedo. Ela não pode ser lançada a um nível simbolicamente inferior a aquele dos homens, o que seria o caso se a escala da verticalidade fosse contínua e homogênea. Oposta ao deserto circunvizinho na dimensão da matéria, a fonte se inscreveria na categoria terra/água⁷². Oposta à cidade na dimensão da verticalidade, ela se inscrevera no quadro da categoria terrestre/*chthonien*^{***}. Ora, o deus da fonte Efqa não é outro senão Yarhibol, como atestam as inscrições dedicatórias, e vimos (§ 3.1) que a confraria que dirige o templo de Bel (thiase) governa em nome de Yarhibol. Veremos (§ 3.4) que Yarhibol é hóspede do templo de Bel. A profundidade é citada, por outro lado, como sendo o domínio dos "Gennayé" (jinn) divindades ao mesmo tempo perigosas e protetoras.

71. Lembremos que ele está situado acima daquele do peristilo.

72. Não identificável com morte/vida.

*** De *chitomen*, adjetivo do grego *khthon*, que significa terra; na mitologia grega, nome de muitas divindades infernais em oposição às divindades celestes. (N. do T.)

É forçoso admitir que a dimensão da verticalidade tadmureana não é simples nem homogênea. Independentemente das possibilidades semânticas evocadas, o domínio divino ocorre, no eixo da verticalidade, em zonas divididas de uma parte e de outra do domínio humano⁷³. Há então, ao menos, duas escalas verticais, investidas diferentemente no plano semântico, e que é preciso distinguir. Essa distinção fornece um fundamento semiótico à separação dos sítios do templo de Bel e de Efqqa⁷⁴: a implantação sobre um lugar único teria imposto uma escala vertical heterogênea. A distância suprime a contradição imediata, deixando em seu lugar duas categorias semânticas independentes e duas escalas verticais locais parciais. Não se pode apurar a análise sem estudar os deuses desses lugares e os ritos que lhes eram atribuídos.

3.4 Investigar os deuses residentes

Para tentar a interpretação de um grande número de fatos arquitetônicos descritos ao nível da expressão, é necessário dispor de informações relativas ao uso que era feito do templo: quais eram os deuses, quais os lugares que lhes eram consagrados e quais eram os ritos realizados tanto em sua honra como para invocá-los. A informação disponível é reduzida. Sabemos, por uma dedicatória, que o templo conhecido hoje sob o nome "Templo de Bel" era consagrado a uma tríade hierarquizada: Bel, Yarhibol, `Aglibol. Outras inscrições nos permitem deduzir que Bel é o deus principal. Seus dois coadjuvantes são hierarquizados: Yarhibol é apresentado como um deus solar, superior a `Aglibol, apresentado como deus lunar.

Essa informação resumida pode ser suficiente às necessidades de uma primeira fase de interpretação arquitetônica. Seu caráter sumário não poderia nos satisfazer, sobretudo se lembrarmos que a tradição semítica atribui, de maneira recorrente, uma posição superior à divindade lunar em relação à divindade solar. Considerando a data e as circunstâncias do lançamento do projeto de reconstrução do templo Bel, é pouco provável que a inversão aqui observada seja devida a uma influência romana. Procederemos a uma análise semântica das raízes semíticas dos nomes, apoiando-nos na existência de uma longa tradição local, forjando nomes a partir das raízes dotadas de sentido que, se pressupõe, influenciam a ação do portador.⁷⁵

73. Veremos que se pode mesmo instalar no nível desse último.

74. Ver questionamento no § 2.31.

75. Isso é sempre assim no mundo árabe: os nomes das crianças são considerados preformadores de seu futuro. Os psicanalistas certamente não negariam a relação entre o nome da pessoa, as esperas das pessoas ao seu redor e a aceitação ou a recusa do nome pelo seu portador.

Esta análise não pretende ser exaustiva e, para ser válida, seus resultados deverão ser confrontados com as inscrições. Para a exploração semiótica da tríade divina de Bel, não resta nada melhor senão procurar, de uma parte, a relação entre os deuses e de outra, o papel do santuário na cidade.

3.4.1 Bel

O templo que estudamos lhe foi explicitamente dedicado no ano 32 E.C. O nome e os atributos de Bel colocam alguns problemas que resumiremos. Fiéis a seus hábitos de assimilar estrangeiros aos deuses familiares⁷⁶, os gregos já puseram Bel em equivalência com Zeus: essas duas divindades têm em comum um estatuto superior ao dos outros deuses. Bel foi também posto em correlação com Baal, o deus superior da costa mediterrânea, mas alguns arqueólogos querem distingui-lo, pois Palmira possui um templo dedicado a Baal/Shamin, senhor dos céus. Enfim, a presença do sufixo bol, nos nomes Yarhibol e Arglibol, como nos nomes de personagens palmirenas (Zabdibol, Gaddibol, Bolha, Boliados, Bolemmeh etc.) convida a dizer que havia, em Palmira, um deus antigo e venerado designado por "bol" e cuja menção sob esse vocábulo desapareceu, dando lugar à denominação Bel, provavelmente sob a influência de Babilônia.

Encontramo-nos então com três nomes de pronúncia vizinha (Baal, Bol, Bel): o problema é saber se convém diferenciá-los para distinguir três deuses diferentes ou fazer a fusão dos três para identificar um deus único. A questão é fundamental e já foi levantada de maneira geral desde a Antigüidade⁷⁷. Os arqueólogos sírios que trabalham nesse assunto negligenciam a diferença de pronúncia: para os arabofones que escrevem as consoantes elidindo as vogais curtas, a variação sobre a vogal não é significativa. Lembremos que a pronúncia "bel" não nos é conhecida senão pela transcrição grega: na grafia aramaica, que não destaca as vogais curtas, a transliteração do nome Bel em caracteres latinos nos dá somente BL.

Fazendo referência a um vasto *corpus* de textos semíticos provindos da região, Milik (1972: 36, 41) afirma que a forma Baal é original e pan-semítica, manifestando-se segundo as regiões ou as épocas em Ba'l, Baal, Bal, Bel, Bol. Esse nome teria então um sentido desde sua aparição: quer dizer senhor, mestre. Por essa derivação das formas fônicas a partir de uma raiz única, Milik afirma implicitamente a identidade única do deus.

76. Já testado por Heródoto no século 50 antes da nossa era.

77. Cícero, *De natura deorum*.

Pode-se admitir, a título de hipótese de trabalho, que esse ponto de vista parece fundado tanto no plano lingüístico como epigráfico. Isso permite alargar o *corpus* dos textos nos quais o nome ocorre. Em particular, conhecemos Baal pela língua árabe clássica, em que o termo é utilizado como nome comum significando senhor, esposo, macho⁷⁸ ou como epíteto designando, ainda na Síria, as terras agrícolas não irrigadas (deixadas aos cuidados do senhor do céu). Em Aramaico, de Bel/Baal derivaram formas femininas como Baalat, Baalti, Belti, Beltak, o que não é lingüisticamente possível senão se o nome próprio for assimilável, do ponto de vista da forma e do sentido, por um nome comum ou por um epíteto.

Uma hipótese interessante foi recentemente projetada sobre Bel por Dalley (1995: 137-151), especialista do mundo mesopotâmico. Ela assinala que, na cultura babilônica, Bel é um epíteto adquirido por certo número de deuses, sempre depois de uma vitória: Bel-Marduk, depois do triunfo sobre Tiamat (dona das águas salgadas dos mares, simbolizando o caos), Bel-Ashtar, Bel-Assur, Bel-Ninurta, Bel-Shamash, Bel-Sin... Em conseqüência, esses nomes reunidos deveriam ser interpretados não como testemunhas da assimilação de diversos deuses a um Bel que seria um deus particular individualizado e sempre o mesmo, mas como a aquisição do estatuto de "senhor vitorioso" pelos deuses em questão.

Marzahn (1993) nos ensina que, na Babilônia, Marduk é célebre sob o nome de Bel. No quarto dia dessa festa cantam-se os cinqüenta nomes sagrados de Marduk⁷⁹.

Em resumo, o epíteto Bel (Baal = Bol) teria sofrido uma transformação semântica, adquirindo, pelo uso lingüístico, o papel de um nome próprio designando o deus que adquiriu o *status* superior pela vitória. Bel torna-se, desde então, uma posição semântica suscetível de acolher todo deus ganhando a posição suprema: poder-se-ia dizer que é um "atrativo" favorecendo as assimilações e as identificações.

Essa interpretação é confirmada pela iconografia do templo de Bel em Tadmor: de um lado, uma fileira de vitórias convenientemente esculpidas (Seyrig; Amy; Will 1975: 69) suporta a laje constituindo o teto do peristilo entre o portal e a porta da nave; uma vitória de azas desdobradas está esculpida na cavidade leste do teto semicilíndrico do cômodo interior do *thalamo* norte (Seyrig; Amy; Will 1975: 47), lugar onde uma imagem de Bel estaria provavelmente colocada. De outro lado, no teto do *thalamo* norte, Bel ocupa, como senhor do céu, o centro de um hemisfério cuja periferia representa os deuses de seis planetas envolvidos pelas 12 casas do zodíaco.

78. Utilizado no Corão nesse sentido.

79. Ditos os nomes de beleza, que são todos epítetos transformados em nomes: basta invocar um desses epítetos para invocar Alá sem o nomear.

3.4.2 Yarhibol

Na tríade de Bel, Yarhibol ocupa o segundo lugar. É o deus da fonte, como precisa uma inscrição dedicatória (Du Mesnil du Buisson 1939) encontrada no templo dos deuses palmirenos em Doura Europos⁸⁰. As inscrições nos mostram que o curador da fonte Efqa era escolhido por Yarhibol (Teixidor 1979: 32-33; Starcky; Gawlikowski 1985: 95). Paralelamente, as representações esculpidas nos mostram Yarhibol dotado de atributos solares, o que não parece ser muito coerente com o que precede. Para aumentar a confusão, a raiz oeste-semítica YRH pela qual começa o nome poderia referir-se à lua (Seyrig; Amy; Will 1968: 230; Teixidor 1979: 29), ainda que o papel lunar seja transferido para `Aglibol no seio da tríade de Bel.

Há, entretanto, outra possibilidade etimológica que poderá ser esclarecedora: Dalley (1995: 140) assinala que se encontra em numerosos documentos neo-assírios o termo "Yarhu", que significa "bacia". O sufixo local Bol quer dizer senhor e o nome composto do deus seria, por consequência, o senhor da bacia⁸¹. Obteremos assim um sentido coerente com a primeira função mencionada para o deus e com seu caráter arcaico. Teremos de voltar (§ 3.4.4) a esse nome e ao caráter solar do deus assim designado.

3.4.3 `Aglibol

Alojado com Bel e Yarhibol no santuário que nos ocupa, ele está colocado na terceira fila. Esse deus, que não é praticamente jamais mencionado sozinho, dividia com Malakbel (enviado de Bel, o Anjo de Bel) o santuário do Boi Sagrado do qual não se encontrou a colocação exata⁸². `Aglibol é identificado, a partir das inscrições e representações, como o deus da lua e do orvalho, gozando das características de um deus protetor da vegetação e dos rebanhos. O que o relaciona à cidade sedentária, em coerência com a forma antiga Bol do final de seu nome.

A primeira parte do nome, Agl, é muito próxima do termo aramaico para vitelo⁸³, o que o relacionaria à longa série dos deuses touros do mundo semítico, ligados ao

80. Esse mesmo templo é destinado também como "Templo de Bel e Yarhibol".

81. Como prefixo, o vocábulo Bel atribui o título de "senhor vitorioso" ao deus que qualifica. Como sufixo, o vocábulo Bol = Bel designa o senhor do elemento que o precede: aqui, o senhor da bacia.

82. Teixidor (1979: 34 et seq.) situa-o na proximidade imediata da fonte Efqa, seja a extremidade oeste da cidade. Milik (1972: 7-8) situa-o a este do templo de Bel, seja na extremidade leste da cidade.

