

La licencia de uso y distribución de Isimu. Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la Antigüedad es “Creative Commons Reconocimiento no Comercial 3.0. España (cc-by-nc)”

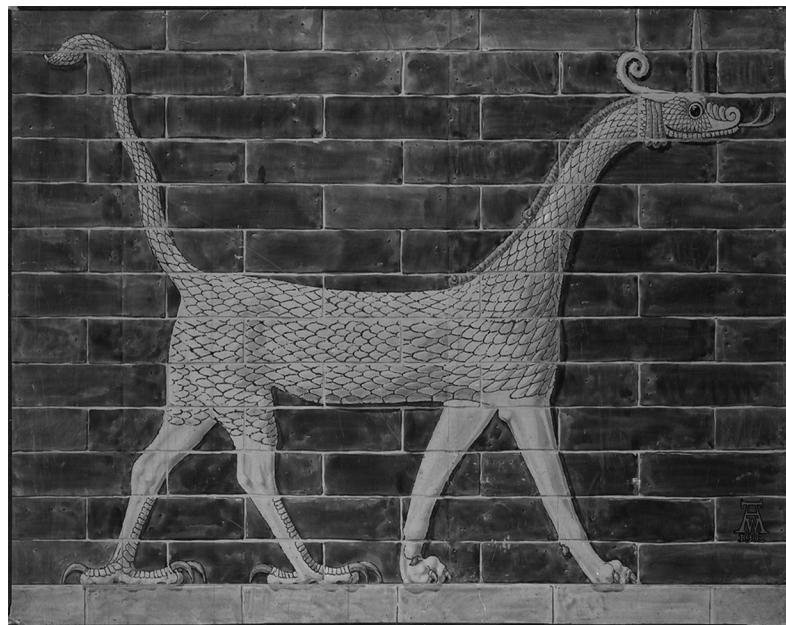


La publicación de artículos en la plataforma editorial Revistas UAM supone para sus autores el cumplimiento de lo establecido en la Ley 14/2011, de 1 de junio, de la Ciencia, la Tecnología y la Innovación, en su artículo 37.3, sin prejuicio de los límites establecidos en el ordinal 6º del citado artículo 37.

Los usuarios podrán realizar sus copias para uso privado en los términos y con las limitaciones establecidas en el artículo 31 del Real Decreto Legislativo 1/1996, de 12 de abril por lo que se aprueba el Texto refundido de la Ley de Propiedad Intelectual e Industrial.

e-nu-ma e-liš la na-bu-ú ša-ma-mu

Homenaje a Rafael Jiménez Zamudio
Tribute to Rafael Jiménez Zamudio



Walter Andrae (1902). Dragon *mušhuššu* de la puerta de Ištar. Acuarela y grafito.
(117 x 164 cm) Staatliche Museen zu Berlin, Vorderasiatisches Museum: VAK 0009.

Edición: 2021

Depósito Legal: M-22539-1999

I.S.S.N. : 1575-3492

ISSN Digital: 2659-9090

Reservados todos los derechos. No se permite reproducir, almacenar en sistemas de recuperación de la información ni trasmitir parte o la totalidad de esta publicación, cualquiera que sea el medio empleado, sin el permiso previo de los titulares de los derechos de la propiedad intelectual.

ÍNDICE

Carmen del Cerro Linares, Fernando Escribano Martín, Francisco Luis Borrego Gallardo y Juan Antonio Pino Cano	Presentación.....	9
Juan Antonio Pino Cano y Carmen del Cerro Linares	Rafael Jiménez Zamudio. Semblanza biográfica: una vida dedicada al desarrollo de los estudios de las lenguas íticas, latín bíblico y lenguas del Próximo Oriente Antiguo.....	13
I- ARTÍCULOS		
Juan Álvarez García	La enseñanza de la escritura en Ugarit. Continuidad y variaciones del currículum escolar mesopotámico en la Siria del Bronce Final.....	23
Francisco Luis Borrego Gallardo	La enseñanza de la lengua egipcia antigua en la Universidad española: experiencias, reflexiones y perspectivas.....	45
Carmen del Cerro Linares	La diosa y el <i>Azul</i> . Inanna y el lapislázuli en el III milenio a.C.....	65
Iñaki Colera Bernal y Josué J. Justel Vicente	Divorcios en el antiguo Oriente: testimonios y fuentes de trabajo.....	73
Joaquín María Córdoba Zoiilo	De posibles espacios religiosos en Izat Kuli (Dahistán). Hipótesis sobre un aspecto de la cultura de la Edad del Hierro (1200-400 a. C.) en la llanura de Misrián (Turkmenistán).....	91
Fernando Escribano Martín	El ritual que se hizo a partir del <i>Enūma elish</i>	109
Zahara Gharehkhani	Las satrapías indias del imperio aqueménida: condiciones políticas, socioculturales y religiosas para la penetración del budismo en el orbe iranio.....	121
Salomé Guadalupe Ingelmo	Porque el sueño de los muertos es ligero. La momia como personaje de ficción, azote oriental contra insensatos profanadores.....	131

Daniel Justel Vicente	Consideraciones en torno a la Creación y la Palabra en el Próximo Oriente antiguo y la tradición judeocristiana.....	141
Roberto López Montero	<i>Itemi tiṭṭiš</i> , ‘se convirtió en arcilla’ (<i>Gilg.</i> X, 68): alcance y pervivencia de una categoría antropológica acadia.....	149
Juan Antonio Pino Cano y Marta Román Barrero	Una Inscripción Real de Eannatum: estudio lingüístico y filológico.....	165
Marcos Such Gutiérrez	La palabra academia <i>ab₍₂₎-ru-(u)m / a₂-bu-ru-(u)m</i> en el periodo Ur III (c. 2100-2000 BC).....	183
Elena Torres Torres	Geografía de las campañas de Senaquerib a partir del Prisma de Chicago.....	191
RESEÑAS		
Alicia Alonso García	Rose, J., Hilbert, Y., Marks, A., & Usik, V, <i>The First Peoples of Oman: Palaeolithic Archaeology of the Nejd Plateau</i> . Summertown: Archaeopress, 2019.....	207
Carlos Fernández Rodríguez	J. Kutterer, <i>The Archaeological Site HLO1. A Bronze Age Copper Mining and Smelting Site in the Emirate of Sharjah (U.A.E.)</i> , Sharjah Archaeology Authority Publications, Sharjah, 2020.....	211
Alejandro Gallego López	R. Allchin y N. Hammond, <i>The Archaeology of Afghanistan: From Earliest Times to the Timurid Period</i> , Edinburgh University Press, 2019.....	216
Enrique García Ballesteros	F. Camacho Padilla, F. Escribano Martín, N. Farzamnia Hajardovom y J. L. Neila Hernández (coords.), <i>Miradas de Irán. Historia y cultura</i> , Madrid: Catarata, 2021	219
Natalia Lodeiro Pichel	C. Glatz., <i>The Making of Empire in Bronze Age Anatolia: Hittite Sovereign Practice, Resistance, and Negotiation</i> . Cambridge University Press, Cambridge, 2020.....	224
TABULA GRATULATORIA.....		229
NORMAS DE PUBLICACIÓN.....		231
SECCIÓN EN ÁRABE.....		237

INDEX

Carmen del Cerro Linares, Fernando Escribano Martín, Francisco Luis Borrego Gallardo y Juan Antonio Pino Cano	Foreword.....	9
Juan Antonio Pino Cano y Carmen del Cerro Linares	Rafael Jiménez Zamudio. Biographical sketch: a life dedicated to the development of the studies of the Italic languages, Biblical Latin and the languages of the Ancient Near East.....	13
I- ARTICLES		
Juan Álvarez García	The teaching of writing at Ugarit. Continuity and variations of the Mesopotamian school curriculum in Late Bronze Age Syria.....	23
Francisco Luis Borrego Gallardo	Teaching Ancient Egyptian Language in the Spanish Universities: experiences, reflections, and perspectives.....	45
Carmen del Cerro Linares	The Goodness and the <i>Blue</i> . Inanna and lapis lazuli in the III millennium BC.....	65
Iñaki Colera Bernal y Josué J. Justel Vicente	Divorces in the Ancient Near East: repertoire and tools.....	73
Joaquín María Córdoba Zoilo	On possible religious spaces in Izat Kuli (Dahistan). Hypothesis on an aspect of the culture of the Iron Age (1200-400 BC) in the plain of Misrian (Turkmenistan).....	91
Fernando Escribano Martín	The ritual that was made from <i>Enūma elish</i>	109
Zahara Gharehkhani	The Indian satrapies of the Achaemenid Empire: political, sociocultural and religious conditions for the penetration of Buddhism in the Iranian world.....	121
Salomé Guadalupe Ingelmo	Because the sleep of the dead is light. The mummy as a fictional character, an eastern scourge against foolish profaners.....	131
Daniel Justel Vicente	Remarks on Creation and the Word in the Ancient Near East and the Judaeo-Christian tradition.....	141

Roberto López Montero	<i>Itemi tīttiš, «he turned to clay» (Gilg. X, 68): Reach and survival of an Akkadian anthropological category.....</i>	149
Juan Antonio Pino Cano y Marta Román Barrero	A Royal Inscription of Eannatum: linguistic and philological study.....	165
Marcos Such Gutiérrez	The Akkadian word <i>ab₍₂₎-ru-(u)m / a₂-bu-ru-(u)m</i> in the Ur III period (c. 2100-2000 BC)....	183
Elena Torres Torres	Geography of Sennacherib's Campaigns from the Chicago Prism.....	191
BOOK REVIEWS		
Alicia Alonso García	Rose, J., Hilbert, Y., Marks, A., & Usik, V, <i>The First Peoples of Oman: Palaeolithic Archaeology of the Nejd Plateau.</i> Summertown: Archaeopress, 2019.....	207
Carlos Fernández Rodríguez	J. Kutterer, <i>The Archaeological Site HLO1. A Bronze Age Copper Miningand Smelting Site in the Emirate of Sharjah (U.A.E.). Sharjah Archaeology Authority Publications, Sharjah, 2020.....</i>	211
Alejandro Gallego López	R. Allchin y N. Hammond, <i>The Archaeology of Afghanistan: From Earliest Times to the Timurid Period</i> , Edinburgh University Press, 2019.....	216
Enrique García Ballesteros	F. Camacho Padilla, F. Escribano Martín, N. Farzamnia Hajardovom y J. L. Neila Hernández (coords.), <i>Miradas de Irán. Historia y cultura</i> , Madrid: Catarata, 2021.....	219
Natalia Lodeiro Pichel	C. Glatz., <i>The Making of Empire in Bronze Age Anatolia: Hittite Sovereign Practice, Resistance, and Negotiation</i> . Cambridge University Press, Cambridge, 2020.....	224
TABULA GRATULATORIA.....		229
GUIDELINES FOR AUTHORS.....		231
ARABIC SECTION.....		237

Presentación

El volumen 24 de Isimu lleva por título *e-nu-ma e-liš la na-bu-ú ša-ma-mu. Homenaje a Rafael Jiménez Zamudio*. El inicio del poema de la Creación nos parecía apropiado al dedicar este volumen a nuestro compañero si tomamos como referencia su última obra, que con este título, y publicada por la editorial Cátedra, vio la luz en 2020.

Después de formar parte del comité de redacción de la revista durante sus dieciséis primeros volúmenes, y tras varios años de homenajes debidos a otros colegas, y gratamente publicados, debíamos reparar en nuestro compañero y maestro, y dedicarle el volumen 24 de nuestra revista.

El volumen que presentamos cuenta con trece participaciones y cinco reseñas, aunando a veinte investigadores, colegas y, en su mayoría, alumnos de Rafael Jiménez Zamudio desde los años noventa hasta hoy. Gracias a todos ellos reunimos en un mismo documento investigaciones punteras en Asia Central, Egipto, la región del Indo, Mesopotamia y Siria. Son apuntes desde la Recepción de la Antigüedad Oriental y la enseñanza de la misma, la Filología, la historia de la Mesopotamia del III y II milenios a.C., la historia de Siria en el II milenio a.C., el mundo neoasirio, el mundo aqueménida y la arqueología del Asia Central en la Edad de Hierro.

Agradecemos a todos los autores su generosidad con nosotros y con Rafael, que merece éste y otros reconocimientos que vendrán en un futuro. Gracias a todos.

C. del Cerro Linares, F. Escribano Martín, F.L. Borrego Gallardo y J.A. Pino Cano

Foreword

This volume 24 of Isimu is entitled *e-nu-ma e-liš la na-bu-ú ša-ma-mu. Tribute to Rafael Jiménez Zamudio*. The beginning of the Creation's poem seemed appropriate to us for dedicating this volume to our colleague if we take as a reference his latest work, which under this title, and published by Editorial Cátedra, was published in 2020.

After being part of the editorial committee of Isimu during its first sixteen volumes, and after several numbers of tributes presented to other colleagues, and pleasantly published, we had to notice our colleague and teacher, and dedicate the volume 24 of our journal to him.

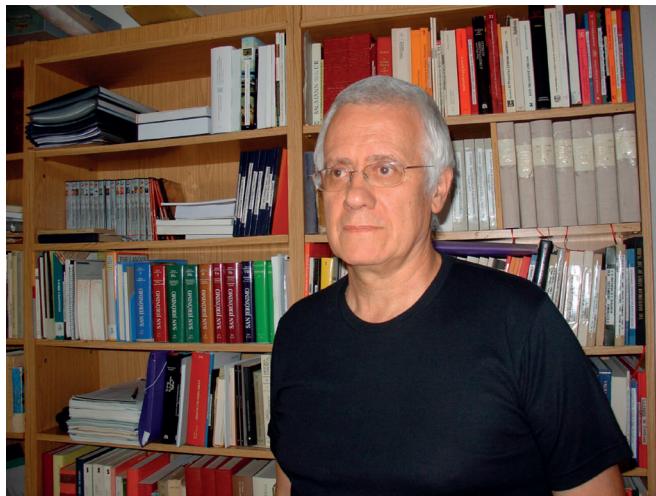
The volume we present has thirteen contributions and five book reviews, gathering up to twenty researchers, colleagues and, mostly, students of Rafael Jiménez Zamudio from the 1990s until today. Thanks to all of them, we have brought together cutting-edge research in Central Asia, Egypt, the Indus region, Mesopotamia and Syria in the same volume. They are contributions ranging from the reception of Eastern Antiquity and its teaching to the Philology, the History of Mesopotamia in the Third and Second millennia BC, the History of Syria in the Second millennium BC, the Neo-Assyrian world, the Achaemenid world, and the archaeology of Central Asia in the Iron Age.

We thank all the authors for their generosity with us and with Rafael, who deserves this and other recognitions that will come in the future. Thank you all.

C. del Cerro Linares, F. Escribano Martín, F.L. Borrego Gallardo y J.A. Pino Cano

Rafael Jiménez Zamudio

*Semblanza biográfica: una vida dedicada
al desarrollo de los estudios de las lenguas itálicas,
latín bíblico y lenguas del Próximo Oriente Antiguo*



Rafael Jiménez Zamudio, Alcalá de Henares, 2020

Rafael Jiménez Zamudio nació el 8 de diciembre de 1945 en la ciudad de Tetuán (Marruecos) pero muy pronto su familia se trasladó a la ciudad salmantina de Béjar. Durante su juventud estudió Filología Clásica en la Universidad de Salamanca. De 1971 a 1974 fue contratado como Profesor Adjunto por la Universidad Autónoma de Madrid. Desde 1974 a 1983 se dedicó a su cátedra de Latín, impartiendo clases en institutos de bachillerato. Fue contratado como Profesor Ayudante de clases prácticas en la Universidad de Salamanca en el área de Lingüística Indoeuropea desde 1979 hasta 1981. Un año más tarde pasó a ser Profesor Adjunto de Latín en la Universidad de León hasta principios de 1986, completando el curso académico en esta universidad, pero ya como Profesor Titular. Ese mismo año se traslada a la Universidad Autónoma de Madrid donde obtuvo, mediante concurso oposición libre de INEM, la plaza de Profesor Titular en el Departamento de Filología Clásica de esta universidad. En diciembre de 2007 consigue la Cátedra de Filología Clásica por la Universidad Autónoma de Madrid, donde permanece hasta su jubilación en 2015. A su labor como profesor de latín y otras lenguas del ámbito italiano en la Antigüedad, se une su presencia como profesor de Lengua y Literatura acadia en el Centro San Justino de Lenguas Orientales (Universidad de San Dámaso) de Madrid durante el curso 1993-94, y profesor de sumerio y acadio del Centro Superior de Asiríología y Egipciología de la UAM desde 1998 y hasta su jubilación. Al mismo tiempo, amplió estudios en Roma y Colonia. Sus líneas de investigación se centran en Fonética y Morfología latinas, lenguas fragmentarias de la Italia antigua, las versiones latinas de la Biblia, técnicas de traducción y las influencias culturales del Próximo Oriente antiguo en el mundo clásico y, finalmente, en el estudio de la Lengua y Literatura sumeria y acadia.

En la actualidad, Rafael Jiménez Zamudio imparte clases de Lengua y Literatura sumeria y acadia dentro de los cursos de Extensión Universitaria que ofrece el Departamento de Historia y Filosofía de la Universidad de Alcalá de Henares.

Debido a su dilatada labor investigadora podemos encontrar numerosos artículos, libros y reseñas publicados en diversas revistas especializadas. Un buen número de dichas publicaciones se centran en el estudio de las lenguas itálicas: “**Acercamiento a la elegía II, 5 de Albio Tibulo**” (1976), “**Sobre algunos grupos de oclusiva más oclusiva en las lenguas itálicas**” (1980), “**Sobre el sufijo peligno -crix de *-trix**” (1981), “**Variantes de las formas de gentilicio en peligno**” (1981), *Estudio del dialecto peligno* (1981), “**Los nominativos plurales latinos en -es, -is, -eis y los nominativos plurales temáticos del Indoeuropeo postanatolio**” (1984), “**Acento y entonación en ie: Breve introducción al tema**” (1985), “**En torno a *devas corniscas sacrum* CIL I² 975. VI 96, 30691**” (1985), “**Acento y entonación en Indoeuropeo. Breve introducción al tema**” (1986), “**La silbante /*s/ en Indoeuropeo. Introducción al tema**” (1986), “**Vocales y diptongos en Indoeuropeo. Breve introducción al tema**” (1986), *Estudio del dialecto peligno y su entorno lingüístico* (1986), *Nuevas consideraciones acerca del resultado de la desinencia verbal indoeuropea -*nt en latín y en las diversas lenguas itálicas* (1986), “**En torno a la forma *lexe* (Ve. 213; Co. 216) y el infinitivo latino *legere***” (1986), “**Reitia, ¿una divinidad de las escritura?**” (1986-87), “**El acusativo singular animado latino de temas en -s, -H y en sonante**” (1987), “**Estudio morfológico de la forma pronominal latina mihi**” (1988), “**Contribución al estudio del plural de la declinación temática latina**” (1988), “**La forma pronominal latina ipse: su origen**” (1989), “**Contribución al estudio etimológico osco “fu (u) tir” “filia”**” (1989), “**Quoei uita defecit non honos honore (CIL I² 11). Nueva interpretación**” (1990), “**Vén. magetlon: Nueva interpretación**” (1991), “**Observaciones en torno a la forma verbal didet de Cil I 394**” (1994), “**Reflexión sobre los nominativos fem. del sg. en -ai de la necrópolis de Preneste**” (1998), “**Vestigios en castellano de antiguos giros sumerios y acadios a través de los textos bíblicos latinos y sus modelos griegos y hebreos**” (1998), “**Observaciones sobre el origen del Nominativo-Acusativo-Vocativo neutro temático, tipo lat. *dōnum*, gr. “doroy”**” (2003), “**El papel morfológico de los antiguos diptongos *-oi y *oi en la flexión nominal temática del Latín**” (2004), “**Reflexiones en torno a las últimas aportaciones sobre el genitivo singular temático en latín**” (2004), *Estudios morfológicos: La flexión nominal temática en Latín* (2006). En cuanto al Latín Bíblico: “**Perífrasis preposicionales latinas en la Vulgata. Modelos hebreos y paralelos sumerios y acadios**” (2000), *El tema del diluvio en Ovidio y sus precedentes en las literaturas del Próximo Oriente Antiguo* (2002), *Algunos aspectos fonéticos y morfológicos de las versiones latinas del libro de Rut* (2006), *Algunas observaciones sobre la estructura del Onomastikon de Eusebio de Cesarea y la versión latina de la Biblia* (2006), *Jerónimo, traductor, comentarista y corrector del Onomastikon de Eusebio de Cesarea* (2008), “**La colocación del adjetivo en las versiones latinas del Libro de Rut**” (2008), *Toponimia Bíblica: El Onomastikon de Eusebio de Cesarea y la Versión Latina de Jerónimo: estudio, traducción y notas* (2008), “**Versiones latinas del “Libro de Ruth” una introducción al Latín bíblico**” (2009), *Técnicas de traducción en las antiguas versiones latinas de la Biblia* (2009), “**Un arameísmo en Marcos 4.41**” (2010), *El Mito de Faetón (Ovidio met. I 751-759 II 1-400) y sus precedentes en el Antiguo Oriente* (2010). En cuanto a los estudios orientales: “**Acusativo del todo y de la parte, una peculiaridad sintáctica en Atramhasis III 2: 50 (versión paleobabilonia)**” (1996), *Las inscripciones sumerias de las estatuas de Gudea de Lagash* (1997), “**Las campañas de Ašurbanipal contra Egipto**” (artículo en

colaboración con D. Juan Antonio Pino) (1997), *El poema de Erra. Estudio y traducción* (1998), *Gramática de la lengua Sumeria. Gramática con ejercicios, léxico y signario* (1998), “Estudio onomasiológico de los verbos de “hacer” en los textos sumerios de las estatuas de Gudea” (1998), “Los primeros pasos en el descubrimiento del cuneiforme” (2001), *Antología de textos acadios. Textos transliterados y anotados* (en colaboración con D. Juan Antonio Pino y D. David Hinojar San Román) (2002), *Adapa y Etana. Dos poemas acadios* (2002), *Antología de textos sumerios. Textos transliterados y anotados* (2003), “Cuando los dioses empuñaron las armas” (2003), *Mitología mesopotámica: Adapa y Etana, dos poemas acadios* (2004), “Adapa o la inmortalidad frustrada. Reflexiones sobre el poema de Adapa” (2005), “Observaciones sobre el prefijo /na-/ en el verbo sumerio” (2009), “Aššurbanipal contra Babilonia” (artículo en colaboración con D. Juan Antonio Pino) (2011), *El poema de Gilgamesh* (2015), *Nueva gramática de Sumerio* (2017), *Enūma elish* (2020), “^dEN-LÍL-LÁ Versus ^dEN-LÍL-LA” (2021).

Para los editores de este volumen de Isimu, Rafael Jimenez Zamudio es mucho más que un brillante investigador con dedicación exclusiva a la docencia de grado o de licenciatura, ya que formó parte del comité de redacción de la revista ininterrumpidamente desde su fundación hasta el volumen 16 (1998-2013). Isimu salía a la luz solo algunos años después de que los actuales editores iniciáramos el camino en las lenguas del Oriente Próximo antiguo a principios de los noventa, a la vez que Rafael. Pero mientras que nosotros, como estudiantes de doctorado, estábamos al principio de nuestra trayectoria investigadora, Rafael ya era profesor Titular en la universidad que nos cobijaba, la UAM. Pronto al dominio de las lenguas indoeuropeas se unió su pasión por las orientales (sumerio, acadio, hitita, arameo) y mientras nosotros dábamos pasos tambaleantes por algunas de ellas, Rafael ya podía enseñarlas con una solvencia que no dejaba de maravillarnos. Así pronto pasó de ser nuestro compañero de acadio a ser nuestro profesor de acadio y sumerio. Su dedicación a nosotros, y a otros muchos que llegaron después, es imborrable, porque con ella llenó muchas de sus tardes en las que nos atendía incluso fuera de su horario docente, fuera de los cursos académicamente dirigidos y, contra todo pronóstico, nos anclaba a sus clases durante horas.

Con la creación del Centro Superior de Asiríología y Egiptología (actualmente Centro Superior de Estudios de Próximo Oriente y Egipto) de la UAM, en 1998, su colaboración con el Área de Historia Antigua creció al quedar a cargo de uno de los seminarios permanentes, el *Seminario Samuel Noah Kramer*, hasta su jubilación. El Seminario era una plataforma perfecta para estudiar y profundizar en la investigación de las lenguas orientales antiguas, la literatura y el pensamiento de los de los pueblos del Oriente Próximo antiguo. Así mismo su acercamiento se concretó al ser uno de los investigadores de referencia adscritos a la sección Estudios Romanos y Latinos del ICCA-UAM en 2015.

Para Isimu fue y sigue siendo un honor haber contado con su colaboración como redactor y con su producción científica, ya que Rafael acudió a la llamada del dios hasta en seis ocasiones. Las aportaciones de nuestro maestro y compañero han sido:

- 1998, “Estudio onomasiológico de los verbos de HACER en los textos sumerios de las estatuas de Gudea”. *Isimu* 1, pp. 179-191.
- 1999, “Vestigios en castellano de antiguos giros sumerios y acadios a través de los textos bíblicos latinos y sus modelos griegos y hebreos. *Isimu* 2, pp. 183-193.
- 2003, “Un diccionario de Acadio largamente esperado. *Isimu* 6, pp. 339-340 (recensión).

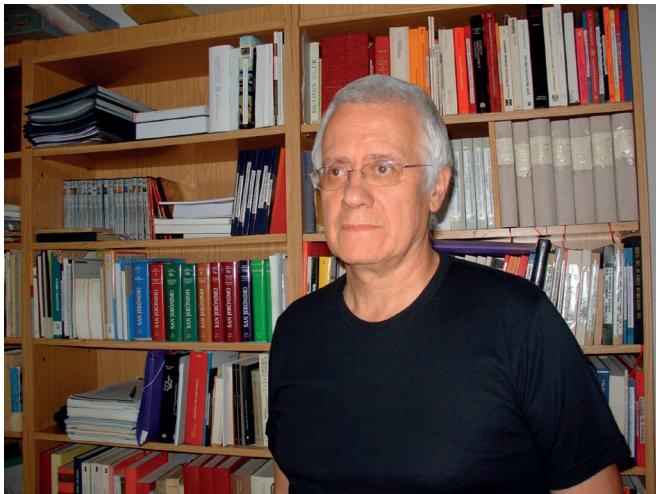
-
- 2005, “Adapa o la inmortalidad frustrada: reflexiones sobre el poema de Adapa. *Isimu* 8, pp. 173-200.
 - 2011, “Aššurbanipal contra Babilonia” *Isimu* 13, pp. 25-60 (en colaboración con J. A. Pino Cano).
 - 2013, “Enki y Ninhursanga” *Isimu* 16, pp. 13-38.