83. Se considerarmos as consoantes unicamente, essa aproximação é verdadeira em língua árabe também. Pode-se notar, entretanto, que a vogal presente no termo "veau" (vitelo) é um "i" e não um "a".

culto da fertilidade. Viu-se mesmo na semelhança da forma dos chifres e da lua crescente uma chave permitindo explicar a assimilação de `Aglibol com o deus da lua, tanto no seio da tríade de Bel como no quadro da dualidade `Aglibol/Malakbel.

Sem contestar a identificação lunar, proporemos aqui uma etimologia diferente, construída a partir da raiz árabe⁸⁴ binária GL, que é declinada em dois lexemas ternários de sentido contrário 'Agl e `Agl (Ibn Manthour 1980) construídos colocando na frente dele seja a consoante "hamza" transliterada aqui pelo acento agudo ' seja a consoante "ain" transliterada aqui pelo acento grave `. Sinalizamos de passagem que essas duas consoantes têm seu equivalente exato em Aramaico e que as inscrições aramaicas marcam às vezes uma hesitação entre uma e outra: é o que notam Bounni e Teixidor (1975: 11) conforme Lidzbarski (1915: 249-250). Em Árabe, a forma 'Agl denota o termo temporal, longínquo, diferenciado⁸⁵. A forma `Agl denota o termo próximo, imediato⁸⁶. A raiz binária única GL cobrindo semanticamente os dois lexemas contrários designaria então a categoria semântica comum⁸⁷, aquela do "termo temporal", manifestada como termo inicial imediato ou como termo final não imediato.

Com os resultados desta curta análise, podemos voltar ao nome `Aglibol para tentar interpretá-lo a partir da raiz GL designando o termo temporal. Conjunta com Bol, daria Glbol = senhor do termo temporal. O que explicaria logo o elo com a lua, cujas fases são largamente utilizadas no mundo semítico para medir o tempo. A mudança da forma de lua crescente marca a passagem do termo final de uma seqüência ao termo inicial de uma outra seqüência. A identidade reconhecida da lua sob essas mudanças de aspecto permite propor, de certa maneira, a não distinção possível entre o termo inicial e o termo final. O que nos leva a uma raiz única GL, tomando os termos 'Agl e `Agl.

3.4.4 A tríade e sua interpretação

A tríade do santuário de Bel aparece nas inscrições somente em 32 de nossa era: ela não é mencionada pelas inscrições mais antigas que nos chegaram. Uma

84. O Árabe é uma língua semítica aparentada ao Aramaico. Ela possui a vantagem de ser uma língua viva dispondo do conjunto das declinações potenciais a partir das raízes, o que facilita um trabalho de interpretação. À medida que a raiz retida é binária, ela tem boas chances de se levantar num nível pan-semítico. Sem dúvida não se pode proceder assim sem precauções prévias e verificações posteriores. A presença em Palmira de uma população árabe importante depõe a favor desse procedimento.

85. É assim que ele pode designar o termo final da vida, i. e., a morte, ou o termo vencido para um arrendamento.

86. Daí derivam as palavras designando a velocidade, a aceleração e a roda.

87. Greimas (1966: 18-25) a propósito das ADDAD, um falso problema de semântica árabe.

das raras inscrições do estado anterior do templo atual designa o santuário como sendo "a casa dos deuses palmirenos". Os quatro deuses representados sobre o relevo extraído do poço do templo (§ 2.3.3) incluem Heracles e Ashtar ao lado `Aglibol e Yarhibol. Pode-se legitimamente supor que a extensão do santuário sobre a totalidade da colina levou a suprimir os santuários que lá existiam e precisou, de certa maneira, re-alocar na casa dos deuses. É nesse contexto que se pode recolocar a tríade de Bel, Yarhibol e `Aglibol. Ela resultaria de um ato teológico voluntário acompanhando a mutação política, comercial e urbanística da cidade. Os fundamentos e os detalhes desse ato nos escapam. Procuraremos recobrar a coerência disso a partir das ruínas disponíveis.

Retomemos a conclusão que se nos impõe a partir do exame arquitetônico do templo: a mudança de orientação inscreve uma marca cósmica universal no conjunto do santuário. O hemisfério esculpido no teto do *thalamo* norte inscreve uma isotopia astrológica especificando Bel como o mestre dos céus. A etimologia de Bel nos faz defini-lo com o senhor vitorioso. A etimologia de `Aglibol o propõe como senhor dos termos temporais com marcas lunares. Tudo isso é relativamente coerente. Resta, entretanto, que Yarhibol escape ainda a esse início de coerência. Convém voltar a isso.

Tentaremos ainda uma vez uma aproximação com as raízes árabes: aquelas que começam por R^{C88} são muito pouco numerosas. RHH remete a um espaço relativamente plano, distendido e pouco profundo. RHB remete a um espaço relativamente plano e distendido onde se acumula uma água pouco profunda (Ibn Manthour 1980). O parentesco com o lexema neo-assírio YARH salta aos olhos⁸⁹. Trata-se do lugar de acumulação da água. Reúnem-se o sema de pouca profundidade e, sobretudo, o de extensão. A água se encontra assim dotada de uma espacialidade, passando do estado de um ponto de água não marcado ao de um espaço de vida conotada pela felicidade e pela facilidade (sempre no uso árabe). Yarhibol seria então o deus do espaço eufórico unindo a terra e a água⁹⁰.

Está entendido que se precisará validar essa interpretação confrontando-a com as inscrições palmirenas. Isso poderia ser o objeto de um trabalho em si. Conserve-

88. Trata-se da consoante sonora Ha transcrita com um ponto sob a letra latina H.

89. Nas línguas semíticas, a sílaba inicial YA é uma declinação que não pertence à raiz.

90. Assinalamos na passagem a não presença do caráter "chthonien" (na mitologia grega, nome de muitas divindades infernais em oposição às celestiais) que havíamos suposto à fonte Efq a partir de sua descrição geológica.

mos aqui nosso objetivo semiótico limitado e utilizemos o resultado de nossa última hipótese na interpretação da tríade de Bel.

Bel, deus supremo, reina sobre o céu e os planetas. Em `Aglibol, dispõe de um paradigma que domina os termos temporais. Em Yarhibol, dispõe de um paradigma que domina o espaço, aquele onde se reencontram a água e a terra. O reino de Bel atua diretamente sobre o universo cósmico onde se movem os planetas. Seu reino é indireto sobre o espaço e o tempo, que ele alcança por intermédio dos dois paradigmas.

O modelo astrológico pede uma colocação em correspondência entre os paradigmas e as entidades divinas celestes: `Aglibol, ligado às marcas temporais, corresponde à lua; Yarhibol, ligado ao espaço, corresponde ao sol. Essa colocação em correspondência pode parecer forçada se não se precisar o ponto de vista que a produz: ela resulta da aplicação de um modelo astrológico para as divindades que não derivavam dele.

3.5 Habitat divino e natureza divina

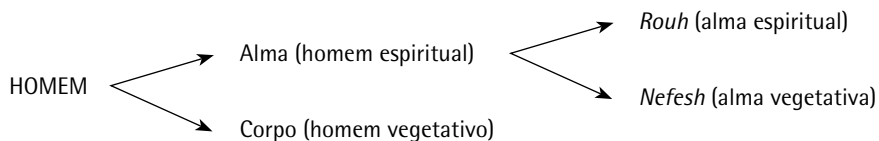
3.5.1 Beit/Rouh/Nefesh

Identificados os deuses aos quais o santuário é dedicado, resta-nos ver como os detalhes da arquitetura podem estar ligados às suas qualidades. Para os semitas, o templo é a casa (Bet, Beit, Bait) da divindade. Assim como o ídolo ou a pedra levantada é uma casa: o vocábulo *Betyle* (Lagrange 1905: 187-189) utilizado pelos arqueólogos não faz senão reproduzir as palavras semíticas *Beit-il* = a casa do deus (Dussaud 1935: 276 et seq., 1955: 33). Convém precisar essa relação de habitabilidade: o deus não habita permanentemente o ídolo ou edifício que lhe foram dedicados. Ele vem aí residir temporariamente, segundo seu bel prazer ou quando é convidado com a demonstração dos ritos adequados⁹¹.

Até onde se pode reconstruir, a natureza divina seria dupla, concebida sobre o modelo da alma humana (Dussaud 1935: 276 et seq., 1955: 33), que possui uma parte espiritual e uma parte vegetativa. Em termos formais, podemos apresentar as coisas como resultando da dúbia utilização da oposição vegetativa/espiritual que, aplicada ao homem, produz para o crente a distinção entre corpo e alma. Seria su-

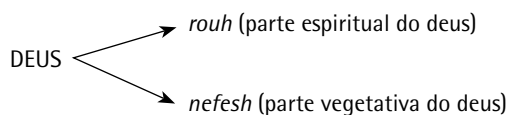
91. Os ritos mal executados não são eficazes. Pior: eles podem provocar a cólera do deus e seu castigo. Cf. Dumézil (1985).

ficiente aplicá-la, em um segundo momento, à própria alma para separar a *nefesh*, ou alma vegetativa, da *rouh*, ou alma espiritual⁹².



A *nefesh* humana é suscetível de permanecer por longo tempo sobre os lugares de sua vida anterior e é capaz de voltar para a casa da eternidade⁹³ que lhe foi construída. Ela deve ser nutrida quando volta, senão torna-se infeliz ou mesmo má. A *rouh* humana é mais evanescente, concebida como uma emanção da divindade da alma, a parte divina da alma, aquela que parte sem nunca voltar. Ela encontra talvez sua divindade protetora⁹⁴.

A *rouh* dos deuses semitas é constitutiva da sua força: ela não é deste mundo. O termo passou da linguagem pagã à linguagem monoteísta, recebendo, na mesma ocasião, uma mutação semântica: em Árabe, os cristãos designam o Espírito Santo pela expressão *Rouh Qoudous* e o Corão evoca a *rouh* de Alá, interpretada como sua força manifestada às vezes pelos anjos. A *rouh* dos deuses pagãos é inacessível aos homens. Somente sua *nefesh* é suscetível de ser atingida. É ela quem se convida a vir, a quem se sacrifica e de quem se espera um auxílio. É isso que poderíamos tentar esquematizar na representação seguinte:



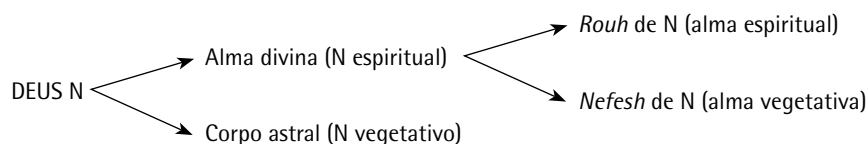
Esse modelo, paralelo àquele da alma humana e compreendendo certo número de conceitos implícitos conforme os textos semíticos abordados por nossas fontes, não oferece, entretanto, explicação alguma para o abundante *corpus* de representações mostrando correlações entre os deuses e os corpos astrais (‘Aglibol e a lua, Yarhibol e o sol, Ishtar e Vênus). Não é possível, portanto, colocar um corpo astral

92. Os termos *nefs* e *rouh* subsistem sob formas idênticas em língua árabe atual, onde eles mudaram de sentido de maneira diferenciada: o lexema *rouh* preserva a maior parte de seu sentido antigo, então que o lexema *nefs* foi transformado, designando a pessoa e o domínio mental.

93. É assim que os palmirenos chamam seus monumentos funerários.

94. O Gad aramaico equivale à Tyché grega.

sobre tal modelo: o corpo astral não pode ser identificado com a *nefesh* suscetível de retornar à terra, com a *rouh* evanescente nem com o próprio deus que não se confunde com um suporte material. Não ajuda atribuir a introdução da noção de corpo astral à escola helenística de Alexandria⁹⁵. É preciso considerar o período do qual nos ocupamos. Forçoso é então manipular o modelo elementar que acabamos de propor. É possível fazê-lo adotando um modelo isomorfo ao modelo humano acima, no qual o corpo astral representa um papel comparável àquele do corpo humano. Ele faz aparecer um quadro em que os deuses representam o mesmo papel ocupado pela alma humana.