Ahora Isimu llama a aquellos que le conocieron como compañero, como maestro o como investigador a homenajearle. Con todos nosotros seguro que conversó (y sigue hablando) sobre todos esos mundos que le ganaban, con la templanza que caracteriza a Rafael, haciéndonos partícipes de su fascinación y abocándonos a iniciar investigaciones que posiblemente ahora podamos devolverle en este volumen. Isimu, el visir de Enki, tiene una potente voz, una doble voz, y nos ha llamado. Y a pesar de que *e-nu-ma e-liš la na-bu-ú ša-ma-mu* (cuando en lo alto los cielos no habían recibido un nombre) nosotros podemos oírle pronunciando uno: Rafael Jiménez Zamudio.

Juan Antonio Pino Cano y Carmen del Cerro Linares

Rafael Jiménez Zamudio

Biographical sketch: a life dedicated to the development of the studies of the Italic languages, Biblical Latin and the languages of the Ancient Near East.



Rafael Jiménez Zamudio, Alcalá de Henares, 2020

Rafael Jiménez Zamudio was born on December 8, 1945, in Tetuán (Morocco), but soon his family moved to Béjar (Salamanca). During his youth, he studied Classical Philology at the *Universidad de Salamanca*. From 1971 to 1974 he was hired as Adjunct Professor by the *Universidad Autónoma de Madrid*. From 1974 to 1983 he dedicated himself to his Latin professorship, teaching at high schools. He was hired as a lecturer of workshops at the *Universidad de Salamanca* in the area of Indo-European Linguistics from 1979 to 1981. A year later, he became Associate Professor of Latin at the *Universidad de León* until the beginning of 1986, completing the academic year in that university, but already as a Full Professor. The same year he moved to the *Universidad Autónoma Madrid*, where he obtained, through a free competition from INEM, the position of Full Professor in the Department of Classical Philology. In December 2007 he obtained the Chair of Classical Philology at the *Universidad Autónoma de Madrid*, where he remained until his retirement in 2015. His work as a professor of Latin and other languages of the Ancient Italian peninsula was joined by his presence as a teacher of Akkadian Language and Literature at the *Centro San Justino de Lenguas Orientales (Universidad de San Dámaso)* in Madrid during the academic year 1993-94, and professor of Sumerian and Akkadian at the *Centro Superior de Asirología y Egiptología* of the UAM from 1998 until his retirement. At the same time, he expanded his studies in Rome and Cologne. His lines of research focus on Latin Phonetics and Morphology, languages of ancient Italy, the Latin versions of the Bible, translation techniques, the cultural influences of the Ancient Near East in the classical world and, finally, in the study of the Sumerian and Akkadian Language and Literature.

Currently, Rafael Jiménez Zamudio teaches Sumerian and Akkadian Language and Literature within the University Extension courses offered by the Department of History and Philosophy of the *Universidad de Alcalá de Henares*.

Due to his extensive research work, we can find numerous articles, books and reviews published in several specialized journals. A high number of these publications focus on the study of the Italic languages: “**Acercamiento a la elegía II, 5 de Albio Tibulo**” (1976), “Sobre algunos grupos de oclusiva más oclusiva en las lenguas itálicas” (1980), “Sobre el sufijo peligno -crix de *-trix” (1981), “Variantes de las formas de gentilicio en peligno” (1981), *Estudio del dialecto peligno* (1981), “Los nominativos plurales latinos en -es, -is, -eis y los nominativos plurales temáticos del Indoeuropeo postanatolio” (1984), “Acento y entonación en ie: Breve introducción al tema” (1985), “En torno a *devas cornicas sacrum* CIL I² 975. VI 96, 30691” (1985), “Acento y entonación en Indoeuropeo. Breve introducción al tema” (1986), “La silbante /*s/ en Indoeuropeo. Introducción al tema” (1986), “Vocales y diptongos en Indoeuropeo. Breve introducción al tema” (1986), *Estudio del dialecto peligno y su entorno lingüístico* (1986), *Nuevas consideraciones acerca del resultado de la desinencia verbal indoeuropea -*nt en latín y en las diversas lenguas itálicas* (1986), “En torno a la forma *lexe* (Ve. 213; Co. 216) y el infinitivo latino *legere*” (1986), “*Reitia, ¿una divinidad de la escritura?*” (1986-87), “El acusativo singular animado latino de temas en -s, -H y en sonante” (1987), “Estudio morfológico de la forma pronominal latina *mihi*” (1988), “Contribución al estudio del plural de la declinación temática latina” (1988), “La forma pronominal latina *ipse*: su origen” (1989), “Contribución al estudio etimológico osco “fu (u) tir” “filia”” (1989), “Quoei uita defecit non honos honore (CIL I² 11). Nueva interpretación” (1990), “Vén. *magetlon*: Nueva interpretación” (1991), “Observaciones en torno a la forma verbal *didot* de Cil I 394” (1994), “Reflexión sobre los nominativos fem. del sg. en -ai de la necrópolis de Preneste” (1998), “Vestigios en castellano de antiguos giros sumerios y acadios a través de los textos bíblicos latinos y sus modelos griegos y hebreos” (1998), “Observaciones sobre el origen del Nominativo-Acusativo-Vocativo neutro temático, tipo lat. *dōnum*, gr. “doroy”” (2003), “El papel morfológico de los antiguos diptongos *-oi y *oi en la flexión nominal temática del Latín” (2004), “Reflexiones en torno a las últimas aportaciones sobre el genitivo singular temático en latín” (2004), *Estudios morfológicos: La flexión nominal temática en Latín* (2006). Regarding Biblical Latin: “Perífrasis preposicionales latinas en la Vulgata. Modelos hebreos y paralelos sumerios y acadios” (2000), *El tema del diluvio en Ovidio y sus precedentes en las literaturas del Próximo Oriente Antiguo* (2002), *Algunos aspectos fonéticos y morfológicos de las versiones latinas del libro de Rut* (2006), *Algunas observaciones sobre la estructura del Onomastikon de Eusebio de Cesarea y la versión latina de la Biblia* (2006), *Jerónimo, traductor, comentarista y corrector del Onomastikon de Eusebio de Cesarea* (2008), “La colocación del adjetivo en las versiones latinas del *Libro de Rut*” (2008), *Toponimia Bíblica: El Onomastikon de Eusebio de Cesarea y la Versión Latina de Jerónimo: estudio, traducción y notas* (2008), “*Versiones latinas del “Libro de Ruth” una introducción al Latín bíblico*” (2009), *Técnicas de traducción en las antiguas versiones latinas de la Biblia* (2009), “Un arameísmo en Marcos 4.41” (2010), *El Mito de Faetón (Ovidio met. I 751-759 II 1-400) y sus precedentes en el Antiguo Oriente* (2010). Regarding oriental studies: “Acusativo del todo y de la parte, una peculiaridad sintáctica en *Atramhasis III 2: 50* (versión paleobabilonia)” (1996), *Las inscripciones sumerias de las estatuas de Gudea de Lagash* (1997), “Las campañas de Ašurbanipal contra Egipto” (paper in colaboration

with D. Juan Antonio Pino) (1997), *El poema de Erra. Estudio y traducción* (1998), *Gramática de la lengua Sumeria. Gramática con ejercicios, léxico y signario* (1998), “Estudio onomasiológico de los verbos de “hacer” en los textos sumerios de las estatuas de Gudea” (1998), “Los primeros pasos en el descubrimiento del cuneiforme” (2001), *Antología de textos acadios. Textos transliterados y anotados* (in colaboration with D. Juan Antonio Pino y D. David Hinojar San Román) (2002), *Adapa y Etana. Dos poemas acadios* (2002), *Antología de textos sumerios. Textos transliterados y anotados* (2003), “Cuando los dioses empuñaron las armas” (2003), *Mitología mesopotámica: Adapa y Etana, dos poemas acadios* (2004), “Adapa o la inmortalidad frustrada. Reflexiones sobre el poema de Adapa” (2005), “Observaciones sobre el prefijo /na-/ en el verbo sumerio” (2009), “Aššurbanipal contra Babilonia” (paper in colaboration with con D. Juan Antonio Pino) (2011), *El poema de Gilgamesh* (2015), *Nueva gramática de Sumerio* (2017), *Enūma elish* (2020), “EN-LÍL-LÁ Versus EN-LÍL-LA” (2021).

For the editors of this volume of *Isimu*, Rafael Jimenez Zamudio is much more than a brilliant researcher with exclusive dedication to teaching undergraduate or graduate studies, because he has been part of the editorial committee of this journal without interruption from its foundation until volume 16 (1998-2013). *Isimu* came to light only a few years after the current publishers began our journey in the languages of the ancient Near East in the early 1990s, at the same time as Raphael. But while we, as doctoral students, were at the beginning of our research career, Rafael was already a Full professor at the university that sheltered us, the UAM. Early, his mastery of Indo-European languages joined his passion for the Oriental ones (Sumerian, Akkadian, Hittite, Aramaic) and, while we were taking stumbling steps through some of them, Rafael could already teach them with a solvency that never ceased to amaze us. So, he soon went from being our Akkadian companion to being our Akkadian and Sumerian teacher. His dedication to us, and to many others who came later, is indelible because with it he filled many of his afternoons in which he attended us even outside his teaching hours, outside of the academic courses and, against all odds, anchored us to your classes for hours.

With the creation of the *Centro Superior de Asiríología y Egiptología* (currently the *Centro Superior de Estudios de Oriente Próximo y Egipto antiguos*) in the UAM, in 1998, its collaboration with the Department of Ancient History grew by being in charge of one of the permanent seminars, the *Seminario Samuel Noah Kramer*, until his retirement. This Seminar was a perfect platform to study and deep in the investigation of the ancient oriental languages, literature and the thought of the peoples of the Ancient Near East. Likewise, his approach was settled on by being one of the reference researchers assigned to the Roman and Latin Studies section of the ICCA-UAM in 2015.

For *Isimu* it has been and continues to be an honour to have had his collaboration as editor and with his scientific production, since Rafael attended the call of the God up to six times. The contributions of our teacher and colleague have been:

- 1998, “Estudio onomasiológico de los verbos de HACER en los textos sumerios de las estatuas de Gudea”. *Isimu* 1, pp. 179-191.
- 1999, “Vestigios en castellano de antiguos giros sumerios y acadios a través de los textos bíblicos latinos y sus modelos griegos y hebreos”. *Isimu* 2, pp. 183-193.
- 2003, “Un diccionario de Acadio largamente esperado”. *Isimu* 6, pp. 339-340 (book review).

-
- 2005, “Adapa o la inmortalidad frustrada: reflexiones sobre el poema de Adapa”. *Isimu* 8, pp. 173-200.
 - 2011, “Aššurbanipal contra Babilonia”. *Isimu* 13, pp. 25-60 (in collaboration with J. A. Pino Cano).
 - 2013, “Enki y Ninhursanga”. *Isimu* 16, pp. 13-38.

Now Isimu calls those who knew him as a companion, as a teacher or as a researcher to honour him. With all of us, he surely talked (and continues to talk) about all those worlds that thrill him, with the temperance that characterises Rafael, involving us in his fascination and engaging us to initiate research that we can now possibly give back to him in this volume. Isimu, Enki’s vizier, has a powerful voice, a double voice, and he has called us. And, even though *e-nu-ma e-liš la na-bu-ú ša-ma-mu* (‘when high the heavens had not received a name’), we can hear him pronouncing one: Rafael Jiménez Zamudio.

Juan Antonio Pino Cano and Carmen del Cerro Linares

I
ARTÍCULOS
ARTICLES

LA ENSEÑANZA DE LA ESCRITURA EN UGARIT. CONTINUIDAD Y VARIACIONES DEL CURRÍCULUM ESCOLAR MESOPOTÁMICO EN LA SIRIA DEL BRONCE FINAL.

Juan Álvarez García
(Universidad Autónoma de Madrid)

RESUMEN

Ugarit constituye uno de los mejores ejemplos de adopción del sistema mesopotámico de enseñanza de la escritura. Algunas casas privadas encontradas aquí reunieron grandes cantidades de textos eruditos babilónicos. Este artículo se propone analizar dos de ellas, las denominadas Casa de Rap'anu y la Casa del Sacerdote Hurrita/de bn 'agptr; cuyas diferencias tanto en lo relativo a la composición de sus respectivos corpora de textos eruditos como en lo referente al contexto arqueológico y archivístico al que pertenecieron, podrían mostrarnos cómo el currículum mesopotámico fue adoptado y adaptado a las necesidades de la sociedad ugarítica.

PALABRAS CLAVE

Escuela, currículum, textos eruditos, lexicografía, casas privadas.

ABSTRACT

Ugarit represents one of the best examples of the adoption of the Mesopotamian writing teaching system. Some private houses unearthed here gathered large amounts of Babylonian scholarly texts. This article aims to analyse two of them, the so-called House of Rap'anu and the House of Hurrite Priest/of bn 'agptr; whose differences as in relation to the composition of their respective corpora of scholarly texts as regarding the archaeological and archival context to which they belonged, could show us how the Mesopotamian curriculum was adopted and adapted to the requirements of Ugaritic society.

KEYWORDS

School, curriculum, scholarly texts, lexicography, private houses.