Voltemos ao ponto do qual partimos para nossa reflexão sobre o modelo divino tadmoreano: a *nefesh*. Como para os homens, a *nefesh* divina liga-se a um lugar ou a um objetivo particular, o que se manifesta pela Antigüidade da relação domiciliar relacionada e pela eficácia desse deus testemunhado nesse lugar e em algum tempo. A noção de gênio do lugar (=gennayê=jinn) é espalhada sobre toda a região semítica (Dussaud 1935.: 104 et seq.). Ela permite explicar, *a posteriori*, o caráter inamovível do lugar do templo de Bel e de seu poço sobre a colina: é para lá que a *nefesh* divina costuma voltar, é lá que é eficaz invocá-la.

Os lugares elevados ou altos são supostamente favoráveis à invocação: os deuses benfeitores elegeram freqüentemente domicílio no céu, onde seu corpo astral está. Os *ziggourats*^{****} mesopotâmicos testemunham a extensão dessa crença no espaço e no tempo. Lembramos também que as primeiras torres funerárias de Tadmor e Halébiyé se reduzem a uma caixa de escada que se eleva acima de uma cova (Will 1949: 258-313). No alto da torre, um terraço permite formular a invocação à *nefesh* do morto. Ai encontramos um modo de funcionamento comum às duas invocações: a da *nefesh* divina e a da *nefesh* do morto. Indubitavelmente isso testemunha a existência de uma concepção ou de um modelo comum.

95. Se essa influência é segura, não é menos certo que os semitas tinham já escolhido os corpos astrais como símbolos divinos. O que se produziu na época helenística é uma rearticulação de crenças tendendo a produzir um sistema homogêneo.

**** Torre gigantesca retirada dos templos caldeus ou babilônicos. (N. do T.)

Continuemos a explicação da parte implícita recoberta por esses ritos de invocação: a invocação da divindade não seria eficaz se a distância fosse grande. É preciso aproximar-se dela, para chamá-la, como é preciso que ela venha (se aproxime por sua vez) para que se possa formular o pedido com boa chance de sucesso. A relação de proximidade constitui então uma condição necessária (e não suficiente) para obter as boas graças divinas. Não conhecemos nem as palavras nem os detalhes gestuais dos ritos de invocação postos em prática. Conhecemos, entretanto, uma parte essencial: aquela que apela pela ascensão vertical e recebe uma expressão arquitetônica.

3.5.2. A invocação sobre o alto terraço e as escadas da nave

No templo de Bel, há três divindades residentes, uma (Bel) sendo hierarquicamente colocada acima de duas outras (Yarhibol e `Aglibol). Se o modelo resumido acima é aplicável, os ritos de invocação deveriam ser realizados no terraço alto. Ora, acontece que a nave nos propõe três escadas de acesso ao terraço, diferenciadas pelo seu nível de entrada (uma parte do nível do solo do *thalamo* norte, as duas outras se iniciam no nível do solo da nave). Pode-se desde então atribuir à primeira (NO), cujo nível de acesso é superior àquele das duas outras, o rito de invocação da *nefesh* suprema de Bel. Restam-nos duas escadas que foram diferenciadas arquitetonicamente pela forma adotada para a caixa de escada ascendente e pela coluna central⁹⁶ da escada em caracol: uma é quadrada, a outra é circular. A caixa quadrada (SE) evoca as quatro fases da lua (`Aglibol é o senhor dos limites). A caixa circular (SO) corresponde, pela oposição, ao caráter imutável do disco solar: ela seria então a passagem ritual para a invocação de Yarhibol.

Esse modelo constituído sobre um complexo de observações e de hipóteses nos permitiu compreender a presença de três escadas giratórias do templo de Bel, a diferença de nível no ponto de partida e a diferença de sua forma geométrica. É a primeira vez, no nosso conhecimento, que esses fatos fazem sentido numa análise⁹⁷. A carga semântica referida não está ligada a nenhum elemento tomado à parte, mas

96. Notemos que a marca da forma é desdobrada, repetida sobre o plano da caixa e sobre o plano do núcleo central.

97. Seyrig, Amy e Will (1968: p. 169) formularam a hipótese de que a escada NO está reservada aos padres enquanto as escadas SO e SE serviam para regular em sentido único a circulação de um grande número de fiéis. Além do fato de que a circulação de um grande número de fiéis é pouco provável numa nave cujo acesso é controlado por múltiplas portas, essa hipótese não compreende a diferença de forma das escadas.

ao sistema de oposições da forma arquitetônica e posta em relação com o sistema das oposições semânticas. Como no momento da análise do acesso condicional (§ 3.1) ou da simetria espacial (§ 3.2), são os sistemas de relação que dão a chave de interpretação do sentido.

Conjuntamente com a isotopia astral sobre a qual foram colocados os deuses Yarhibol e `Aglibol, a hipótese do rito de invocação da *nefesh* sobre o terraço alto permite encontrar uma explicação ao sentido de rotação de três escadas consideradas: a subida se faz no sentido contrário ao de rotação dos ponteiros de um relógio, a descida se faz no sentido de rotação dos ponteiros. A explicação é a seguinte: quando o sacerdote sobe para invocar as divindades celestes, ele vai ao encontro delas, pois para o observador terrestre do hemisfério norte esses astros se deslocam no céu no sentido da rotação dos ponteiros do relógio⁹⁸. Quando o sacerdote desce, sua evocação formulada, ele acompanha as divindades que descem girando com ele.

A escada de Yarhibol está a oeste, como a escada de Bel, enquanto a de `Aglibol (inferior a Yarhibol) está a leste. O oeste é também o lado da porta da nave, dos propileus, da cidade, da fonte Efqa, do vale dos túmulos e dos ventos que trazem as chuvas até Palmira: no templo de Bel, a direção oeste é marcada como superior à direção leste.

Neste ponto de análise, o templo de Bel aparece como uma grande máquina espacial modulando invocações⁹⁹ diferenciadas em direção às *nefesh* de três divindades distintas, hierarquizadas e ligadas em um sistema semântico coerente. Convém lembrar aqui que a Síria nos oferece um grande número de templos com escadas: Amy (1950: 82-136) inventariou 39. Elas nos aparecem desde então sob uma outra luz: confirmam a extensão geográfica dos ritos de invocação divina realizados no terraço dos templos.

3.5.3 Diferença espacial das cargas semânticas Sagrado/Divino/Celeste

O rito das invocações leva ao terraço os membros de um grupo habilitado a formular invocações com alguma chance de sucesso: pode-se supor sem grande risco que

98. Escusado é dizer que a expressão "rotação dos ponteiros de um relógio" se dirige ao leitor contemporâneo. Para os palmirenos dos quais supomos a ação, deveria haver uma (ou muitas) outras(s) expressão(ões) suscetível(is) de veicular a mesma distinção entre dois sentidos de rotação diferentemente orientados. A observação dos astros não poderia prescindir dessa distinção.

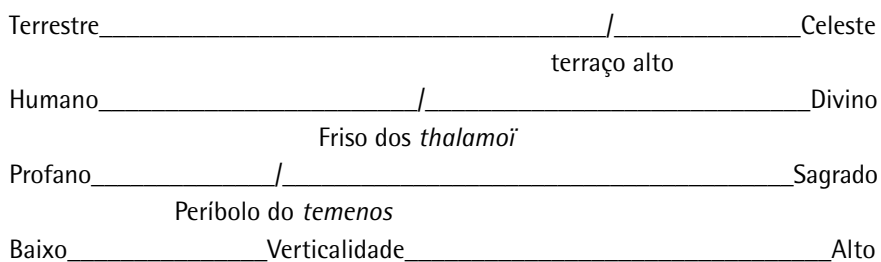
99. Do ponto de vista semiótico, são tantos atos enunciativos, e o templo aparece desde então como uma imensa máquina enunciativa não verbal.

se trata de sacerdotes. Essa ação os conduz a um nível fisicamente mais elevado (mais alto) que o do solo dos *thalamoi*, nível marcado que já identificamos como "divino".

O que propõe um problema de coerência semântica: será que o nível do terraço é mais divino que o "nível divino", o que supõe uma graduação do divino? Ou o nível precedente identificado como divino não é divino e, em conseqüência, é preciso reexaminá-lo? Nem um nem outro: a hipótese da visita da *nefesh* divina permite dar uma explicação perfeitamente coerente: no momento em que o sacerdote sobe ao terraço para realizar o rito da invocação, o ídolo que supomos presente ao nível dos *thalamoi*¹⁰⁰ não está ainda "habitado" pela *nefesh*: ela permanece vazia entre duas visitas. Descendo, o sacerdote acompanha a *nefesh* e pode-se supor um rito particular que dirige a *nefesh* em direção à efigie ou ao dispositivo espacial que lhe foi preparado. Pode-se supor, então, que o terraço fica totalmente interdito durante toda a visita divina.

Esse desenvolvimento permite voltarmos à dimensão da verticalidade abordada no § 3.3.6: havíamos aí examinado quatro eixos semânticos projetáveis sobre o eixo vertical baixo/alto, sem que os dados disponíveis até então permitissem efetuar uma escolha. Começamos por afastar o eixo puro/impuro que se revelou ligado à simetria horizontal analisada no § 3.2. Restam-nos os eixos profano/sagrado, humano/divino, terrestre/celeste. Não há nenhuma dúvida que eles estão ligados e que são, os três, projetáveis sobre o eixo baixo/alto.

Eles não são, portanto, idênticos: os dispositivos arquitetônicos nos permitem distingui-los. A muralha do peribolo separa, sem ambigüidade possível, o nível sagrado do *temenos* do nível profano da cidade. O nível do solo dos *thalamoi* e do friso instalado tanto no interior como no exterior separa o divino do humano. O nível do terraço separa o celeste do terrestre.



Esquema da articulação diferenciada dos eixos semânticos sobre a verticalidade

100. Por definição, o *thalamo* é destinado a acolher a imagem divina.

O esquema acima faz aparecer imediatamente um domínio divino terrestre: é aquele dos *thalamoi*, oposto ao divino celeste, que permanece a morada comum das divindades. Do mesmo modo, vê-se aparecer um sagrado terrestre: é o conjunto que contém o *temenos* e compreende a nave, o poço e os edifícios anexos. De maneira interessante, vê-se aparecer um sagrado humano oposto ao sagrado divino. Veremos (§ 3.8) que esses espaços, na qualificação semântica complexa, podem conhecer lógicas de organização diferentes. A projeção dessas categorias num plano horizontal revela, mais claramente, algumas particularidades do tempo de Bel:

- A zona sagrada está envolvida pela (inclusa na) zona profana.
- Se as zonas do divino terrestre estão inclusas na zona sagrada, elas não são contínuas, já que os *thalamoi* norte e sul são separados por certa extensão da nave.
- O desaparecimento das partes altas do templo impede uma definição precisa das zonas do celeste.
- Quando a invocação é formulada nas zonas celestes do templo, as zonas do divino terrestre estão vazias de seus deuses, o que impõe não os representar sobre o mesmo plano. Aqui a regra temporal decide a organização do espaço.
- Quando se inventariam as zonas chegadas até a nossa época e se compara sua altura na dimensão vertical com sua inclusão nas zonas sucessivas do plano, pode-se observar a seguinte regra: o grau de inclusão está estreitamente correlato àquele da graduação vertical. Em outros termos, quanto mais alto, mais incluso. O caráter temporário da utilização do terraço alto, entretanto, altera essa regra (ver nota precedente).

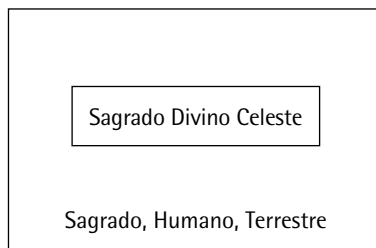
Lembremos, antes de deixar essa problemática dos valores semânticos da verticalidade, que a articulação à qual chegamos não é puramente espacial: ela depende também do tempo. Ela depende então da categoria semântica que integra o espaço e o tempo: a do aspecto. Isso confirma *a posteriori* o uso que fizemos no § 3.3.6 da noção de aspectualização.

Isso lembra uma nota de ordem gramatical e epistemológica: a análise lingüística das línguas semíticas revela que o conceito de "tempo verbal" familiar às línguas latinas não é aplicável sobre esse *corpus*, somente o conceito de aspecto é suscetível de explicar o uso dos verbos semíticos. Considerando a necessidade do conceito de aspecto para a análise semiótica tanto da arquitetura tadmouana como para o estudo das línguas semíticas, somos tentados a considerar os componentes principais de uma episteme semítica comum à linguagem verbal e não verbal.



Profano, Humano, Terrestre

Inscrição no plano dos valores
semânticos sagrado e divino



Profano, Humano, Terrestre

Inscrição no plano dos valores
semânticos sagrados e celeste

6.6 O banquete ritual

3.6.1 Sinais e práticas

Uma inscrição bilingüe¹⁰¹ datada de 51 E.C. nos ensina que Moqimu, filho de Ogeilu, ofereceu ao templo de Bel uma almofada destinada ao leito que aí estava. Sabemos então que ao menos um leito divino estava instalado no templo. Sendo a inscrição incompleta, não sabemos onde estava posto o leito. Considerando a arquitetura e a primeira letra da palavra designando o lugar, certos epigrafistas propõem ler "Adyton", o que designaria um dos deuses dos *thalamoi* da nave. Essa interpretação é defensável, mesmo se a leitura invocada constituísse a única ocorrência do termo Adyton no contexto do templo de Bel. De toda maneira, essa interpretação seria coerente com a identificação de um nível divino acolhendo as visitas das *nefesh* divinas.

Deixemos provisoriamente de lado a questão de localização do leito e examinemos seu papel: esse leito de banquete divino, como o confirmam duas senhas¹⁰², representa um leito com o nome de Bel sobre uma e o de Astarte sobre outra. As senhas de Palmira que representam nossos convites e nossas fichas de visitas (Seyrig 1940: 51-58) eram emitidas antes da organização de um banquete. Esse circuito explica sua presença maciça nos esgotos das salas de banquetes do santuário de Bel e nas zonas periféricas da cidade.

101. Cf. Cantineau (1936: IX, 8). Transcrição e tradução em Teixidor (1979: 4 et seq.).

102. Cf. Ingholt et al. (1955). Cidades em Teixidor (1979: 6).



Senhas de Palmira

Depois das escavações de D. Schlumberger em Palmira do noroeste, a atenção dos arqueólogos foi atraída para as salas de banquete, que se encontram em números variáveis¹⁰³ nos santuários da região. Delas, se conhecem cinco em Palmira, a primeira tendo sido evocada aqui muitas vezes, duas no santuário de Baal/Shamin, uma sala de banquete ocupa a nave de um templo anterior implantado no canto oeste da ágora, (Seyrig 1940: 237-249), uma última situada entre o arco da grande colunata e o templo de Bel (Bounni; Saliby 1965: 124-126). Todas essas salas possuem em comum uma organização espacial estável: um assento em forma de U corre ao longo das paredes, a borda da banquetta é preparada para separar os leitos e almofadas do lado reservado aos pratos e taças, o fundo do U recebe uma cratera¹⁰⁴ na qual o vinho era misturado. Os convivas colocavam-se em posição deitada, apoiando-se sobre uma almofada pelo cotovelo: a escultura funerária abunda em tais representações.

103. Até nove sobre certos lugares. Para uma excelente apresentação, ver TARRIER (1988).

104. Muitas dessas crateras desapareceram, mas se conhecem algumas delas, tanto no lugar como em extratos das vizinhanças de origem.



Sarcófago – cena de banquete

A partir das senhas, da arquitetura e da escultura, podemos crer que os banquetes rituais reuniam diferentes grupos palmirenos¹⁰⁵. As senhas testemunham as datas de certos banquetes e as divindades em honra das quais o rito era celebrado. Algumas trazem o nome dos personagens às expensas das quais o banquete ocorria. Em todos esses casos, pode-se pensar que os participantes do banquete são homens¹⁰⁶. A presença de nomes divinos sobre as senhas (mais de 30 são nomes isolados ou agrupados num inventário antigo) (Seyrig 1940: 51-58) obriga-nos, entretanto, a fazer uma pergunta: os deuses eram convidados ao banquete ou eram simplesmente invocados? A questão tem importância. E não há resposta simples. Não nos resta senão encarar as respostas possíveis e considerar suas conseqüências arquitetônicas.

3.6.2 Hipótese do banquete humano exclusivo

Ela consiste em supor que só os homens participam do banquete, que ocorre sob a proteção de um (ou muitos) deus(es) ou em sua honra. Nesse caso, a *nefesh*

105. Certos lugares de Palmira e de Nabatena seriam lugares de peregrinação. Eles tiveram seus banquetes também.
106. Queremos designar a espécie humana, sem excluir a possibilidade de banquetes femininos: nada permite decidir se as mulheres tinham acesso a esses rituais ou não.

divina não é convidada a festejar com os homens na sala de banquete. Essa hipótese procede de uma lógica espacialmente expressa pela separação entre a nave e a sala de banquete. Ela é coerente com o que vimos para a nave onde as *nefesh* divinas são acolhidas no nível dos *thalamoi*. Ela não exclui outros rituais realizados na nave para os deuses antes, depois ou ao mesmo tempo em que o banquete humano é celebrado na sala conveniente.

3.6.3 Hipótese do banquete misto

Ela consiste em supor que as *nefesh* divinas são convidadas a banquetear com os humanos na mesma sala. Essa hipótese coloca muitos problemas, primeiro o de coerência semântica: se as divindades são suscetíveis de participar dos banquetes, quer dizer que elas saem da nave e descem abaixo do nível divino que lhes foi preparado nos *thalamoi*. Há aí uma incoerência dificilmente aceita. Considerando que a refeição mista se realize na nave, nesse caso o conjunto do templo seria transformado em sala de banquete. O caso do templo transformado em sala de banquete no canto oeste da Ágora testemunha contra essa hipótese: se fosse possível banquetear num templo não munido de banquetas, por que se provou a necessidade de transformar o dito templo, acrescentando justamente banquetas? As escavações demonstram que esse templo do segundo século (posterior ao templo de Bel e sua sala de banquete) conheceu um período que não tinha senão as características de um templo dotado de um *thymia-terion* (altar para incenso) fixo, seguido de um período dotado de banquetas.

Um outro problema, e não dos menores, seria estabelecido pelo comportamento dos convivas que eram chamados a consumir o vinho em quantidade: o estado de embriaguez seria certamente incompatível com uma presença divina.

Afastamos então essas hipóteses, outrora propostas por Padre Corroyer¹⁰⁷, segundo quem "os sacrifícios de comunhão aos quais este texto faz alusão (*Êxodo, XVIII, 12*) comportavam um banquete sagrado ocorrido na habitação da divindade e com ela". Essa hipótese poderia convir ao contexto bíblico evocado, mas não convém ao material que aqui tratamos.

3.6.4 Hipótese do banquete divino exclusivo

O banquete dos deuses não admitiria senão a presença deles. Os humanos não seriam admitidos. Essa hipótese possui sua própria coerência: as *nefesh* permanecem

107. Citado por Dussaud (1955: 41).

no nível divino que lhes foi preparado, e tudo se passa na nave. No caso do templo de Bel, a existência desse banquete pode ser deduzida da inscrição que mencionamos no início do parágrafo, já que um leito de banquete aparece na nave.

A hipótese de um banquete exclusivamente divino está confirmada pela literatura semítica, ainda que seja preciso sair de Palmira para encontrar um texto nesse sentido: uma placa de Ougarit, remontando ao 13º século e editada sob o título "Ilu se embriaga" (Pardee 1988: 13-74; Tarrier 1995: 165-182), descreve o festim que o chefe dos deuses prepara abatendo os animais para os deuses que ele convidou. A presença do vinho e da carne, com o caráter comunitário da refeição, permite pensar que o banquete divino e o banquete humano dependem de um só e único modelo¹⁰⁸.

O que nos conduz a um problema de ordem arquitetônica: se um banquete divino é organizado na nave, como podemos pensá-lo em função do espaço que nos sobrou?

3.6.5 Os deuses visitantes

A primeira questão levantada pela hipótese do banquete divino exclusivo é a dos deuses convidados: se houver banquete divino, há então deuses visitantes. Há uma confirmação possível na arquitetura e nas representações figuradas?

Um primeiro elemento de resposta é oferecido pelo célebre baixo-relevo que figura sobre a face (A) da viga (B) provinda do peristilo do templo de Bel, mais precisamente na primeira trave situada ao sul do pórtico¹⁰⁹. Esse baixo-relevo já foi abundantemente comentado tanto pelo seu conteúdo como por suas qualidades estéticas.

A mutilação da parte esquerda do quadro nos priva sem nenhuma dúvida de um elemento capital da cena. O que resta se presta todavia, a observações interessantes. Uma procissão se desloca para a esquerda. Na frente caminha um cavalo nu, cuja cauda se arrasta pela terra. Atrás vem um personagem em vestimenta indígena, munido de um cacete, e que conduz um camelo do qual ele levanta a cauda acima de sua cabeça, num movimento de orgulho. Sobre o camelo repousa, por intermédio de um tapete, uma tenda de abertura arqueada: nessa abertura, distingue-se um longo

108. Deixaremos de lado a discussão de saber se o modelo humano serviu para produzir a narração do banquete divino ou se a narração do banquete divino não propagou o modelo sobre o qual são formados os banquetes humanos que nos concernem.
109. Desenho ao traço em Seyrig, Amy e Will (1975: 91), desenho realçado pelas cores visíveis no momento da descoberta (Seyrig; Amy; Will 1975: 143), colocação acima da coluna número 11, esquema de vigeamento (Seyrig; Amy; Will 1975: 88). Desenho em traços em Starky e Gawlikowski (1985: 91).

objeto deitado, que não é identificável. Atrás do camelo, um grupo de ao menos quatro mulheres, vestidas com vestidos longos e com mantos que se enrolam ao redor de suas cabeças, de maneira a não deixar ver delas nenhum traço [...] no momento da descoberta, o quadro trazia numerosos traços em cores. A tenda sustentada pelo camelo era de um vermelho vivo [...] a qobba, feita justamente de couro vermelho, onde a tradição árabe pré-islâmica quer que os ídolos da tribo, geralmente *betyles* (grego = *baitulos*****, fossem transportadas nas migrações (Seyrig; Amy; Will 1968: 88).

Sem adotá-la, Seyrig cita a hipótese formulada por D. Schlumberger (1971: 128 et seq.) segundo a qual essa procissão representa a fundação do culto de Arsou, o deus cameleiro. Starcky e Gawlikowski (1985) formulam uma outra hipótese: "*a procissão se desenrola então provavelmente no próprio adro do santuário oficial [...]*"¹¹⁰

Se considerarmos essa cena a partir da hipótese dos deuses visitantes convidados a um banquete, ela toma imediatamente um sentido mais preciso, coerente com o resto de nossa reconstrução. Assinalemos, em primeiro lugar, que ela figura perto do teto do peristilo na proximidade imediata do pórtico. Em segundo lugar, as cabeças dos animais e o sentido do movimento representado são orientados em direção da nave de Bel. É sedutor ver nessa imagem a representação de uma cena que aconteceu lá na realidade, como a frisa das panatenéias representava no alto do Parthenon as procissões periódicas organizadas em Atenas, como no tempo de Edfou em que as paredes das escadas ascendendo ao terraço representam os rituais da subida do deus em direção do seu *mammisi* nas datas de aniversário para receber os raios do sol nascente (Sauneron; Stierlin 1975: 115, 116, 117).

Outros argumentos vêm ao encontro dessa hipótese: o acesso ao peristilo a partir do nível do *temeno* foi organizado em uma escada-rampa de inclinação suave, e a diferença de altura do limiar da nave é alcançada por uma rampa suplementar. Esse dispositivo se presta completamente à passagem das procissões, como a passagem E em plano inclinado visto no § 2.7.2: esse último autoriza tanto as procissões dos deuses visitantes quanto as procissões dos sacrifícios.¹¹¹

Acrescentemos uma reflexão feita por Starcky e Gawlikowski (1985: 97) a partir do exame das inscrições palmirenas:

**** Pedra sagrada considerada como a morada de um deus. N. do T.

110. Seyrig cita LAMMENS, H. "L'Arabie occidentale à la veille de l'Hégire, 1914, p. 127-135 et seq., SYRIA XV, 1934, p. 162, Antigüidades Sírias, 11 p. 17 et seq.