1. Introducción: el currículum y la enseñanza de la escritura, de Babilonia a Ugarit

Al calor del desarrollo de una serie de tendencias historiográficas a partir de los años noventa en adelante relacionadas con la historia de la producción intelectual en el Próximo Oriente antiguo, en general, y en Mesopotamia, en particular, se ha generado una rica literatura científica sobre la enseñanza y la formación de los escribas¹. Estos trabajos concluyen en la idea de que, frente a una educación amparada durante el III milenio a.C. por las grandes instituciones como palacios y templos, el ámbito en el que se desarrolló la formación de los escribas a partir del II milenio a.C. era sustancialmente doméstico². Igualmente, se ha determinado cómo se desarrollaba el proceso de aprendizaje, consistente en dos fases consecutivas divididas ambas en varias sub-fases. La primera se basaba en el estudio y copia de listas lexicográficas, desde las más simples, con la copia de signos sencillos, a las más complejas. La segunda, por su parte, se centra en el estudio de obras literarias y era precedida

¹ Van de Mieroop 2013: 91-92; Rochberg 2014: 38; Veldhuis 2014a: 23; Richardson 2015: 95-96.

² Charpin 1986: 27-42, 434-448; 1990: 1-16; Veldhuis 1997: 25-27; Robson 2001: 39-66; George 2005: 127-137.

de una fase intermedia en la que se copiaban pequeños proverbios como paso previo al estudio de dichas obras³. Este método escolar se mantuvo más o menos inalterado durante el periodo mesobabilónico siguiente, aunque con variaciones en los textos utilizados y con una mayor presencia de la literatura acadia⁴.

Junto al desarrollo del currículum escolar y su normalización, asistimos igualmente a partir del II milenio a.C. a la expansión del conocimiento babilónico por todo el Próximo Oriente⁵. Este proceso alcanzará su apogeo durante el Bronce Final⁶, periodo en el cual el acadia se convierte en la lengua internacional y, por lo tanto, se incrementa la necesidad de enseñarla a funcionarios, diplomáticos y comerciantes, adoptando no solo los materiales necesarios de la instrucción, sino también el método pedagógico⁷. Entre los mejores ejemplos de adopción de este sistema educativo se encuentra la ciudad de Ugarit⁸.

En torno a la cuestión sobre la educación en Ugarit, se han realizado varios estudios al respecto, en los cuales se determinó cuál fue el currículum escolar que debían seguir sus estudiantes y cómo estaba inspirado en el modelo mesopotámico. Así, los estudiantes ugaritas comenzarían por la copia de trazos sencillos utilizando como modelo las listas *tutta-ti* y *Silbenalphabet*, seguirían por la copia de los signos de los silabarios *Sa* y de las palabras de los vocabularios *Sa* y los *Silbenvokabular*; de aquí pasarían a listas como la *Lista Weidner de Dioses*, listas metrológicas y gramaticales y, finalmente, llegarían a aquellas listas más complejas como las listas HAR-ra : *hubullu*, LÚ : ša, IZI : *išatu*, DIRI : *watru*, NÍG-ga : *makkuru* o ERIM-huš : *anantu*⁹. Una vez dominadas estas listas lexicográficas, los estudiantes comenzarían a trabajar con obras literarias y eruditas babilónicas¹⁰. No obstante, no hay que olvidar que esta formación en la escritura cuneiforme y la literatura babilónica era completada con el estudio del cuneiforme alfabetico y la lengua ugarítica¹¹.

Si atendemos a los contextos concretos en donde se hallaron las principales acumulaciones de textos eruditos babilónicos en Ugarit y que señalan la existencia de escuelas de escribas, observamos que, al igual que el fenómeno observado en Mesopotamia, éstas se

³ Veldhuis 1997: 40; 2000: 81; 2014b: 204. Ver H. Waetzoldt (1989), S. Tinney (1999) y E. Robson (2001) para un estudio más detallado sobre las diferentes fases y textos que constituyeron la educación en Mesopotamia durante el periodo paleobabilónico. Sin embargo, existieron ciertas variaciones de unas ciudades a otras (Veldhuis 2016: 48), tanto en lo que respecta a la presencia mayor o menor de textos en acadia en el currículum escolar (Delnero 2016: 36-37) como en lo relativo a la presencia o ausencia de ciertos textos considerados obras imprescindibles en la educación del futuro escriba (Vanstiphout 2003: 3).

⁴ Veldhuis 2000: 81-82; Viano 2016: 84-86. No obstante, M. Viano (2000: 79-80) señala la escasez de textos sumerios pertenecientes a los currícula escolares paleobabilónicos entre los procedentes de época mesobabilónica. Aunque observa que muchos pertenecientes al corpus general de literatura sumeria sí han sido hallados y concede la posibilidad de que otros muchos no se hayan encontrado todavía.

⁵ Entendemos por conocimiento babilónico las obras eruditas que se originaron bien dentro de las fronteras culturales de Mesopotamia bien fuera de ellas, copiándose dichas obras o produciéndose de manera autónoma pero inspiradas en aquella tradición intelectual (Van de Mieroop 2016: 14-16).

⁶ Ver R. Hawley y C. Roche-Hawley (2012; 2015) para una recopilación de trabajos sobre la expansión del conocimiento babilónico durante el Bronce Final. Para estudios más concretos sobre este fenómeno ver M. Viano (2016) para el caso de la expansión de la literatura sumeria, Y. Cohen (2013) para el género sapiencial y T. S. Scheucher (2012) para el lexicográfico.

⁷ Van de Mieroop 2007: 205; 2016: 198.

⁸ Hallo 1992: 81; Van Soldt 2013: 24. D. Arnaud (2007: 7-15) cuenta con una exposición sobre las posibles vías por las cuales se pudieron transmitir muchos de los textos eruditos babilónicos encontrados en Ugarit.

⁹ Van Soldt 1995: 172-174; 2011: 208-209; Hawley 2007: 57-58; Márquez Rowe 2006: 109-110; 2008: 100. Para un estudio general sobre la naturaleza, contenido, composición y evolución de estas listas lexicográficas ver A. Cavigneaux (1980-1983) y N. Veldhuis (2014b).

¹⁰ Van Soldt 1995: 177-178; Márquez Rowe 2006: 110-112; 2008: 100-101; Hawley 2007: 58-59; Fincke 2012: 91-92.

¹¹ Van Soldt 1995: 183-189; Márquez Rowe 1996; 2006: 112-113; Hawley 2007: 60-67.

concentraron en espacios domésticos, a saber: la Casa de Rašapabu, la Casa de Rap'anu, la Casa de las Tablillas Literarias, la Casa del Sacerdote Hurrita/de *bn 'agptr* y la Casa de Urtenu¹². Sin embargo, apreciamos ciertas diferencias en cuanto a la distribución, cantidad y naturaleza de textos de carácter erudito y escolar de un espacio a otro, además de algunas modificaciones respecto a aquel currículum escolar creado en Mesopotamia.

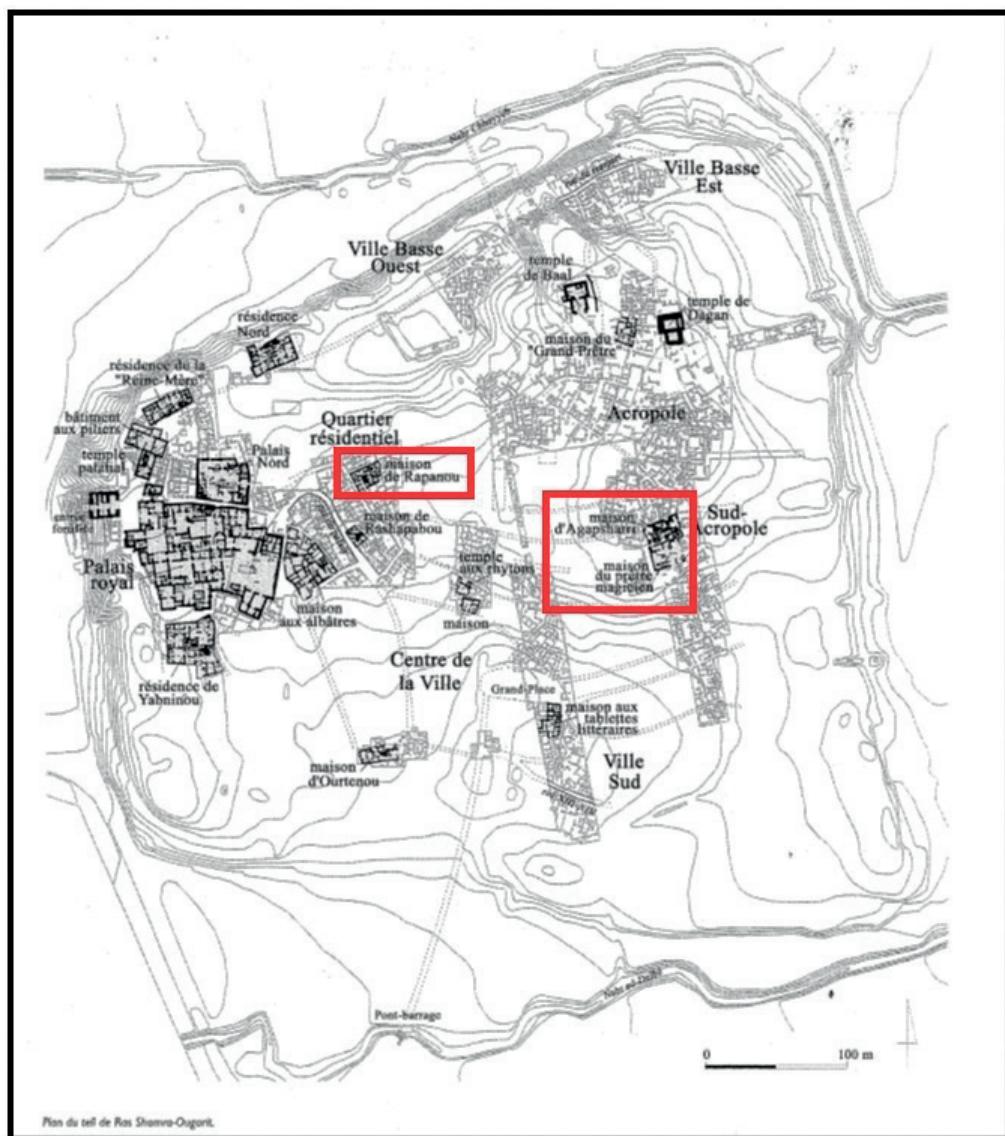


Fig. 1. Plano de Ras Shamra-Ugarit con la Casa de Rap'anu y la Casa del Sacerdote Hurrita/de *bn 'agptr* señaladas (adaptado de Galliano y Calvet 2004: 29).

¹² Para una sucinta revisión sobre el conjunto de archivos aparecidos tanto en ámbito palacial como doméstico en Ugarit ver O. Pedersén (1998: 68-80), así como el apartado dedicado al estudio de los contextos arqueológicos en donde aparecieron los textos de Ugarit en W. H. van Soldt (1991: 158-231). Para un estudio más específico sobre los archivos y bibliotecas privados de Ugarit ver W. H. Van Soldt (2000), y para un trabajo más extenso ver G. del Olmo Lete (2018). Otros espacios domésticos también contenían textos eruditos babilónicos, como la Casa del Gran Sacerdote (Van Soldt 2000: 239-240; del Olmo Lete 2018: 13-25) o la Casa A del denominado Barrio Central (Arnaud 1982); sin embargo, su volumen relativo respecto a otros tipos de textos en el primer caso, o su volumen total en relación al segundo impiden que los consideremos espacios donde se cultiven de manera profunda las *belles-lettres* babilónicas.

El objetivo de este artículo es, por tanto, analizar las diferencias y semejanzas entre el currículum escolar mesopotámico y aquel que se recibió en Ugarit, al mismo tiempo que explicar el porqué de las diferencias curriculares de una casa a otra. Para ello nos centraremos en dos de ellas: la Casa de Rap’anu y la Casa del Sacerdote Hurrita/de *bn ’agptr* (fig. 1), cuyas diferencias y semejanzas, tanto en lo que respecta al corpus de textos eruditos como al contexto arqueológico y archivístico en el que se encontraron¹³, podrían representar los dos parámetros de la educación escribal en Ugarit y, por consiguiente, dos posibles modelos distintos de escuela. En lo que respecta al contexto archivístico, únicamente analizaremos las cartas oficiales encontradas en uno y otro lugar, al ser las fuentes que aúnan mayor información sobre la vinculación de cada espacio a la esfera política y económica a la vez y, por lo tanto, a la posible finalidad última de la enseñanza del acadio. Así pues, a través del análisis y comparación de los corpora de textos eruditos babilónicos en sus respectivos contextos podremos aproximarnos a la naturaleza de la educación en Ugarit y a cómo el currículum fue adaptado al bagaje cultural y a las necesidades concretas de la sociedad ugarítica.

2. Análisis: textos y contextos de la enseñanza ugarítica

2.1. La Casa de Rap’anu

Llamada así por los textos que mencionaban este nombre¹⁴, esta casa fue descubierta entre 1956 y 1958 y forma parte del *ilot* oriental del denominado Barrio Residencial, situado al este del palacio real¹⁵ (fig. 2). Sin embargo, pese a que sí contamos con una edición de los textos hallados en esta casa, todavía carecemos de un informe arqueológico que nos permita conocer al detalle sus características arquitectónicas¹⁶. Únicamente podemos asegurar que se trata de una casa con una extensión de 300 m²¹⁷, donde se han empleado materiales y técnicas constructivas de gran calidad destacando el uso de sillares de piedra en zócalos y esquinas¹⁸. Sobre ellos se dispondría el muro de adobe, todo ello reforzado con travesaños de madera que aportaban consistencia a los muros, siguiendo la técnica constructiva básica de la arquitectura doméstica ugarítica¹⁹.

La estructura de la casa se corresponde con una vivienda ugarítica perteneciente, de hecho, a un miembro de la élite social si seguimos los parámetros establecidos por M. Devolder²⁰. Esta casa debió estar organizada en dos pisos de los cuales el segundo no se ha conservado²¹. La parte central de la misma se organiza en torno a una gran estancia (loc. 5)²²,

¹³ Siguiendo las palabras de P. Lombard (1995: 227-228) es necesario estudiar el texto en su contexto arqueológico, una idea igualmente desarrollada por P. Delnero y J. Lauinguer (2015: 4-7).

¹⁴ Van Soldt 2000: 233; Yon 2006: 73. Los textos en cuestión son tres cartas: RS 20.015 (RSO V/1: 230; Ug. V: 143-145), RS 20.023 (RSO V/1: 230; Ug. V: 145-147; Lackenbacher 2002: 201), RS 20.178 (RSO V/1: 245; Ug. V: 147-149; Lackenbacher 2002: 203) y un texto de carácter jurídico relacionado con la compra-venta de tierras en el que además de estar implicado en la operación, firma como escriba: RS 21.007A (RSO V/1: 277; Ug. V: 183-184).

¹⁵ Yon 2006: 73.

¹⁶ Yon 2006: 73; Saadé 2011: 216-217. Actualmente, el proyecto Ras Shamra-Ougarit se ha propuesto el estudio, edición y publicación de todos los conjuntos arquitectónicos considerados “Grandes Demeures” (Matoïan et al. 2013: 441).

¹⁷ Yon 2006: 73.

¹⁸ Saadé 2011: 217.

¹⁹ Callot 1983: 60; 1994: 123; Yon 2013: 322.

²⁰ Devolder 2005: 239-242. Dichos parámetros son: el tamaño de la propia casa y si se ha expandido sobre estructuras colindantes, la presencia de tumba familiar y de instalaciones hidráulicas, la riqueza y suntuosidad de los materiales utilizados en la construcción y el grado de especialización de cada uno de los espacios que componen la casa.

²¹ Saadé 2011: 218-219.

²² Saadé 2011: 219.

bajo la cual apareció además una de las tumbas colectivas mejor conservadas de Ugarit²³. Fue en este loc. 5 donde se encontró la mayoría de los textos, los cuales se debieron precipitar desde un primer piso tras el derrumbe de la casa²⁴.

Si atendemos al contenido de los textos, podemos observar que la gran mayoría de ellos consisten en textos eruditos (hasta un 68%) y suman un total de doscientos veinte. De entre ellos, la inmensa mayoría se corresponde con extractos y fragmentos de series lexicográficas, hasta doscientas cuatro. Estas series lexicográficas no sólo destacan por su número, sino también por su variedad. Así pues, contamos con aquellas listas por las que el estudiante habría de comenzar su formación en la escritura cuneiforme a través de la copia de signos sencillos: las listas *tu-ta-ti*²⁵ y *Silbenalphabet*²⁶; seguidas por aquellas otras que implican la copia de signos y palabras más complejos: silabarios *Sa*²⁷, vocabularios *Sa*²⁸ y una lista *Silbenvokabular*²⁹. Igualmente, están representadas las listas *Weidner de Dioses*³⁰, las listas metrológicas³¹ y las listas gramaticales³². No obstante, las listas más numerosas de la Casa de Rap’anu son aquellas pertenecientes a la serie temática HAR-ra : *hubullu*³³, llegando a

²³ Yon 2006: 73; Saadé 2011: 219. La presencia de estas grandes tumbas colectivas en ciertas casas de la ciudad hace de ellas el centro de familias extensas al albergar, posiblemente, los restos de los antepasados con los que habitantes de la propia casa y de casas aledañas se identificarían. Por tanto, constituyen espacios de reunión y celebración de ritos relacionados con el culto a los antepasados (Salles 1995: 176; Marchegay 2000: 209; Zamora López 2011: 334).

²⁴ Saadé 2011: 218.

²⁵ RS 20.125+ (RSO V/1: 231; Nougayrol 1966: 29-33; Scheucher 2012: 395), RS 20.139 (RSO V/1: 233; Ug. V: 207-208; Scheucher 2012: 395) y RS 20.155 (RSO V/1: 236; Nougayrol 1966: 29-39; Scheucher 2012: 395).

²⁶ RS 20.215 (RSO V/1: 258; Nougayrol 1966: 31-39; Scheucher 2012: 397), RS 20.125+ (RSO V/1: 231; Nougayrol 1966: 29-33; Scheucher 2012: 395) y RS 20.155 (RSO V/1: 236; Nougayrol 1966: 29-39; Scheucher 2012: 395)

²⁷ RS 20.135+ (RSO V/1: 232; Ug. V: 205-207, 209; Scheucher 2012: 400), RS 20.177+ (RSO V/1: 245; Ug. V: 204; Scheucher 2012: 400), RS 20.186,3 (RSO V/1: 250; Scheucher, 2012: 401), RS 20.196C (RSO V/1: 253; Ug. V: 208-209; Scheucher 2012: 400), RS 21.003D (RSO V/1: 276; Scheucher 2012: 400), RS 21.003E (RSO V/1: 276; Ug. V: 203; Scheucher, 2012: 400), RS 21.210 (RSO V/1: 280; Ug. V: 203), RS 20.139 (RSO V/1: 233; Ug. V: 207-208; Scheucher 2012: 395) y RS 20.155 (RSO V/1: 236; Nougayrol 1966: 29-39; Scheucher 2012: 395).

²⁸ RS 20.123+ (RSO V/1: 231; Ug. V: 240-249; Scheucher 2012: 407), RS 20.149+ (RSO V/1: 236; Ug. V: 232-235; Scheucher 2012: 406), RS 20.189A+ (RSO V/1: 251; Scheucher 2012: 409), RS 20.426A (RSO V/1: 265; Ug. V: 250), RS 20.426F (RSO V/1: 266; Ug. V: 250), RS 20.429 (RSO V/1: 268; Scheucher 2012: 407) y RS 21.062 (RSO V/1: 279; Ug. V: 237-239; Scheucher 2012: 407).

²⁹ RS 20.011 (RSO V/1: 229; Scheucher 2012: 404).

³⁰ RS 20.121+ (RSO V/1: 229; Scheucher 2012: 404), RS 20.175 (RSO V/1: 245; Ug. V: 210-230; Scheucher 2012: 411), RS 20.136 (RSO V/1: 232; Ug. V: 210-230; Scheucher 2012: 411), RS 20.195N (RSO V/1: 253), RS 20.195A (RSO V/1: 252; Ug. V: 210-230; Scheucher 2012: 410), RS 20.185C+ (RSO V/1: 245; Ug. V: 251) y RS 20.197F (RSO V/1: 254; Ug. V: 251).

³¹ RS 20.014 (RSO V/1: 229; Ug. V: 251-257; Scheucher 2012: 419), RS 20.160N+ (RSO V/1: 238; Ug. V: 251-256), RS 20.161D+ (RSO V/1: 238; Ug. V: 251-257; Scheucher 2012: 419), RS 20.196A (RSO V/1: 238; Ug. V: 251-257; Scheucher 2012: 419), RS 20.222 (RSO V/1: 258; Ug. V: 251-257), RS 21.005D (RSO V/1: 277; Ug. V: 251-257), RS 21.007H+ (RSO V/1: 278; Ug. V: 251-257) y RS 21.010 (RSO V/1: 278; Ug. V: 251-257; Scheucher 2012: 419).

³² RS 20.148+ (RSO V/1: 236; MSL-SS 1: 75-89; Scheucher 2012: 414), RS 20.165C+ (RSO V/1: 241, MSL-SS 1: 75-89; Scheucher 2012: 414), RS 20.166A+ (RSO V/1: 241, MSL-SS 1: 75-89; Scheucher 2012: 415), RS 20.214A (RSO V/1: 257; MSL-SS 1: 75-89; Scheucher 2012: 415), RS 20.230 (RSO V/1: 259; MSL-SS 1: 75-89; Scheucher 2012: 414) y RS 20.241A+ (RSO V/1: 260, MSL-SS 1: 75-89)

³³ En este conjunto aparecen representadas todas aquellas tablillas que posteriormente pasaron a formar parte de la serie canónica, listas HAR-ra : *hubullu* I-II de formularios jurídicos: RS 20.133[A] (RSO V/1: 232), RS 20.169 (RSO V/1: 242), RS 20.193 (RSO V/1: 252), RS 20.195K (RSO V/1: 252), RS 20.426,9 (RSO V/1: 267), RS 20.426,12 (RSO V/1: 267), RS 21.003A (RSO V/1: 276), RS 20.174B, (RSO V/1: 245), RS 20.180E+ (RSO V/1: 246), RS 20.197B (RSO V/1: 246), RS 20.200D (RSO V/1: 255), RS 20.201C (RSO V/1: 255), RS

contabilizarse ciento veinte. Finalmente, con una mucho menor representación, les siguen las series LÚ : ša³⁴, IZI : išatu³⁵, DIRI : watru³⁶ y NÍG-ga : makkuru³⁷.

Frente a este gran volumen de listas lexicográficas, los demás géneros eruditos están apenas representados. Únicamente contamos con un himno dedicado al dios Šamaš³⁸, dos textos literarios, uno de los cuales contiene el mito del diluvio³⁹ mientras que el otro

20.245 (RSO V/1: 260) y RS 21.220 (RSO V/1: 280); III-VII de maderas y armas: RS 20.160J (RSO V/1: 237), RS 20.161,18 (RSO V/1: 240), RS 20.187B (RSO V/1: 251), RS 21.005A (RSO V/1: 276), RS 21.008B (RSO V/1: 278), RS 21.054D (RSO V/1: 278), RS 20.430D (RSO V/1: 268), RS 21.221 (RSO V/1: 280), RS 20.128 (RSO V/1: 232), RS 20.144M (RSO V/1: 235-236), RS 20.160M+ (RSO V/1: 238), RS 20.161,3+ (RSO V/1: 239), RS 20.161,4+ (RSO V/1: 239), RS 20.170B+ (RSO V/1: 242), RS 20.181B (RSO V/1: 246), RS 20.181F+ (RSO V/1: 246), RS 20.186,5 (RSO V/1: 250), RS 20.201B (RSO V/1: 255), RS 20.206 (RSO V/1: 256), RS 20.222D (RSO V/1: 258) y RS 20.222E (RSO V/1: 258); VIII-IX de cañas y juncos: RS 20.126A,B,C,D,E,F (RSO V/1: 231), RS 20.140 (RSO V/1: 233), RS 20.161,21 (RSO V/1: 240), RS 20.165B+ (RSO V/1: 241), RS 20.181,4 (RSO V/1: 247), RS 20.195M (RSO V/1: 253), RS 20.201D (RSO V/1: 255), RS 20.210A (RSO V/1: 257), RS 20.253 (RSO V/1: 261), RS 20.426J (RSO V/1: 266), RS 21.003B (RSO V/1: 276), RS 21.006E (RSO V/1: 277) y RS 21.054A (RSO V/1: 278); X de vasos y recipientes: RS 20.127B (RSO V/1: 231), RS 20.137 (RSO V/1: 232), RS 20.173A (RSO V/1: 244), RS 20.195B (RSO V/1: 252), RS 20.195I (RSO V/1: 252), RS 20.251A+ (RSO V/1: 261) y RS 20.426,8 (RSO V/1: 266); XI-XII de pieles y metales: RS 20.132B (RSO V/1: 232), RS 20.138 (RSO V/1: 233), RS 20.143D+ (RSO V/1: 234), RS 20.144P (RSO V/1: 235), RS 20.181K (RSO V/1: 247), RS 20.186A (RSO V/1: 249), RS 20.188C (RSO V/1: 251), RS 20.195H (RSO V/1: 252), RS 20.196B (RSO V/1: 253), RS 20.198B+ (RSO V/1: 254), RS 20.207B (RSO V/1: 257), RS 20.428 (RSO V/1: 268), RS 21.003C (RSO V/1: 276), RS 21.004C (RSO V/1: 276), RS 21.005B (RSO V/1: 277) y RS 21.008C (RSO V/1: 278); XIII-XIV de animales y XV de profesiones: RS 20.133[B] (RSO V/1: 232), RS 20.161,10 (RSO V/1: 239), RS 20.170E (RSO V/1: 242), RS 20.186B (RSO V/1: 249), RS 20.201E+ (RSO V/1: 249), RS 20.214C (RSO V/1: 255), RS 20.234B (RSO V/1: 257), RS 20.426I (RSO V/1: 260), RS 20.426,3 (RSO V/1: 266), RS 21.004D (RSO V/1: 266), RS 21.007G (RSO V/1: 276), RS 20.195L (RSO V/1: 253), RS 20.160A (RSO V/1: 237), RS 20.426,1 (RSO V/1: 266), RS 21.004B (RSO V/1: 276), RS 21.007D (RSO V/1: 277) y RS 21.008A (RSO V/1: 278); XVI-XVII de piedras y plantas: RS 20.129A (RSO V/1: 232; MSL X: 37-50; Scheucher 2012: 426), RS 20.222A (RSO V/1: 358; MSL X: 37-50), RS 21.006B (RSO V/1: 277; MSL X: 37-50; Scheucher 2012: 426), RS 20.171D (RSO V: 242; MSL X: 107-116; Scheucher 2012: 426) y RS 20.218 (RSO V/1: 258; MSL X: 107-116; Scheucher, 2012: 426); XVIII-XIX de peces y textiles: RS 20.189C (RSO V/1: 251), RS 20.208A (RSO V/1: 257), RS 20.032 (RSO V/1: 230; MSL VIII/2: 95; MSL X: 149; Scheucher 2012: 428) y RS 20.167 (RSO V/1: 241; MSL X: 149; Scheucher 2012: 428); XX-XXI de lugares y XXII de estrellas: RS 20.186,6 (RSO V/1: 250), RS 20.201,1+ (RSO V/1: 255; Scheucher 2012: 431), RS 20.201,5 (RSO V/1: 256), RS 20.201,7 (RSO V/1: 256), RS 20.171A+ (RSO V/1: 242; Scheucher 2012: 431), RS 20.186,1 (RSO V/1: 250; Scheucher 2012: 430), RS 20.186,2 (RSO V/1: 250; Scheucher, 2012: 431), RS 20.192 (RSO V/1: 252; MSL XI: 50-53; Scheucher 2012: 431), RS 20.201A+ (RSO V/1: 255; MSL XI: 50-53; Scheucher, 2012: 430), RS 20.156 (RSO V/1: 236; MSL XI: 169; Scheucher 2012; p. 430) y RS 20.179A+ (RSO V/1: 245; MSL XI: 43-49; Scheucher 2012: 434); XXIII-XXIV de líquidos: RS 20.127A (RSO V/1: 231), RS 20.129B (RSO V/1: 251), RS 20.143E (RSO V/1: 234), RS 20.143H (RSO V/1: 234), RS 20.161,6 (RSO V/1: 239), RS 20.161,7+ (RSO V/1: 239), RS 20.161,14 (RSO V/1: 239), RS 20.161,17 (RSO V/1: 240), RS 20.181,14 (RSO V/1: 248), RS 20.195G (RSO V/1: 252), RS 20.426,5 (RSO V/1: 266) y RS 20.217 (RSO V/1: 258).