111. Rendamos justiça a Starcky e Gawlikowski, que observaram a passagem das procissões por lá, ainda que não observem a hipótese dos deuses visitantes participando de um banquete divino: eles não os consideram senão no quadro do culto das *betyles* (do grego *baitulos*, casa do senhor, pedra sagrada na Síria e na Fenícia considerada como a morada de um deus e às vezes como o próprio deus) (Starcky; Gawlikowski 1985: 110).

Um texto anterior à consagração da nova nave em 32 de J.C, designa com efeito o templo pela expressão "a casa de seus deuses": Inv. IX, 12 (25 após J.C). Certo, Bel já era a divindade principal, mas é preciso representar o velho santuário a semelhança do de Kaaba de Meca, onde toda uma série de ídolos eram ajudantes do Senhor da casa.

Podemos modificar essa asserção dizendo: em certas ocasiões, o santuário de Bel acolhia grande número de ídolos para um banquete divino.

Adotaremos então essa hipótese para a seqüência, e poderemos evocar, entre os deuses palmirenos, uma atividade de visitas mútuas, de alguma maneira similar àquela atestada pelos textos mesopotâmicos e egípcios e próxima do caso palmireno, em que o rito do banquete era consequência provável da visita e constituía seu momento forte. Em lugar do nomadismo dos deuses árabes evocados pelo padre Lammens, veríamos aqui uma atividade de mobilidade reduzida, adaptada à vida sedentária. Resta saber o que se passa na nave depois que a procissão ultrapassou o limiar: é possível reconstruir alguns elementos do rito do banquete?

3.6.6 Arquitetura dos banquetes

O primeiro elemento que atrai o visitante da *cella* é a presença da rampa-escada levando ao *thalamo* sul. R. Amy, o arquiteto que publicou os sumários dessa nave, fazia notar que essa rampa está particularmente adaptada ao transporte de objetos pesados e volumosos. Ora, interpretamos o plano inclinado E, e a rampa de acesso ao peristilo como passagem da procissão dos deuses levados pelos animais. Desde então, quase não é possível estancar a lógica de interpretação no limiar da nave: a procissão serve-se da rampa do *thalamo* sul, e esse último seria o lugar terminal do deslocamento dos deuses visitantes. É lá que os ídolos estariam instalados, no nível divino, após terem sido descarregados de suas montarias. E dispomos de uma interpretação coerente para a presença de dois *thalamoi* a um nível reconhecido como divino: o *thalamo* sul é a residência temporal dos deuses visitantes, o *thalamo* norte é a residência relativamente mais permanente dos deuses residentes.

Dispomos também de uma explicação para os dispositivos de fechamento cujos traços isolados foram encontrados no *thalamo* sul (Seyrig; Amy; Will 1968: 56) (portas com batentes múltiplos, cortinas): quando não há deuses visitantes, o *thalamo* sul permanece vazio, o que leva a cercá-lo e a escondê-lo, reconstruindo, fora dos períodos de visita, o espaço e uma nave com um só *thalamo*. Essa conclusão é coerente com o estatuto superior marcado pelos detalhes da arquitetura do *thalamo* norte (§ 2.5.6); em funcionamento normal fora das visitas, é preciso que a maneira de ser do *thalamo* sul não possa levar à confusão chamando a atenção

e a devoção em direção a um lugar que estaria vazio. Ela é coerente também com um fato que permanece invisível para o visitante comum, assinalado por R. Amy: no momento das sondagens praticadas por ocasião das escavações, ele pôde constatar que o *thalamo* norte tinha recebido fundações mais profundas e mais cuidadosas que o *thalamo* sul. É então o lugar de residência permanente que recebeu o melhor tratamento construtivo em subestruturas.

O percurso processual fornece também uma explicação coerente para a proximidade imediata entre a porta da nave e o baixo da rampa-escada levando ao *thalamo* sul: com efeito, trata-se de assegurar a continuidade do acesso entre a rampa exterior e a rampa interior¹¹².

Quando o banquete divino acontece, ele se passa no nível divino terrestre dos *thalamoi*. A cortina que corre ao longo das paredes da nave marca a junção entre os dois lugares e a continuidade do nível divino (sagrado terrestre) acima do nível do solo (humano sagrado terrestre) da nave, onde se pode imaginar a atividade dos sacerdotes em serviço. D. Schlumberger (1951: 100-105) assinalou três salas de banquete (Templo H em Marzouga, Templo de Kherbet Leqteir, Templo B em Kherbet Ramadane) nos quais a banqueteta da refeição não é uma só, tendo a forma de U, mas está dividida em dois pedaços separados pelo espaço de serviço. Na escada próxima, encontramos, para os banqueteadores humanos, a própria disposição da nave de Bel transformada em sala do banquete divino.

Resta saber onde estavam dispostos os leitos do banquete divino, já que admitimos que deles havia ao menos um. O *thalamo* norte oferece a particularidade de ser profundo (mais de 3m) e de dispor, no seu lado leste, de um quarto anexo. Levando-se em conta que o solo desse *thalamo* não conservou nenhum traço do pedestal de estátuas, enquanto sua parede de fundo conserva 10 traços de chumbamento, pode-se formular a seguinte hipótese: de uma parte, os ídolos da tríade divina estavam representados em baixo-relevo ou em alto-relevo, colocados perto da parede do fundo e fixados a ela por grampos que deixaram marcas que observamos hoje; por outra parte, o quarto anexo continha um ou três leitos móveis de banquete¹¹³, semelhantes àqueles que vemos representados sobre os sarcófagos e relevos funerais. Esses leitos não eram dispostos em U no *thalamo* próprio, senão no

112. Notemos, entretanto, que essa interpretação, por mais coerente que seja, nos deixa a questão de saber o que se passava na área norte da nave, compreendida entre a porta de entrada e a escada de acesso ao *thalamo* norte.

113. Will (1976: 353-362) afirma a presença nos santuários sírios em Delos desses leitos móveis nas salas de banquetes não munidos de banquetas de alvenaria.

momento de um banquete divino: em tempo normal, eles permaneceriam invisíveis. No *thalamo* sul, podia-se dispor de um conjunto de leitos similares – o que limita necessariamente seu número. Fora dos banquetes divinos, o cercado desse *thalamo* sul escondia da nave os leitos que não dispunham de um espaço íntimo semelhante àquele do canto nordeste.

Façamos uma pergunta subsidiária que não terá conseqüências diretas sobre nossa análise arquitetônica. As relações de visitas entre deuses eram simétricas? Em outros termos, todos os deuses eram suscetíveis de convidar a todos os outros deuses? A resposta é provavelmente negativa: as inscrições manifestam que há redes de afinidades e alguns deuses são citados freqüentemente com certos deuses e nunca com outros. A existência de muitas díades e tríades no panteon palmireno (Teixidor 1979) não é uma objeção em si: temos, no caso do templo Bel, uma tríade residente recebendo outros deuses. É pouco provável, porém, que o deus supremo saia de sua morada para ir à morada dos outros, mesmo se ele for suscetível de receber todos os deuses¹¹⁴. Não temos meios para responder à questão com toda profundidade, pois os conhecimentos dos quais dispomos sobre o panteon palmireno permanecem limitados. Procuraremos examinar o caso do santuário de Bel e tentar interpretá-lo.

Antes de passar à seqüência de nossa análise, retomemos a questão dos banquetes humanos e divinos lá onde havíamos deixado: na etapa do exame dos três banquetes possíveis: humano exclusivo, misto, divino exclusivo. Havíamos afastado a hipótese do banquete misto, retendo os dois outros. O banquete humano enquadra-se bem com a sala dos banquetes C presente no *temenos*¹¹⁵. O banquete divino foi colocado no nível dos dois *thalamoi* no centro da *cella*. Resta saber se existe um elo qualquer entre o banquete divino e o banquete humano.

A abundância de vestígios de banquetes humanos impede pensar que os dois tipos de banquetes eram necessariamente concomitantes. Pois, se era isso, precisaríamos imaginar uma profusão de procissões e de deslocamentos divinos, com uma freqüência que deixa pouco lugar às outras atividades: sabemos que as festas semíticas duravam muitos dias. Por conseqüência, podemos elaborar a hipótese de que os banquetes humanos podem ser celebrados na ausência de um banquete divino. Nesse caso, pode-se imaginar que basta um rito de sacrifício oferecido ao deus antes do banquete humano. Em coerência com isso, formula-se a hipótese de

114. Lembremos que na narração "ougaritique" o banquete divino é convocado pelo chefe supremo dos deuses.

115. A ausência de relatórios de escavações sobre esse edifício obriga-nos a renunciar, pelo momento, a uma análise detalhada que poderia nos ajudar a reconstituir os ritos e o sentido.

que a celebração de um banquete divino arrasta *ipso facto* a celebração de um banquete humano. Isso revelaria a simples lógica da simbologia, que se pode verificar em múltiplas culturas¹¹⁶, em que o coletivo encarregado das cerimônias consome as oferendas que foram expostas na nave divina durante um lapso de tempo dado: a divindade antecipa a parte que lhe agrada, os homens comem o que ela lhes deixa e comungam assim com ela. Nessa consecução dos banquetes, pode-se ver uma relação sintagmática e não paradigmática do banquete misto.

3.7 Retificação semiótica da oposição purificador/sacrifício

3.7.1 O emissário e o poço

No parágrafo 3.2 notamos um curso de água saindo da nave em posição simétrica, em relação ao poço purificador, e o investimos da carga semântica de sacrifício, pela simples razão de simetria. Agora que deduzimos que havia um banquete divino no interior da nave, vejamos então se a carga semântica é verificável: a validade positiva constituiria um bom teste de coerência interna, sobretudo porque a dedução relativa ao banquete divino não deve nada à hipótese de simetria ligada à oposição purificador/sacrificial.

Retomemos o curso d'água F no interior da nave: constatamos (Seyrig; Amy; Will 1968: 38) que ele parte de uma bacia retangular coletando os líquidos conduzidos por dois canais que antes de se estender ao longo da parede da nave, provêm da base de cada uma das escadas dirigindo-se aos *thalamoi* norte e sul. Antes de examinar os pontos de partida dos ditos canais, notemos que cada um deles corre ao longo da parede num certo comprimento: 4,90m a partir da saída da escada norte e 12,70m a partir da saída da rampa sul. Numa distância vizinha de 18m, era facultativo fazer sair o curso de água em qualquer lugar que teria agradado ao mestre ou ao dono da obra.

Acontece que a escolha foi feita: fazê-lo sair em um ponto simétrico à implantação do poço em relação ao eixo da nave. Essa escolha não pode ser feita ao acaso: confirma-se *a posteriori* que essa relação de simetria é significativa e inscrita com completo conhecimento de causa.

Ao norte, o canal de coleta caminha, depois de ter deixado o muro leste, ao longo da base do que foi a escada conduzindo ao *thalamo* norte. Como a escada

116. Ex.: ritos xintoístas no Japão. Observações diretas nos santuários periféricos de Ise Jingu. Nos gregos, a parte dos deuses era confiada ao fogo e à fumaça.

desapareceu completamente, não sabemos se o canal de coleta nascia sobre a própria escada. Por sorte, a rampa conduzindo ao *thalamo* sul subsiste em grande parte. No exame, ela revela um canal em forma de entalhe com orientação nortesul, incidindo a oeste sobre o conjunto dos degraus e indo do solo do *thalamo* sul ao solo da nave (Seyrig; Amy; Will 1975: 71, 77). Esse canal se junta a leste indo até o coletor. Não há nenhuma dúvida de que os líquidos coletados e transmitidos até a corrente de água provêm dos *thalamoi*, onde se realizam os banquetes divinos. Podemos daí tirar duas conclusões: de um lado, os *thalamoi* norte e sul representam um papel simétrico na produção dos líquidos evacuados; por outro, como a única função dos *thalamoi* norte e sul é a do banquete divino, o caráter sacrificial dos líquidos é confirmado. Não sabemos no que consistiam esses líquidos. Lembremos, entretanto, que a sala de banquetes C implantada sobre o *temeno* estava dotada de uma rede de esgoto relativamente importante¹¹⁷: parece que os banquetes produziam uma quantidade de líquido que convinha evacuar. No que concerne ao banquete divino, pode-se afastar sem grande risco a produção de dejetos e de resíduos alimentares. Resta a possibilidade de liberação de vinho, de água ou de outros líquidos sacrificiais¹¹⁸.

3.7.2 Os ritos sacrificiais

Voltemos aos ritos sacrificiais a fim de analisá-los e comecemos pelo banquete ritual celebrado na sala C. Não conhecemos seus detalhes ou suas circunstâncias¹¹⁹ de celebração. Nosso saber se reduz a alguns elementos que se podem resumir assim:

- O caráter coletivo do banquete é essencial: não é possível imaginar um rito individual tendo um valor equivalente.
- As senhas testemunham o fato de que os convivas consumiam carne, pão, vinho e óleo¹²⁰. A consumação das iguarias no decurso do banquete ritual é distinta

117. É nesses esgotos que se encontrou, em diferentes níveis estratigráficos, uma das maiores coleções de senhas. É interessante notar que o canal emissário desses esgotos parte da zona norte da sala de banquete, reproduzindo a disposição adotada pelo canal emissário da *cella*.

118. R. Dussaud diz que os nabateanos faziam libações de sangue no momento dos sacrifícios e que se besuntavam os betulos (grego – baitulos) de sangue. Ainda que isso permaneça no domínio do possível, não temos menção para a Palmirena.

119. Na Grécia completamente tomada pela magistratura de decisão política, ocorria um sacrifício seguido de banquete (cf. Detienne; Vernant 1979).

120. Era corrente também distribuir partes desses alimentos, determinada a quantidade antes, em volume e em peso.



Altar inscrito na cúpula



Conjunto de *cippus* (*cippes*). Museu Palmira

do consumo alimentar comum: se a finalidade da reunião fosse unicamente nutritiva, não seria preciso organizar um cerimonial nem criar tal arquitetura. Além do benefício vegetativo da consumação alimentar é então preciso supor um benefício espiritual.

Em termos semióticos, a primeira característica do banquete ritual seria então a conjunção com um objeto positivamente valorizado colocado no plano espiritual. Em coerência com a distinção *nefesh/rouh* (alma/espírito), poder-se-ia dizer, então, que a *nefesh* do banqueteiro adquire um objeto de valor, que não pode ser proveniente senão de três fontes possíveis: os alimentos particulares consumidos, o caráter coletivo da consumação e uma recompensa divina (Mauss 1950) sucedendo ao dom do sacrifício.

Não conhecemos nada de preciso a propósito de uma recompensa divina sucedendo a um banquete. Entretanto, as inscrições com dedicatórias relativas a um outro ato sacrificial nos informam mais. Os escavadores encontraram em Palmira e em Palmirena mais de 700 colunas pouco elevadas sem base nem capitel (Lat. *Cippus*) trazendo inscrições. Algumas perderam sua parte superior, algumas têm a parte superior chata, outras apresentam na parte superior uma cúpula cavada numa pedra (diâmetro 8 a 15cm, profundidade 2 a 6cm). Quando essa cúpula apresenta traços de carbonização, identificamos as piras¹²¹ destinadas ao sacrifício para a combustão. A ausência de traços de fogo dá lugar a diversas hipóteses, admitindo oferendas tanto sólidas quanto líquidas, alimentares ou não. Gravadas sobre as colunas, as inscrições e dedicatórias pedem a proteção divina, solicitada por aquele que efetua a oferenda e para seus filhos, aos quais ele acrescenta, freqüentemente, seus irmãos e seus descendentes: o caráter de clã do solicitador de proteção está fortemente marcado. Em termos semióticos, se a oferenda de uma coluna pode ser efetuada por um ato individual¹²², a proteção solicitada supõe, quase sempre, um ato coletivo.

Essas notas propõem considerar um rito que põe o indivíduo em relação direta com a divindade, colocando esse rito em oposição à comunhão do banquete, que constitui um ato coletivo. Essa nota evidencia uma simetria (ou oposição) actorial entre os ritos sacrificiais do banquete e da coluna: sacrificador individual/beneficiário coletivo para o incenso sacrificador coletivo/beneficiário individual para o banquete¹²³. Pode-se deduzir disso que a recompensa do sacrifício coletivo é de

121. *Thymiaterion* em Grego; *hammana* em Aramaico.

122. A multiplicação das cipes (Latim – *cippus* = coluna pouco elevada, freqüentemente sem base e sem capitel) apertadas em lugares às vezes exíguos, convidou Schtumberger (1951: 110-112) a sugerir que o sacrifício do incenso é um rito individual e não coletivo.

123. Não há contradição entre a aquisição individual da competência e a realização coletiva da performance, pois há ritos profanos atuais que nos dão exemplos disso: ir ao espetáculo impõe a cada

natureza diferente da recompensa do sacrifício individual? Se não há diferença de natureza, há uma diferença de valor?

Na ausência de informações suplementares relativas ao benefício espiritual obtido após o ato sacrificial, propomos permanecer no plano abstrato semiótico e conservar, na fase atual de nosso trabalho, a idéia de que o sacrifício produz uma conjunção com um objeto positivo de natureza espiritual.

3.7.3 Os ritos purificadores

Retomemos outro pólo da oposição heurística que elaboramos em relação aos ritos purificadores. A arquitetura nos oferece, instalados no santuário, muitos dispositivos materiais destinados à purificação. Ora, a área do *temenos* é sagrada. Em conseqüência, a arquitetura nos fornece a prova material da independência semântica das noções de sacralidade e de pureza: já que é possível purificar a zona sagrada, é porque aí se podem encontrar o sagrado puro e o sagrado impuro.

Isso mostra um esclarecimento das duas noções. Na ausência de textos palmirenos, somos constrangidos a apelar para outros dados provindos do mundo semítico. Peguemos a noção de pureza. Ela não se confunde com a noção de limpeza: com efeito, a limpeza está exclusivamente colocada no plano físico, enquanto a pureza está colocada no plano moral. Um indivíduo pode ser limpo, mas impuro. Basta por isso que ele tenha infringido uma interdição (ex.: consumir uma carne impura, tocar uma mulher tendo dado a luz há menos de 10 dias (Milik 1972)). A purificação é freqüentemente adquirida pelas abluções mais ou menos extensas.¹²⁴ Nesses casos, a figura da eliminação das sujeiras físicas veicula a eliminação da sujeira moral, o centro comum nas duas figuras é a disjunção com um objeto negativamente valorizado. Na seqüência, o indivíduo alcança um estado de pureza que o autoriza a participar dos ritos que o põem em comunicação com a divindade (ou, mais precisamente, com sua *nefesh*).

Os relatos dos ritos da festa Akitu celebrada pelo ano novo no mês de Nisannu-Abril e em honra de Bel na Babilônia (Marzahn 1993: 43-47), nos informam que os sacerdotes deviam purificar-se no riacho antes de entrar no templo. Eles nos

espectador uma preparação assimilável à aquisição de uma competência individual, precedendo a formação do ato coletivo que completa o ato de assistir ao espetáculo.

124.No Islã, a purificação comum limita as abluções a um esfregar das mãos, do rosto, da cabeça e de seus orifícios e dos pés. Ao contrário, a realização do ato sexual exige uma purificação ritual que se estende a todo o corpo, por meio de lavagem com muita água, seguida da purificação comum.

afirmam também que uma "toalete divina" era praticada nas estátuas dos deuses. Se estendermos à Babilônia a concepção semítica da alma e da divindade resgatada por R. Dussaud, poderíamos dizer que a limpeza da escultura é destinada a purificá-la, antes que a *nefesh* divina venha aí residir durante a duração das cerimônias.

A partir dos casos precedentes, isto é, o da purificação de um indivíduo devendo entrar em contato com uma *nefesh* divina, e o da purificação de um objeto material devendo acolher uma *nefesh* divina, podemos formular uma regra: a purificação tem por objetivo preparar o contato entre a *nefesh* divina e um homem sujo ou um objeto sujo.

Em correlação, se o objeto for sagrado, como uma escultura acolhendo a divindade, pode-se todavia ser sujo e tornar-se impuro. Os ritos adequados asseguram sua purificação. Em outros termos e na dimensão semântica poderemos concluir o seguinte: não somente as noções de pureza, de sacralidade e de divindade são independentes, mas há regras de compatibilidade e de incompatibilidade: a impureza e o sagrado são compatíveis, a impureza e o divino são incompatíveis. O papel dos ritos é assegurar o respeito dessas regras e efetuar as transformações adequadas.

3.7.4 Competência e performances rituais

Podemos resumir o que precede pela seqüência seguinte:

– Purificação, sacrifício.

O segundo momento admite o seguinte desenvolvimento parcial:

– Contato com o divino, sacrifício e recompensa.

Se a purificação admite como estrutura de base a disjunção com um objeto negativamente valorizado, o sacrifício termina pela conjunção com um objeto positivamente valorizado. A purificação precede o sacrifício e constitui sua condição necessária. Em termos semióticos, a purificação aparece como uma das operações¹²⁵ de aquisição da competência do sujeito, e o sacrifício aparece como a performance.

A partir desse esquema de base, será possível levar em conta os detalhes de execuções rituais destinados a assegurar a constituição do actante coletivo e a circulação dos objetos de valor.

125. A aquisição da competência não saberia se restringir à purificação: ela começa por uma virtualização (querer fazer ou dever fazer) e passa necessariamente por uma fase de aquisição de um saber, senão de um saber fazer. Para todos esses conceitos semióticos, ver Greimas e Cortes (1979, 1986).

3.7.5 Reinterpretação da edícula purificadora D do *temenos*

As inscrições e as representações palmirenas nos oferecem muitos exemplos de práticas purificadoras que citaremos aqui de memória antes de abordar um rito particular suscetível de esclarecer a finalidade do dispositivo arquitetural designado sumariamente como edícula D.

Os baixos-relevos mostram-nos a maior parte dos deuses palmirenos sob a forma de homens jovens e imberbes. A presença de alguns deuses barbudos interdita generalizar uma regra relativa à pilosidade divina. Ao contrário, é notável que todos os sacerdotes representados em escultura sejam imberbes. Pode-se mesmo notar que suas sobrancelhas são depiladas ou raspadas. No chapéu cilíndrico sacerdotal (dito *modius* no uso arqueológico) nenhum cabelo aparece, o que convida a pensar que os cabelos eram também raspados. Essa realização particular da relação de disjunção convida a ver na eliminação do sistema piloso um rito de purificação necessária aos ritos realizados pelos ditos sacerdotes.

A castidade e a confissão, ritos praticados na mesma região semítica, reproduzem um mecanismo idêntico de disjunção, permitindo ver ritos assegurando a pureza do oficiante.

As esculturas funerárias representando os banqueteiros nos oferecem um outro caso que poderemos interpretar da mesma maneira: os personagens são sempre figurados com chinelos bordados. Nos pés eles não usam sandálias nem sapatos. Ora, sabemos que esses últimos acessórios eram utilizados nessa época em Palmira¹²⁶. Considerando que os motivos e os detalhes das vestimentas representados pelas estruturas são muito próximos dos motivos e dos detalhes dos tecidos recuperados nas tumbas palmirenas (Al As'ad; Schmidt Colineta 1995: 28-53), podemos supor que a fidelidade da representação ultrapassa o nível dos motivos e que o detalhe dos chinelos corresponde também a uma observação confiável. Podemos desde então deduzir que os banquetes rituais se desenrolam sem calçados, e que os convivas se separariam de seus calçados antes do banquete. Reconhecendo aqui a figura da disjunção de um objeto negativamente valorizado¹²⁷, somos inclinados a reconhecer nesse gesto um rito purificador. Essa prática, que permanece atual no Islã para o acesso às mesquitas, era largamente difundida nas regiões orientais e bem conhecida nas leis sagradas gregas¹²⁸.

126. Ao menos duas torres funerárias manifestaram restos de sândalo: a de Jamblique.

127. Os sapatos são suscetíveis de trazer matérias impuras no decurso dos trajetos quotidianos.

128. Milik (1972: 213-214) cita muitas inscrições de Hatra, Delos e Roma.

Poderemos desde então fazer uma interpretação para a edícula D colocada ao sul da álea conduzindo da galeria ao pórtico, em posição simétrica à sala de banquetes C, colocada ao norte: a comunhão sacrificial seria precedida de um rito purificador que compreendia, entre outros atos rituais possíveis, o ato de retirar os calçados. Resta validar essa hipótese estudando a edícula D.