³⁴ RS 20.132A+ (RSO V/1: 232), RS 20.143F (RSO V/1: 234), RS 20.161E (RSO V/1: 238), RS 20.173B+ (RSO V/1: 245), RS 20.181E (RSO V/1: 246), RS 20.181I (RSO V/1: 247), RS 20.188E (RSO V/1: 251), RS 20.426,13 (RSO V/1: 267), RS 20.430C (RSO V/1: 268), RS 20.160F+ (RSO V/1: 237), RS 20.181,12+ (RSO V/1: 248), RS 20.430B (RSO V/1: 268) y RS 21.007E (RSO V/1: 277).

³⁵ RS 20.134 (RSO V/1: 232), RS 20.195E (RSO V/1: 252), RS 20.204+ (RSO V/1: 256), RS 20.127C+ (RSO V/1: 232), RS 20.142B,C (RSO V/1: 233), RS 20.153 (RSO V/1: 236), RS 21.001 (RSO V/1: 276) y RS 21.006A (RSO V/1: 277).

³⁶ RS 20.122 (RSO V/1: 231; MSL XV: 67-75; Scheucher 2012: 437), RS 20.198C (RSO V/1: 254; MSL XV: 67-75; Scheucher 2012: 437), RS 21.065 (RSO V/1: 279), RS 17.154 (RSO V/1: 132; MSL XV: 76-78; Scheucher 2012: 437) y RS 20.203A (RSO V/1: 256; MSL XV: 73-78; Scheucher 2012: 437).

³⁷ RS 20.221 (RSO V/1: 258)

³⁸ RS 20.231 (RSO V/1: 259; Ug. V: 259; Arnaud 2007: 108).

³⁹ RS 20.161+[cara B] (RSO V/1: 252; Arnaud 2007: 198).

se encuentra en un estado demasiado fragmentario como para precisar su contenido⁴⁰. Contamos también con dos encantamientos: uno dedicado a curar los ojos enfermos⁴¹ y otro destinado a prevenir contra la mala suerte⁴². Sin embargo, lo que es más sorprendente es que apenas contemos con textos eruditos en ugarítico alfábético⁴³, con la excepción de dos ejercicios escolares en los que se combinan trazos alfábéticos y signos silábicos⁴⁴.

Por otro lado, otros textos revelan la función institucional y administrativa que también pudo desempeñar esta casa, puesto que, junto a los textos eruditos mencionados, se recuperaron sesenta y cuatro cartas, veintitrés de ellas de carácter internacional intercambiadas entre altas dignidades políticas. De entre ellas destacan dos cartas que debían ser enviadas al rey de Ḫatti⁴⁵, soberano del rey de Ugarit, y las intercambiadas con el rey de Karkemiš⁴⁶, encargado de los asuntos sirios del reino de Ḫatti⁴⁷, y con otros dignatarios del estado hitita⁴⁸. También hay correspondencia entre el rey de Ugarit y el rey de Alaşıya⁴⁹, la copia de una carta enviada a Ramsés II⁵⁰ y aquellas otras intercambiadas con otros reinos de Siria y Palestina como Amurru⁵¹, Qadeš⁵² o Siyannu-Ušnatu⁵³. Todos estos documentos señalan la implicación de esta casa en la administración del Estado así como en el comercio y la diplomacia internacional⁵⁴.

⁴⁰ RS 20.159F (RSO V/1: 238; Arnaud 2007: 128).

⁴¹ RS 20.006 (RSO V/1: 229; Ug. V: 64-65; Arnaud 2007: 88-89; Márquez Rowe 2014: 69-71; Zomer 2018: 56). G. del Olmo Lete (2018: 73) considera que este encantamiento es verdaderamente un amuleto en el sentido de que para un escriba sus ojos son la base de su sustento.

⁴² RS 20.161+[cara A] (RSO V/1: 238; Arnaud 2007: 89; Zomer 2018: 56).

⁴³ Del Olmo Lete 2018: 73.

⁴⁴ RS 20.147 (RSO V/1: 236; KTU³ 5.15; Márquez Rowe 1996: 460) y RS 20.164 (RSO V/1: 241; KTU³ 5.17; Márquez Rowe 1996: 460).

⁴⁵ RS 20.243 (RSO V/1: 260; Ug. V: 104-105) y RS 20.141B (RSO V/1: 233; Ug. V: 107-108)

⁴⁶ RS 20.022 (RSO V/1: 230; Ug. V: 94-97; Lackenbacher 2002: 163-165), RS 20.174A (RSO V/1: 245; Ug. V: 90-91; Lackenbacher 2002: 142-143), RS 20.237 (RSO V/1: 260; Ug. V: 102-104; Lackenbacher 2002: 101) y RS 20.216 (RSO V/1: 258; Ug. V: 108-110; Beckman 1996: 169-170; Lackenbacher 2002: 129-130).

⁴⁷ Beckman 1992: 46; Bryce 2001 [1998]: 233.

⁴⁸ RS 20.184 (RSO V/1: 249; Ug. V: 97-100; Lackenbacher 2002: 93), RS 20.003 (RSO V/1: 229; Ug. V: 91-94; Lackenbacher 2002: 95-96), RS 20.255A (RSO V/1: 262; Ug. V: 100-102), RS 20.212 (RSO V/1: 257; Ug. V: 105-107; Lackenbacher 2002: 103-104), RS 20.019 (RSO V/1: 230; Ug. V: 135-136; Lackenbacher 2002: 296-297).

⁴⁹ RSL 1 (Ug. V: 85-86; Lackenbacher 2002: 102-103), RS 20.018 (RSO V/1: 230; Ug. V: 83-85; Lackenbacher 2002: 192-193), RS 20.168+ (RSO V/1: 242; Ug. V: 80-83) y RS 20.238 (RSO V/1: 260; Ug. V: 87-89; Lackenbacher 2002: 193-194).

⁵⁰ RS 20.182A+ (RSO V/1: 248; Ug. V: 111-114).

⁵¹ RS 20.162 (RSO V/1: 240; Ug. V: 115-116; Lackenbacher 2002: 162-163) y RS 17.152 (RSO V/1: 132; PRU IV: 214).

⁵² RS 20.172 (RSO V/1: 244; Ug. V: 120-122; Lackenbacher 2002: 189-190), RS 20.016 (RSO V/1: 230; Ug. V: 117-120; Lackenbacher 2002: 188-189) y RS 20.200B (RSO V/1: 255; Ug. V: 122-123).

⁵³ RS 20.021 (RSO V/1: 230; Ug. V: 126-128; Lackenbacher 2002: 187) y RS 21.183 (RSO V/1: 279; Ug. V: 124-126).

⁵⁴ Van Soldt 2000: 233-234; Bell 2012: 182; Hawley, Pardee y Roche-Hawley 2015: 242; del Olmo Lete 2018: 74-75.

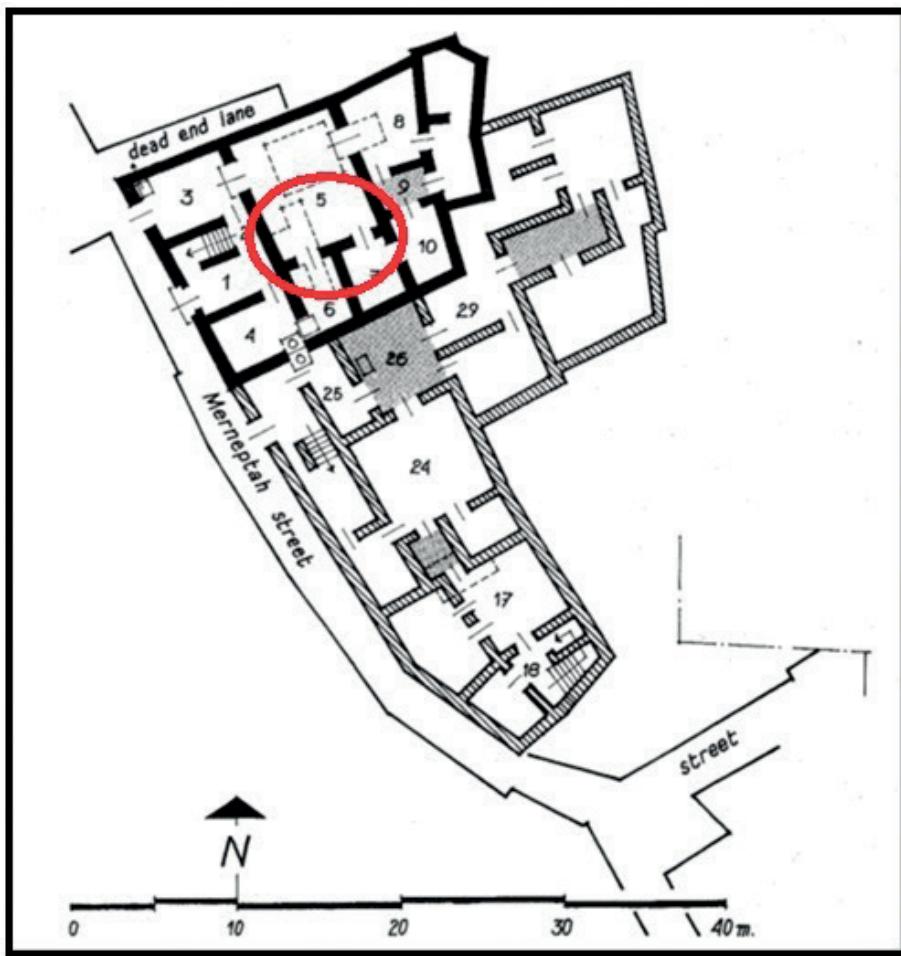


Fig. 2. Plano de la Casa de Rap'anu con el lugar en donde se encontró la mayoría de las tablillas señalado (adaptado de Yon 2006: 74).

2.2. La Casa del Sacerdote Hurrita/de *bn 'agptr*

Esta edificación fue descubierta entre 1961 y 1963 y se encuentra situada al sur de la acrópolis⁵⁵ (fig. 3). En un primer momento la Casa del Sacerdote Hurrita y la Casa de *bn 'agptr* se consideraron como dos unidades distintas aunque conectadas⁵⁶. Sin embargo, hoy sabemos que ambas forman parte de un mismo complejo⁵⁷ que cubriría entre 500 y 600 m²⁵⁸. Lamentablemente, la parte suroriental se encuentra muy dañada debido a edificaciones posteriores y esto impide conocer con exactitud la estructura completa⁵⁹.

En lo que respecta a la parte norte, denominada propiamente Casa de *bn 'agptr*, cuenta con todas las características de una casa ugarítica normal⁶⁰. Fue llamada así por el descubrimiento de un ritón leontocéfalo (RS 25.318) en el lateral norte de la casa⁶¹ con la inscripción: *pn arw bn 'agptr d š 'lj nrn l ršp gn* (“Cabeza de león ofrecida a Rešep protector por Nurana hijo de

⁵⁵ Yon 2006: 98-99.

⁵⁶ Yon 2006: 99.

⁵⁷ Saadé 2011: 285; del Olmo Lete 2017: 484; 2018: 31

⁵⁸ Saadé 2011: 285-290.

⁵⁹ Courtois 1969: 91-92; Yon 2006: 100; Saadé 2011: 286; del Olmo Lete 2017: 484; 2018: 32.

⁶⁰ Yon 2006: 100.

⁶¹ Schaeffer 1978: 149-154; Yon 2006: 100; Saadé 2011: 285; del Olmo Lete 2017: 486; 2018: 32.

'*agptr*')⁶². La entrada a esta parte norte se encuentra en la fachada occidental, la cual da paso a un vestíbulo desde donde se podía acceder a su vez a la parte sur del complejo, aquella denominada Casa del Sacerdote Hurrita⁶³. La parte central de esta Casa de *bn 'agptr* está compuesta por cuatro estancias en torno a un pequeño patio. En estas estancias se debieron desarrollar actividades económicas y de almacenamiento, habiéndose encontrado piezas cerámicas de gran formato e instrumentos de pesado; así como ceremoniales, destacando la presencia de una gran tumba colectiva⁶⁴.