3.8. Articulação do santuário no espaço

3.8.1 Valorização das direções cardeais e do rito unificador

Lembremos os fatos estabelecidos até aqui:

- O altar A dos sacrifícios está implantado ao norte do eixo J¹²⁹ indo da galeria à nave. A bacia B das abluções está implantada em posição simétrica ao sul do mesmo eixo. Entre os dois elementos, notamos uma relação lógica de pressuposição (o sacrifício pressupõe a purificação, A pressupõe B) que se traduz em relação sintagmática ao nível da realização (a purificação precede o sacrifício).

- A sala C dos banquetes está implantada ao norte de J. A edícula D está ao sul em posição simétrica correspondente. Entre C e D, encontramos relações idênticas àquelas que ligam A e B.

- O canal emissário F está implantado ao norte do eixo de simetria da nave. O poço G lhe corresponde em posição simétrica ao sul. Entre F e G, encontramos relações idênticas àquelas que ligam A e B de uma parte, C e D de outra.

- Três vezes o mesmo tipo de relação semiótica está inscrito espacialmente de maneira idêntica entre os elementos notáveis do *temenos* situado no exterior da nave. Daí tiramos a generalidade seguinte:

- os elementos notáveis do *temenos* são organizados no plano;
- eles estão partidos em pares simétricos ao longo do eixo oeste-este J;
- no centro de cada par, uma relação sintagmática de consecução organiza os elementos do sul precedendo o do norte.

O que nos propõe dois problemas: primeiro, o da relação entre um par e outro, o segundo é saber se a nave que constitui o elemento maior do *temenos* obedece à mesma regra de implantação.

Começemos por essa última questão. Suponhamos que a nave não é senão um elemento de um dos pares ou que ela constitui um conjunto complexo cujos

129. Adotaremos essa noção a fim de facilitar a designação na seqüência desta análise.

componentes podem formar o par. Considerando que o curso de água e o poço são elementos presentes no nível da galeria da nave, somos inclinados a adotar a segunda solução. Por outro lado, não vemos como outro elemento seria possível ser justaposto à nave sobre um eixo que a atravessa. Enfim, a nave nos propôs um problema maior, aquele da bipolaridade constituída pelos *thalamoi* norte e sul, que estão precisamente em posição simétrica em relação ao eixo transversal da nave, de onde decorre a seguinte questão: os *thalamoi* norte e sul estão sustentados pela mesma lógica que articula os elementos em pares do *temenos*?

As marcas físicas da altura dos *thalamoi* e da presença da cortina, assim como as hipóteses da visita e do banquete divinos reúnem esses lugares no seio de um mesmo espaço divino. Além da abundância de sinais hierárquicos (diferença da altura do solo, diferença da altura de abertura, oposição entre os estilos jônico e coríntio, decoração no teto, molduras...) que propõem o *thalamo* norte como superior ao *thalamo* sul. Essa relação hierárquica não permite reconhecer uma pressuposição lógica nem uma consequência sintagmática. Além disso, nenhum elemento material permite afirmar que o *thalamo* sul é um lugar de purificação divina. Cabe, ao menos, propor uma nova hipótese: os objetos materiais simbolizando os deuses visitantes (betilos? estátuas? baixos-relevos) receberiam aí um tratamento que os purificaria no *thalamo* sul no fim de sua viagem em procissão e antes do banquete divino. Seria bonito, como motivo de simetria. Isso se relativiza do ponto de vista arqueológico e/ou epigráfico.

Salvo se essa "resistência" dos *thalamoi* em entrar na lógica examinada decorra da razão de pertencer ao espaço divino, a lógica que examinamos não seria aplicável senão ao espaço humano?¹³⁰

Se essa razão vier a ser confirmada, isso implicaria que a estrutura do espaço que examinamos é aplicável somente a um domínio do espaço cercado pelo *temenos*: o do sagrado humano terrestre.

Resta examinar a relação entre os pares de elementos F-G, A-B, C-D. Vimos que a água do poço G alimenta a bacia B. Uma vez que o elemento G precede o elemento B, pode-se, a título de hipótese, propor a relação de antecedência dos pares FG, de uma parte, e AB de outra. Considerando que o sacrifício em A precede o banquete em C, pode-se propor a relação de antecedência entre os pares AB de uma parte, CD de outra. Se retomarmos essas duas relações, que têm o par AB como elemento comum, pode-se deduzir que: FG é anterior a AB que é anterior a CD.

130. O conjunto está compreendido pela zona sagrada terrestre, os *sêmas* (elemento mínimo) sagrado e terrestre podem ser suspensos na definição da oposição entre os domínios.

É notável que os três pares considerados possam ser ligados pela mesma relação. É ainda mais curioso notar que essa relação de consecução sintagmática os estabeleça a leste e a oeste sobre o eixo J. Isso permite dois comentários:

- O visitante que chega pelos propileu encontra os pares citados na ordem inversa de sua ordem sintagmática. O que nos leva a distinguir radicalmente a lógica da visita da lógica ritual.
- No momento do exame das escadas da nave (§ 3.6), pudemos constatar que a direção oeste estava implicitamente colocada como superior à do leste. Ligando esse resultado a aquilo que se acaba de constatar, somos levados a dizer que a direção proposta como superior prova ser a última etapa da consecução sintagmática (CD, última etapa, está a oeste, direção superior).

Essa nota deve ser aproximada daquilo que se passa sobre o eixo norte-sul: o pólo superior norte coincide com a última etapa da consecução. Ora, a consecução sobre o eixo indo do sul ao norte parece corresponder à sucessão competência-performance. Daí a hipótese de ler uma seqüência: competência/performance sobre o eixo indo do leste ao oeste. Essa seqüência pela qual cada um dos termos é constituído por um par manifestando a oposição purificador/sacrificial, está colocada em um nível de complexidade semântica superior: trata-se não de um rito particular, mas de um meta-rito¹³¹ englobando muitos ritos consecutivos e cuja conclusão põe em relação seis elementos do *temenos*.

3.8.2 Hipótese para a terceira dimensão: o sacrifício do incenso

"Certas moedas de Capitólias na Decápole mostram um templo análogo ao de Bel, e cujo telhado tem uma chaminé de onde parece subir flamas" (Seyrig 1959: 62 et seq.). A ilustração dessas moedas, o estudo dos templos com escadas da Síria, o termo árabe *Manar* utilizado para designar as chaminés sobre plataforma evoluem de minaretes de mesquitas, assim como outros argumentos relativos às torres funerais da Síria (Will 1949: 258-131), impulsionaram Seyrig, Amy e Will a formular uma hipótese (Will 1949: 168-169) muito interessante ainda que não se possa dar disso uma prova arqueológica ou epigráfica: no terraço do templo de Bel haveria altares sobre os quais se teria queimado incenso.

131. Nós nos permitimos forjar esse neologismo a fim de designar o meta-objeto novo que identificamos como uma sucessão de ritos articulados.

As escavações palmirenas encontraram mais de 700 piras destinadas à combustão de incenso, cujo uso como objeto sacrificial é atestado em toda área semítica antes e depois do período que nos ocupa. Essas piras não provêm do templo de Bel, o que não prova nada, já que os cristãos e os muçulmanos podem ter desejado eliminar esses símbolos dos cultos pagãos.

O que nos ocupará aqui é a hipótese de um sacrifício realizado em altura, no nível celeste do terraço, de onde decorre a carga semântica que é possível admitir para a terceira dimensão do espaço do santuário.

O conjunto dos objetos do sacrifício evocados ao nível do *temenos* decorre da dimensão alimentar. Os baixos-relevos palmirenos mostram que se podiam oferecer também frutos, ramos, palmas e flores. Entre essas oferendas, os elementos não comestíveis eram substituídos por frutos. Qual seria o lugar do incenso nesse contexto? O fato de ele não ser comestível parece eliminá-lo do conjunto dos objetos do sacrifício, e pode-se perguntar se é preciso lhe criar uma classe particular para uma outra variedade de sacrifício.

A primeira nota, sobre a dimensão sensorial, é que o incenso realça o olfato e não o gosto. É pelo seu odor marcado positivamente que ele é útil: o que é oferecido aos deuses é o bom odor.

Se considerarmos o incenso como uma resina vegetal, semicristalizada, ele parece pertencer a uma classe intermediária entre o vegetal e o mineral. Na medida em que ele exala da planta, ele sai de seu líquido vital. Por essas duas razões, poder-se-ia olhá-lo como a parte essencial da planta ou sua essência. Daí, o que se envia pela fumaça é o essencial da planta. O que é indubitavelmente relevante na ordem da oferenda de sacrifício.

Como o incenso é expelido em forma de fumaça, ele toma uma via vertical. O que o liga diretamente à problemática que analisamos aqui é aquela da terceira dimensão do espaço. A celebração do rito do incenso num terraço alto não faria senão melhorar a eficácia, diminuindo a distancia entre a oferenda e os deuses. Vimos que o terraço é o lugar do convite divino e a marca arquitetônica determinando o nível celeste. Se o sacrifício do incenso faz parte dos ritos da invocação, teríamos aí um sacrifício que se completaria no nível celeste.

Ora, no nível espacial humano, todo sacrifício é precedido de uma purificação, e o par purificador/sacrifício recebe uma expressão espacial que se revela organizadora do conjunto de arquitetura sagrada no nível do *temenos*. Daí a seguinte questão: o sacrifício do incenso é precedido de uma purificação? Os textos são mudos sobre a questão. Um grande número de representações (ex.: face b da viga B do peristilo do templo de Bel (Seyrig; Amy; Will 1975: 92)), entretanto, mostram pares

de homens colocados de um lado e de outro de uma pira única dotada da flama do sacrifício. Um dos dois homens completa o rito de lançar o incenso nas flamas, tendo na outra mão uma caixa de incenso. Seu acólito tem na mão um cântaro, o qual é freqüentemente interpretado como um alabastro destinado às libações. O par de objetos (caixa de incenso e cântaro) está assim figurado entre as mãos de personagens representadas por bustos funerais¹³². A interpretação do cântaro como vaso para libação é talvez justificada pelos textos que não conhecemos. Se a interpretação não é segura, como o pensamos, parece-nos mais coerente e mais interessante propor um rito purificador precedendo o sacrifício do incenso. Com o apoio dessa hipótese, podemos citar a dedicatória da estátua de Moqimu (Cantineau 1936; Teixidor 1979: 4 et seq.) que ofereceu ao templo de Bel, em 51 E.C., além do leito de banquete e um *thymiaterion*, objeto que o texto grego nomeia *spondopho* [ron] e que os tradutores apontam como um vaso para libações. Não conhecemos o Grego a ponto de diferenciar um *alabastron* de um *spondophoron*. Sugerimos, a partir de nossa análise arquitetônica, reexaminar a questão para verificar se o rito purificador não tem lugar aqui. Sugerimos também reexaminar as representações de atos de libação, a fim de verificar se esse sacrifício não é executado com a ajuda de uma taça e não de um cântaro.

Se reencontrarmos sobre o terraço do templo de Bel um par de operações rituais semioticamente identificáveis como um par aquisição da competência/realização da performance, teríamos uma indicação sobre a direção de análise permitindo unificar o conjunto do templo de Bel nas suas três dimensões. Na ignorância em que estamos dos detalhes do sacrifício do incenso no terraço, não poderemos ir mais longe nem verificar se as direções cardeais são semanticamente investidas de maneira similar.

4 CONCLUSÕES

"Discernimos [...] uma oposição admitida entre cenário e estrutura, com a predominância da última" (Will 1969: 267). Participando da opinião de Ernest Will sobre esse ponto, concentramos nossa atenção na estrutura arquitetônica do templo de Bel e não na sua decoração. Tentamos reconstruir um conjunto significativo não limitado no nível da expressão, pois procuramos tirar daí uma

132. Museu do Louvre, n° de inventário AO2069, AO2200, AO2202, AO4085, AO4086. Lista não exaustiva. Relevos reproduzidos em Dentzer-Feydy e Teixidor (1993).

estrutura semiótica suscetível de unificar o conjunto e de nos dar disso uma visão global. Esperamos ter desenvolvido uma etapa decisiva nesse sentido. A análise semiótica pode continuar a partir daí, pois não fizemos senão começá-la. A hipótese que utilizamos apresenta a originalidade de considerar o espaço e os dispositivos arquitetônicos como formatos discursivos: os interrogamos como alguns interrogam as inscrições e as representações. A arquitetura é assim pesquisada como portadora de sentido. E ela dá sentido. Em particular, ela permitiu estabelecer a distinção e as relações entre os eixos semânticos: profano/sagrado, humano/divino, terrestre/celeste. Como ela permitiu mostrar a independência desses eixos em relação ao eixo semântico: puro/impuro. A disposição espacial permitiu identificar um meta-rito integrando os ritos localizados e se encarregando da totalidade do santuário. Nessa tentativa, as relações e as transformações geométricas representaram um papel capital. Elas revelaram como os elementos de expressão começaram a fazer sentido. Os ritos foram analisados para apreender as transformações das passagens que caracterizam suas mudanças, rearticulando as oposições estáticas e dotando-as de um sentido extra. E tivemos a surpresa de ver o sentido decorrer da colocação de correspondência entre configuração semântica (a tríade divina analisada) e uma configuração espacial (o sistema de escadas da nave). O templo de Bel é um dos raros casos em que a articulação da terceira dimensão contém a chave do sentido. A dimensão vertical aí é fundamental. Quanto aos ritos, a chave semântica está na relação ternária: homem/deus/lugar, que se desenvolve de maneira narrativa na fase enunciativa¹³³ do convite (convite de visita ao banquete). As escadas, o terraço e o próprio templo apareceram como dispositivos enunciativos inscritos na pedra.

Outros estudos serão necessários para responder às múltiplas questões feitas ao longo deste texto, tanto nos níveis dos ritos (ex.: purificações na edícula D, desenrolar do banquete, sacrifícios de animais, sacrifício do incenso no terraço, hierofanias, saídas e visitas divinas, predições desenvolvidas para Yarhibol...), no nível de lugares (ex.: área da nave situada entre a porta e a escada levando ao *thalamos* norte) quanto no nível de certos dispositivos (ex.: as oito janelas da nave).

Não deixaremos nosso leitor com o inventário parcial de nossa ignorância. Nossa análise partiu da descrição arquitetônica, tentou operar uma interpretação hipotéti-

133. A relação enunciativa marca toda a cultura palmirena, onipresente na representação esculpida, tanto em relevo quanto em baixo-relevo, na qual os rostos apresentados de frente têm olhar intenso, visando ao mesmo tempo um olhar anunciador e um lado de lá invisível realçando o sagrado, o além.

co-dedutiva, construída com a ajuda dos extratos do conhecimento alcançado pelos arqueólogos, epigrafistas, lingüistas e historiadores das religiões. No fim desse longo processo e se quisermos meticoloso, podemos afirmar ter obtido alguns resultados novos em coerência com o conhecimento anterior sobre o assunto. Sem dúvida, a defesa de qualquer uma das hipóteses utilizadas repõe em questão as conclusões que tiramos. Na medida em que certas hipóteses forem independentes umas das outras, o resto da construção permanecerá válido por algum tempo. Será preciso que a validade (positiva ou negativa) venha do exterior: das escavações, dos textos e das representações analisáveis. Em todo caso, esperamos que as questões que este estudo não deixará de propor farão avançar os trabalhos em semiótica do espaço, em arqueologia e em história das religiões.

REFERÊNCIAS

- AL AS'AD, Kh; SCHMIDT COLINETA, A. (1995). *Kulturbegegnung im Grenzbereich*. Mainz em Rhein: Philip von Zabern Verlag.
- AMY, R. (1950). Temples à escaliers. *Syria: revue d'art oriental et d'archéologie*, Paris: Geuthner, XXVII.
- ANDRAE, W. (1930). *Das Gotteshaus und die Unformen dès Bauens*. Leipzig: Berlin & Leipzig.
- APPIEN. (1991). *Guerres civiles*. Paris: Les Belles-Lettres. v. 5, n. 9.
- BERNHEIMER, R. (1939). *American Journal of Archaeology*. Boston, Massachusetts: The Archaeological Institute of America.
- BOUNNI, A.; SALIBY, N. (1965). *Six nouveaux emplacements fouillés à Palmyre. Annales Archéologiques Arabes Syriennes*, Damas, n. 15, p. 124-126.
- BOUNNI, A.; TEIXIDOR, J. (1975). *Inventaire des inscriptions de Palmyre*. Damas, Publicações da Direção-Geral das Antigüidades e dos museus da República árabe Síria, Fascículo XII.
- BROWNING, I. (1970). *Palmyra, Chatto & Windus*. Londres.
- CANTINEAU J. (1936). *Inventaire des inscriptions de Palmyre*. Beirute, IX, 8.
- _____. (1930-1936). *Inventário das Incrições de Palmyra*. Damas, IX, 1.
- CANTINEAU, J., STARCKY, J., TEIXIDOR, J. (1930-1965). *Inventaire des inscriptions de Palmyre*. Beirute, Fascículos 1-11.
- CHADWICK, J. (1972). *Le déchiffrement du linéaire B*. Paris: Gallimard.
- CHOISY, A. (1964). *Histoire de l'architecture*. Paris: Vicent e Fréal. v. 1.
- DALLEY, S. (1995). Bel at Palmyra and elsewhere in the Pathian period. *ARAM*, Oxford, v. 7.
- DENTZER-FEYDY, J.; TEIXIDOR, J. (1993). *Les antiquités de Palmyre au Musée du Louvre*. Paris: Réunion des Musées Nationaux.
- DETIENNE, M.; VERNANT, J.-P. (1979). *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris: Gallimard.
- DOWNEY, S. B. (1988). *Mesopotamian religious architecture*. Princeton: Princeton University Press.
- DRIJVERS, H. J. W. (1976). *The religion of Palmyre*. Leiden: Brill.
- DUCROT, O. (1972). *Dire et ne pas dire*. Paris: Herman.
- DUMÉZIL, G. (1985). *L'oubli de l'homme et 'l honneur des dieux*. Paris: Gallimard.

- DU MESNIL DU BUISSON, R. (1939). *Inventaire des inscriptions de Doura Europos*. Paris: Geuthner.
- _____ (1962). *Les tessères et les monnaies de Palmyre*. Paris: de Boccard. 2 v.
- DUSSAUD, R. (1935). La notion d'âme chez les israélites et les Phéniciens. *Syria: revue d'art oriental et d'archéologie*, Paris: Geuthner, XVI.
- _____ (1955). *La pénétration des arabes en Syrie avant l'Islam*. Paris: Geuthner.
- GREIMAS, A. J. (1966). *Sémantique structurale*. Paris: Larousse.
- GREIMAS, A. J.; COURTES, J. (1979). *Sémiotique dictionnaire raisonnée des theories du langage*. Paris: Hachette. v. 1.
- _____ (1986). _____. Paris: Hachette, v. 2.
- HAMMAD, M. (1989). *La privatisation de l'espace*. Limoges: Presses Universitaires de Limoges.
- HJELMSLEV, L. (1967). *Prolégomènes à une théorie du langage*. Paris: Minuit.
- HUEHNERGARD, J. (1995). What is Aramaic. *ARAM*, Oxford, v. 7.
- IBN MANTHOUR ([c. 1980]). *Lissan al 'arab*. Cairo: Dar Al-Maaref.
- INGHOLT et al. (1955). *Recueil des Tessères de Palmyre*. Paris: Geuthner. n. 60 e 124.
- LAGRANGE, Marie-Joseph (1905). *Etudes sur les religions sémitiques*. Beirute: USJ.
- LIDZBARSKI, M. (1915). *Ephemeris III*.
- MARTIN, R. (1958). *L'urbanisme dans la Grèce antique*. Paris: Picard.
- MARZAHN, J. (1993). La fête du nouvel an à Babylone. *La Porte d'Ishtar de Babylone*, Berlin: Staatliche Mussen zu Berlin.
- MAUSS, M. (1950). Essai sur le don. *Sociologie et anthropologie*, Paris: PUF.
- MILIK, J. T. (1972). *Dédicaces faites par des dieux*. Paris: Geuthner.
- MONNERET DE VILLARD, U. (1940). Le chiese della Mesopotamia. *Orientalia christiana analecta*, n. 128.
- PARDEE, D. (1988). Les textes paramythologique de la 24^a campagne (1961). Paris, *Ras Shamra-Ougarit IV*, p. 13-74.
- PIERSIMONI, P. (1995). Compiling a Palmyrene prosography: methodological problems. *ARAM*, v. 7.
- ROSENTHAL, F. (1939). *Die aramaistische Forschung*. Leiden: Brill.
- SAUNERON, S; STIERLIN, H. (1975). *Edfou et Philae: derniers temples d'Egypte*. Paris: Chêne.
- SCHLUMBERGER, D. (1951). *La Palmyrène du Nord-Ouest*. Paris: Geuthner.
- _____ (1971). *Syria: revue d'art oriental et d'archéologie*, Paris: Geuthner, XLVIII.
- SEYRIG, H. (1940a). Ornamenta Palmyrena antiquiora. *Syria: revue d'art oriental et d'archéologie*, Paris: Geuthner, XXI, p. 277-328.
- _____ (1940b). Rapport sommaire sur les fouilles de l'agora de Palmyre. *CRAI*, p. 237-249.
- _____ (1959). *Syria: revue d'art oriental et d'archéologie*, Paris: Geuthner, XXXVI.
- SEYRIG, H.; AMY, R.; WILL, E. (1968). *Le Temple de Bel à Palmyre*. Paris: Geuthner.
- _____ (1975). *Le Temple de Bel à Palmyre*. Paris: Geuthner.
- STARCKY, J.; GAWLIKOWSKI, M. (1985). *Palmyre*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve.
- TARRIER, D. (1988). *Les triclina nabatéens dans la perspective des installations de banquet du proche orient*. Tese (Doutorado) – Universidade Paris I.
- _____ (1995). Banquets rituels en Palmyrène et en Nabatène. *ARAM*, Oxford, v. 7, p. 165-182.
- TEIXIDOR, J. (1979). *The Pantheon of Palmyra*. Leiden: Brill.
- TUBACH, J. (1995). Das Akitu-Fest in Palmyra. *ARAM*, Oxford, v. 7.
- WILL, E. (1949). La tour funéraire de Syrie et les monuments apparentés. *Syria: revue d'art oriental et d'archéologie*, Paris: Geuthner, XXVI.

WILL, E. (1969). *Annales archéologiques arabe syriennes*, 21 [1971], número especial do IX Congrès International d'archéologie classique, Damas.

_____. (1976). Banquets et salles de banquet dans les cultes de la Grèce et de l'Empire Romain. *Mélanges Paul Collart. Cahiers d'archéologie romande*, Lausanne, n. 5, p. 353-362.

MANAR HAMMAD, nascido em Beirute, Líbano, em 1944, formou-se em arquitetura na *Ecole Nationale Supérieure des Beaux Arts* e doutorou-se em Semiótica na *Université de Paris IV* em 1976. Especializado nas relações entre semiótica e arqueologia, coordenou várias pesquisas na fronteira entre essas disciplinas. É fundador e coordenador da Associação Internacional de Semiótica do Espaço, responsável por reuniões científicas de considerável expressão. Suas pesquisas mais conhecidas centram-se nos vestígios sígnicos de antigos templos, notadamente aquele de Bel, situado em Tadmor-Palmyra, no Oriente Próximo. Como professor convidado, lecionou no Instituto para a Edificação (Tóquio/Japão, 1976), na Universidade de Montreal (1979), na Universidade de Québec (Canadá, 1978-1983) e no Programa de DEAA da Escola de Arquitetura (Paris, La Villette, 1984-1988), e ministrou conferências no Canadá, na Coreia, na Dinamarca, nos Estados Unidos, na Inglaterra, na França, na Itália, no Japão, na Noruega, na Espanha, na Suíça, na Suécia, na Síria e no Brasil. Atualmente, é pesquisador do CNRS/Paris.

manar@noos.fr