En lo que respecta a la parte sur del complejo, la Casa del Sacerdote Hurrita, se han identificado dos áreas fundamentales (dejando a un lado las zonas que no se han podido recuperar): la Cella de las Tablillas y el Archivo Lamaštu. La Cella de las Tablillas constituyó un espacio ritual, tal y como señalan los textos encontrados en ella⁶⁵, repartidos entre el suelo occidental de la propia Cella y una fosa de claro objetivo ritual excavada bajo su mitad oriental⁶⁶. La gran mayoría están escritos en ugarítico o hurrita y, de entre ellos, predominan fundamentalmente las listas de divinidades⁶⁷ y listas de ofrendas y sacrificios⁶⁸, de entre las que a su vez destacan aquellas que cuentan con la participación activa del rey⁶⁹. Junto a ellos se encontraron cuatro encantamientos⁷⁰,

⁶² Adaptación al español de la transliteración y traducción al alemán de Dietrich y Loretz 1978: 148.

⁶³ Yon 2006: 100; Saadé 2011: 287; del Olmo Lete 2017: 484; 2018: 31.

⁶⁴ Saadé 2011: 287-288.

⁶⁵ Van Soldt 2000: 236.

⁶⁶ Courtois 1988: 5-12; Del Olmo Lete 2017: 487; 2018: 33.

⁶⁷ RS 24.246 (RSO V/1: 299; RSO XII/1: 520-531; KTU³ 1.102; del Olmo Lete 2017: 488, 492-3; 2018: 34, 42), RS 24.264+ (RSO V/1: 301; RSO XII/1: 659-660; KTU³ 1.118; del Olmo Lete, 2017: 488; 2018: 34), RS 24.295 (RSO V/1: 303; Ug. V: 508-510; KTU³ 1.135; del Olmo Lete 2017: 494; 2018: 45).

⁶⁸ RS 24.248 (RSO V/1: 300; RSO XII/1: 565-573; KTU³ 1.104; del Olmo Lete 2017: 490-491; 2018: 39), RS 24.254 (RSO V/1: 300; RSO XII/1: 615-617; KTU³ 1.110; del Olmo Lete 2017: 494; 2018: 45), RS 24.255 (RSO V/1: 300; RSO XII/1: 618-629; KTU³ 1.111; del Olmo Lete 2017: 494; 2018: 45), RS 24.261 (RSO V/1: 301; RSO XII/1: 652-658; KTU³ 1.116; del Olmo Lete 2017: 494; 2018: 45), RS 24.269+ (RSO V/1: 301; Ug. V: 517-518; KTU³ 1.120; del Olmo Lete, 2017: 495; 2018: 46), RS 24.270A (RSO V/1: 301; RSO XII/1: 686-688; KTU³ 1.121; del Olmo Lete 2017: 495; 2018: 47), RS 24.270B (RSO V/1: 301; RSO XII/1: 689-690; KTU³ 1.122; del Olmo Lete 2017: 495; 2018: 47), RS 24.274 (RSO V/1: 302; Ug. V: 504-507; KTU³ 1.125; del Olmo Lete 2017: 494; 2018: 45), RS 24.276 (RSO V/1: 302; RSO XII/1: 707-711; KTU³ 1.126; del Olmo Lete 2017: 495; 2018: 47), RS 24.284 (RSO V/1: 302; RSO XII/1: 728-737; KTU³ 1.130; del Olmo Lete 2017: 495; 2018: 47), RS 24.291 (RSO V/1: 303; RSO XII/1: 738-744; KTU³ 1.132; del Olmo Lete 2017: 492, 495; 2018: 42, 46), RS 24.294 (RSO V/1: 303; RSO XII/2: 751-753; KTU³ 1.134; del Olmo Lete 2017: 495; 2018: 47), RS 24.296A (RSO V/1: 303; RSO XII/2: 754-755; KTU³ 1.136; del Olmo Lete 2017: 495; 2018: 47), RS 24.296B (RSO V/1: 303; RSO XII/2: 756-757; KTU³ 1.137; del Olmo Lete 2017: 495; 2018: 47), RS 24.298 (RSO V/1: 303; RSO XII/2: 758-759; KTU³ 1.138; del Olmo Lete 2017: 495; 2018: 47), RS 24.300 (RSO V/1: 304; RSO XII/2: 760-762; KTU³ 1.139; del Olmo Lete 2017: 495; 2018: 47), RS 24.523 (RSO V/1: 305; RSO XII/2: 777-778; KTU³ 1.146; del Olmo Lete 2017: 496; 2018: 47), RS 24.642A (RSO V/1: 305; KTU³ 1.147; del Olmo Lete 2017: 496; 2018: 47), RS 24.643 (RSO V/1: 306; RSO XII/2: 779-806; KTU³ 1.148; del Olmo Lete 2017: 495; 2018: 46), RS 24.650B (RSO V/1: 307; RSO XII/2: 807-808; KTU³ 1.153; del Olmo Lete 2017: 496; 2018: 47), RS 24.652G+ (RSO V/1: 308; RSO XII/2: 809-810; KTU³ 1.154; del Olmo Lete 2017: 496; 2018: 47) y RS 24.656 (RSO V/1: 311; KTU³ 1.156; del Olmo Lete 2017: 496; 2018: 47).

⁶⁹ RS 24.249 (RSO V/1: 300; RSO XII/1: 574-587; KTU³ 1.105; del Olmo Lete 2017: 491-492; 2018: 40-41), RS 24.250+ (RSO V/1: 300; RSO XII/1: 588-600; KTU³ 1.106; del Olmo Lete 2017: 491-492; 2018: 40), RS 24.253 (RSO V/1: 300; KTU3 1.109; RSO XII/1: 601-614; del Olmo Lete 2017: 491-492; 2018: 40), RS 24.256 (RSO V/1: 300; RSO XII/1: 630-642; KTU3 1.112; del Olmo Lete 2017: 491-492; 2018: 40), RS 24.260 (RSO V/1: 300; RSO XII/1: 643-651; KTU3 1.115; del Olmo Lete 2017: 491-492; 2018: 40) y RS 24.266 (RSO V/1: 301; RSO XII/1: 661-685; KTU³ 1.119; del Olmo Lete 2017: 488-489; 2018: 35, 40).

⁷⁰ RS 24.244 (RSO V/1: 299; RSO IV: 193-226; KTU³ 1.100; del Olmo Lete 2017: 488; 2018: 34-35), RS 24.251+ (RSO V/1: 300; RSO IV: 227-256; KTU³ 1.107; del Olmo Lete 2017: 489; 2018: 35-36), RS 24.278 (RSO V/1: 302; Ug. V: 510-511; KTU³ 1.128; del Olmo Lete 2017: 495; 2018: 46) y RS 24.285 (RSO V/1: 302; Ug. V: 510-516; KTU³ 1.131; del Olmo Lete 2017: 495; 2018: 46).

cuatro himnos⁷¹ y siete textos literarios⁷², los cuales, estos últimos, consisten en pequeños mitemas empleados en prácticas rituales⁷³. No obstante, si destaca un tipo de textos, ese es el adivinatorio. Por un lado, se hallaron modelos inscritos de vísceras en arcilla, hígados y pulmones, utilizados en la práctica de la extispicina y que recogían las respuestas a consultas particulares⁷⁴; junto a otros que no contenían ningún texto, posiblemente porque estaban preparados para ser utilizados en futuras consultas⁷⁵. Por otro lado, aparecieron también dos ediciones de la serie adivinatoria *šumma izbu* en ugarítico⁷⁶. Junto a estos textos, se encontraron igualmente dos alfabetos ugaríticos que se han interpretado como ejercicios escolares⁷⁷.

Otros restos inciden en el carácter ritual de la Cella de las Tablillas⁷⁸; tal es el caso de los cuencos realizados en oro (RS 24.352A) y electro (RS 24.352B), los fragmentos de claquetas musicales de estilo egipcio-izbiano (RS 24.423+)⁷⁹, el tubo para libaciones decorado con escenas mítico-religiosas (RS 24.627)⁸⁰ y el recipiente decorado con una escena de banquete ritual (RS 24.440)⁸¹.

En lo que respecta al denominado Archivo Lamaštu, recibe su nombre por los encantamientos contra este demonio procedentes de la tradición mesopotámica encontrados aquí, pero de ninguna manera eran los únicos, puesto que lo que ha revelado este archivo es una colección de obras eruditamente babilónicas que abarca todos los géneros procedentes de esta tradición, llegando a sumar un total de sesenta y ocho textos. El género más representado es nuevamente el lexicográfico, con hasta un total de treinta y nueve textos, de los cuales treinta y seis podemos precisar su contenido: dos listas *tu-ta-ti*⁸², un *Silbenalphabet*⁸³,

⁷¹ RS 24.245 (RSO V/1: 299; RSO IV: 119-152; KTU³ 1.101; del Olmo Lete 2017: 493; 2018: 43), RS 24.252 (RSO V/1: 300; RSO IV: 75-118; KTU³ 1.108; del Olmo Lete 2017: 492-493; 2018: 42), RS 24.271 (RSO V/1: 301; RSO XII/1: 691-706; KTU³ 1.123; del Olmo Lete 2017: 488; 2018: 34) y RS 24.644 (RSO V/1: 306; Ug. V: 516-517; KTU³ 1.149; del Olmo Lete 2017: 495; 2018: 46).

⁷² RS 24.258 (RSO V/1: 300; RSO IV: 16-74; KTU³ 1.114; del Olmo Lete 2017: 487-488; 2018: 35), RS 24.263 (RSO V/1: 301; RSO IV: 257-260; KTU³ 1.117; del Olmo Lete 2017: 495; 2018: 46), RS 24.282 (RSO V/1: 302; KTU³ 1.129; del Olmo Lete 2017: 495; 2018: 47), RS 24.293 (RSO V/1: 303; RSO IV: 153-164; KTU³ 1.133; del Olmo Lete 2017: 493; 2018: 43), RS 24.647 (RSO V/1: 306; KTU³ 1.151; del Olmo Lete 2017: 496; 2018: 47), RS 24.649A (RSO V/1: 306; KTU³ 1.152; del Olmo Lete, 2017: 496; 2018: 47), RS 24.257 (RSO V/1: 300; RSO IV: 165-178; KTU³ 1.113; del Olmo Lete 2017: 492-493; 2018: 34, 42).

⁷³ Del Olmo Lete 2017: 487; 2018: 34.

⁷⁴ RS 24.272 (RSO V/1: 301; RSO IV: 179-192; KTU³ 1.124; del Olmo Lete 2017: 490-491; 2018: 39), RS 24.277 (RSO V/1: 302; RSO XII/1: 712-727; KTU³ 1.127; del Olmo Lete 2017: 490; 2018: 37-38), RS 24.312 (RSO V/1: 304; RSO XII/2: 766-768; KTU³ 1.141; del Olmo Lete 2017: 490; 2018: 37), RS 24.323 (RSO V/1: 305; RSO XII/2: 767-772; KTU³ 1.142; del Olmo Lete 2017: 490; 2018: 37), RS 24.326 (RSO V/1: 305; RSO XII/2: 773-774; KTU³ 1.143; del Olmo Lete 2017: 490; 2018: 37), RS 24.327 (RSO V/1: 305; RSO XII/2: 775-776; KTU³ 1.144; del Olmo Lete 2017: 490; 2018: 37), RS 24.654 (RSO V/1: 310; RSO XII/2: 811-812; KTU³ 1.155).

⁷⁵ Del Olmo Lete 2017: 490; 2018: 38.

⁷⁶ RS 24.247+ (RSO V/1: 300; RSO XII/1: 532-564; KTU³ 1.103+1.145; Pardee 1986: 117-146; de Zorzi 2014: 23, 231-232; Besnier 2015: 259-261; del Olmo Lete 2017: 490; 2018: 38) y RS 24.302 (RSO V/1: 304; RSO XII/2: 763-765; KTU³ 1.140; Pardee 1986: 147; de Zorzi 2014: 23, 231-232; Besnier 2015: 261; del Olmo Lete 2017: 490; 2018: 38).

⁷⁷ RS 24.281 (RSO V/1: 302; KTU³ 5.20; del Olmo Lete [sic: RS 24.492] 2017: 493; 2018: 43) y RS 24.288 (RSO V/1: 303; KTU³ 5.21; del Olmo Lete 2017: 493; 2018: 43).

⁷⁸ Del Olmo Lete 2017: 500; 2018: 54.

⁷⁹ Courtois 1969: 95; Caubet 2014: 175-176, fig. 4.

⁸⁰ Courtois 1969: 96-100.

⁸¹ Courtois 1969: 112.

⁸² RS 25.446+ (RSO V/1: 318; Nougayrol 1966: 29-33; Scheucher 2012: 395; del Olmo Lete 2017: 499; 2018: 52) y RS 25.450 (RSO V/1: 318).

⁸³ RS 25.438B (RSO V/1: 317; Scheucher 2012: 397)

dos Silabarios *Sa*⁸⁴, un *Silbenvokabular*⁸⁵, dos *Listas Weidner de dioses*⁸⁶, seis tablillas gramaticales⁸⁷, trece textos pertenecientes a la serie HAR-ra : *hubullu*⁸⁸, tres listas LÚ: *ša*⁸⁹, dos listas IZI : *išatu*⁹⁰, una lista DIRI : *watru*⁹¹ y dos listas ERIM-huš : *anantu*⁹². A éstas debemos sumar también la presencia de una lista metrológica⁹³, un Silabario *Sa* paleográfico⁹⁴, una lista de divinidades ugaríticas escrita en acadio⁹⁵, un catálogo de obras escrito en sumerio⁹⁶ y un ejercicio escolar consistente en una lista de nombres personales y de palabras al azar en ugarítico⁹⁷.

A éstos les siguen nueve textos literarios, de los cuales cinco se encuentran en un estado muy fragmentario⁹⁸ y solo de cuatro se ha podido identificar su contenido, destacando el interés por el género sapiencial. Así, contamos con dos ediciones bilingües sumero-acadias de la *Balada de los héroes de tiempos pasados*⁹⁹, la *Fábula del zorro y el perro*¹⁰⁰ en acadio

⁸⁴ RS 25.455H (RSO V/1: 320; Scheucher 2012: 400) y RS 25.438B (RSO V/1: 317; Scheucher 2012: 397).

⁸⁵ RS 25.459+ (RSO V/1: 319; MSL XIV: 143-144; Scheucher 2012: 442; del Olmo Lete 2017: 499; 2018: 53).

⁸⁶ RS 24.309A+ (RSO V/1: 304; Ug. V: 211-221; Scheucher 2012: 411; del Olmo Lete 2017: 492; 2018: 42, 45) y RS 25.438C (RSO V/1: 317; Ug. V: 324; Scheucher 2012: 411; Van Soldt 2012: 179; del Olmo Lete 2017: 499; 2018: 52).

⁸⁷ RS 25.433 (RSO V/1: 316; MSL-SS 1: 75-89; Scheucher 2012: 415; Van Soldt 2012: 179; del Olmo Lete 2017: 499; 2018: 53), RS 25.442+ (RSO V/1: 316; MSL-SS 1: 75-89; Scheucher 2012: 415; del Olmo Lete 2017: 499; 2018: 53), RS 25.459A+ (RSO V/1: 316; MSL-SS 1: 75-89; Scheucher 2012: 415; Van Soldt 2012: 179; del Olmo Lete 2017: 499; 2018: 53), RS 25.526C (RSO V/1: 316; MSL-SS 1: 75-89; Scheucher 2012: 415; Van Soldt 2012: 179; del Olmo Lete 2017: 499; 2018: 53), RS 25.526D (RSO V/1: 316; MSL-SS 1: 75-89; Scheucher 2012: 415; Van Soldt 2012: 179; del Olmo Lete 2017: 499; 2018: 53) y RS 26.160 (RSO V/1: 316; MSL-SS 1: 75-89; Scheucher 2012: 415; Van Soldt 2012: 179; del Olmo Lete 2017: 499; 2018: 53).

⁸⁸ RS 25.144 (RSO V/1: 315), RS 25.429 (RSO V/1: 316), RS 26.147 (RSO V/1: 327), RS 25.416 (RSO V/1: 315), RS 26.149 (RSO V/1: 327; Van Soldt 2012: 179), RS 25.453+ (RSO V/1: 319), RS 26.137+ (RSO V/1: 314-315; MSL X: 37-50; Scheucher 2012: 425; del Olmo Lete 2017: 499; 2018: 53), RS 25.415+ (RSO V/1: 315; MSL X: 37-50; Scheucher 2012: 425; del Olmo Lete 2017: 499; 2018: 53), RS 24.307A (RSO V/1: 304), RS 25.455E+ (RSO V/1: 320), RS 25.519C (RSO V/1: 322), RS 25.419 (RSO V/1: 316; MSL XI: 169; Scheucher 2012: 431; Van Soldt 2012: 179; del Olmo Lete 2017: 499; 2018: 53), RS 25.520A (RSO V/1: 322).

⁸⁹ RS 26.146 (RSO V/1: 326), RS 25.438A (RSO V/1: 317) y RS 25.522A+ (RSO V/1: 323).

⁹⁰ RS 25.454A+ (RSO V/1: 319; MSL XIII: 126) y RS 26.136+ (RSO V/1: 326)

⁹¹ RS 25.434+ (RSO V/1: 317; Scheucher 2012: 437).

⁹² RS 25.425 (RSO V/1: 316; MSL XVII: 44; Scheucher 2012: 441; Van Soldt 2012: 179; del Olmo Lete 2017: 499; 2018: 53) y RS 26.139A (RSO V/1: 326; MSL XVII: 10; Scheucher 2012: 441; Van Soldt 2012: 179; del Olmo Lete 2017: 499; 2018: 53).

⁹³ RS 25.511B (RSO V/1: 321; Ug. V: 324; Scheucher 2012: 419; Van Soldt 2012: 179; del Olmo Lete 2017: 499; 2018: 52).

⁹⁴ RS 25.128+ (RSO V/1: 314; Scheucher 2012: 400; Van Soldt 2012: 179; del Olmo Lete 2017: 493; 2018: 43, 45).

⁹⁵ RS 26.142 (RSO V/1: 326; Ug. V: 321-322; Van Soldt 2012: 180-182; del Olmo Lete 2017: 499; 2018: 52).

⁹⁶ RS 25.462 (RSO V/1: 321; Arnaud 2007: 203-205; Van Soldt 2012: 180-182; Viano 2016: 139; del Olmo Lete 2017: 499; 2018: 52).

⁹⁷ RS 26.135 (RSO V/1: 326; KTU³ 5.22; del Olmo Lete 2017: 499; 2018: 53).

⁹⁸ RS 25.444 (RSO V/1: 318; Arnaud 2007: 196-197; Van Soldt 2012: 180-182; del Olmo Lete 2017: 499; 2018: 52), RS 25.517 (RSO V/1: 322; Arnaud 2007: 197; Van Soldt 2012: 180-182; Viano 2016: 139; del Olmo Lete 2017: 499; 2018: 52), RS 26.143 (RSO V/1: 326; Arnaud 2007: 197-198; Van Soldt 2012: 180-182; Viano 2016: 139; del Olmo Lete 2017: 499; 2018: 52), RS 26.159 (RSO V/1: 327; Arnaud 2007: 198; Van Soldt 2012: 180-182; del Olmo Lete 2017: 499; 2018: 52) y RS 26.153 (RSO V/1: 327; Arnaud 2007: 195-196; Van Soldt 2012: 180-182; del Olmo Lete 2017: 499; 2018: 52).

⁹⁹ RS 25.424 (RSO V/1: 316; Ug. V: 299-300; Arnaud 2007: 145-148; Van Soldt 2012: 180-182; Viano 2016: 139, 331; del Olmo Lete 2017: 499; 2018: 52) y RS 25.130 (RSO V/1: 314; Arnaud 2007: 142-145; Van Soldt 2012: 180-182; Viano 2016: 139, 325-327; del Olmo Lete 2017: 499; 2018: 52), esta segunda cuenta además con una colección de proverbios.

¹⁰⁰ RS 25.526A (RSO V/1: 324; Arnaud 2007: 186-189; Van Soldt 2012: 180-182; del Olmo Lete 2017: 499; 2018: 52)

y una edición trilingüe sumeria-acadio-hitita de la *Carta de Lu-Dingira a su madre*¹⁰¹. Por su parte, los himnos aparecen representados por ocho textos. Están todos escritos en acadio con la salvedad del himno bilingüe sumero-acadio dedicado a Enki-Ea¹⁰²; los demás consisten en dos dedicados a Šamaš¹⁰³, uno dedicado a Marduk (el cual, verdaderamente, se corresponde con la tradición literaria sapiencial del *ludlul bēl nemeqi* o poema del *Justo Sufriente*¹⁰⁴) y uno más que podría pertenecer a un texto ritual¹⁰⁵. Los otros tres himnos son de procedencia exclusivamente asiria cuyo contenido está relacionado, en dos de ellos, con la figura de Tukulti Ninurta I¹⁰⁶ mientras que el tercero está dedicado a Enlil-Aššur¹⁰⁷. En lo que respecta a los encantamientos, éstos suman un total de siete textos, de los cuales uno desconocemos su contenido¹⁰⁸. Dos de ellos son aquellos encantamientos contra el demonio *lamaštu*¹⁰⁹, mientras que otros tres consisten en una serie de encantamientos contra el mal de ojo¹¹⁰, un compendio de encantamientos contra varias afecciones¹¹¹ y un conjunto de encantamientos contra todas las enfermedades, contra la enfermedad de los huesos y para favorecer al parto¹¹². Finalmente, se halló también un texto que contiene la composición de *Sin y la Bécerra*, utilizado como mitema en ritos de protección durante el parto¹¹³. El género adivinatorio está poco representado aquí, a diferencia de lo que observábamos en la Cella de la Tablillas, pues cuenta con solo dos textos: un fragmento de la apódosis de un presagio hepatoscópico¹¹⁴ y un almanaque astrológico¹¹⁵.

Finalmente, al igual que en la Casa de Rap'anu, en este Archivo Lamaštu también aparecieron cartas dirigidas a las más altas personalidades del estado ugarita: el rey¹¹⁶, la

¹⁰¹ RS 25.421+ (RSO V/1: 316; Arnaud 2007: 179-185; Van Soldt 2012: 180-182; Viano 2016: 139, 257-265; del Olmo Lete 2017: 499; 2018: 52).

¹⁰² RS 26.141 (RSO V/1: 326; Arnaud 2007: 101-103; Van Soldt 2012: 180-182; Viano 2016: 139, 327; del Olmo Lete 2017: 498; 2018: 51).

¹⁰³ RS 25.443 (RSO V/1: 318; Arnaud 2007: 108-109; Van Soldt 2012: 180-182; del Olmo Lete 2017: 498; 2018: 51) y RS 25.432 (RSO V/1: 317; Arnaud 2007: 110; Van Soldt 2012: 180-182; del Olmo Lete 2017: 498; 2018: 51).

¹⁰⁴ RS 25.460 (RSO V/1: 321; Ug. V: 265-273; Dietrich 1988: 91-94; Arnaud 2007: 110-114; Van Soldt 2012: 180-182; Cohen 2013: 165-175; del Olmo Lete 2017: 498; 2018: 51).

¹⁰⁵ RS 26.152 (RSO V/1: 327; Arnaud 2007: 119; Van Soldt 2012: 180-182; del Olmo Lete 2017: 498; 2018: 52).

¹⁰⁶ RS 25.435 (RSO V/1: 317; Arnaud 2003: 19; 2007: 120-123; del Olmo Lete 2017: 498; 2018: 52) y RS 25.431A (RSO V/1: 317; Arnaud 2007: 123-124; Van Soldt 2012: 180-182; del Olmo Lete 2017: 498; 2018: 52).

¹⁰⁷ RS 25.427 (RSO V/1: 316; Arnaud 2007: 124-125; Van Soldt 2012: 180-182; del Olmo Lete 2017: 499; 2018: 52).

¹⁰⁸ RS 25.511A (RSO V/1: 321; Arnaud 2007: 89-90; Van Soldt 2012: 180-182; del Olmo Lete 2017: 498; 2018: 51).

¹⁰⁹ RS 25.420+ (RSO V/1: 316; Arnaud 2007: 63-73; Van Soldt 2012: 180-182; Farber 2014: 10-13, 48, 50-51; Márquez Rowe 2014: 38-47; del Olmo Lete 2017: 498; 2018: 51; Zomer 2018: 57, 103) y RS 25.513 (RSO V/1: 321; Arnaud 2007: 62-63; Van Soldt 2012: 180-182; Farber 2014: 10-13; Márquez Rowe 2014: 47-48; del Olmo Lete 2017: 498; 2018: 51; Zomer 2018: 57, 103).

¹¹⁰ RS 25.418 (RSO V/1: 316; Arnaud 2007: 98-99; Van Soldt 2012: 180-182; Márquez Rowe 2014: 71-72; Viano 2016: 139, 329-330; del Olmo Lete 2017: 498; 2018: 51; Zomer 2018: 57, 91).

¹¹¹ RS 25.129+ (RSO V/1: 314; Arnaud 2007: 90-96; Van Soldt 2012: 180-182; Márquez Rowe 2014: 63-68; Viano 2016: 139, 327-329; del Olmo Lete 2017: 498 nota 69; 2018: 51 nota 69; Zomer 2018: 57, 91, 94, 95).

¹¹² RS 25.422 (RSO V/1: 316; Arnaud 2007: 60-62; Van Soldt 2012: 180-182; Márquez Rowe 2014: 74-77; del Olmo Lete 2017: 498; 2018: 51; Zomer 2018: 57, 90, 95, 116).

¹¹³ RS 25.436 (RSO V/1: 317; Arnaud 2007: 75-77; Van Soldt 2012: 180-182; Márquez Rowe 2014: 77-78; del Olmo Lete 2017: 498; 2018: 51; Zomer 2018: 57, 89).

¹¹⁴ RS 25.452 (RSO V/1: 318; Arnaud 2007: 47; Van Soldt 2012: 180-182; del Olmo Lete 2017: 498; 2018: 51).

¹¹⁵ RS 25.141 (RSO V/1: 314; Arnaud 1993: 123-129; 2007: 54; Van Soldt 2012: 180-182; del Olmo Lete 2017: 498; 2018: 51).

¹¹⁶ RS 25.461 (RSO V/1: 321; Lackenbacher 1989: 317-320; 2002: 97; del Olmo Lete 2017: 500; 2018: 53).

reina¹¹⁷ y el *sakinu*¹¹⁸. Sin embargo, no cabe la comparación entre ambas casas en cuanto al número e implicaciones internacionales de sus cartas oficiales.

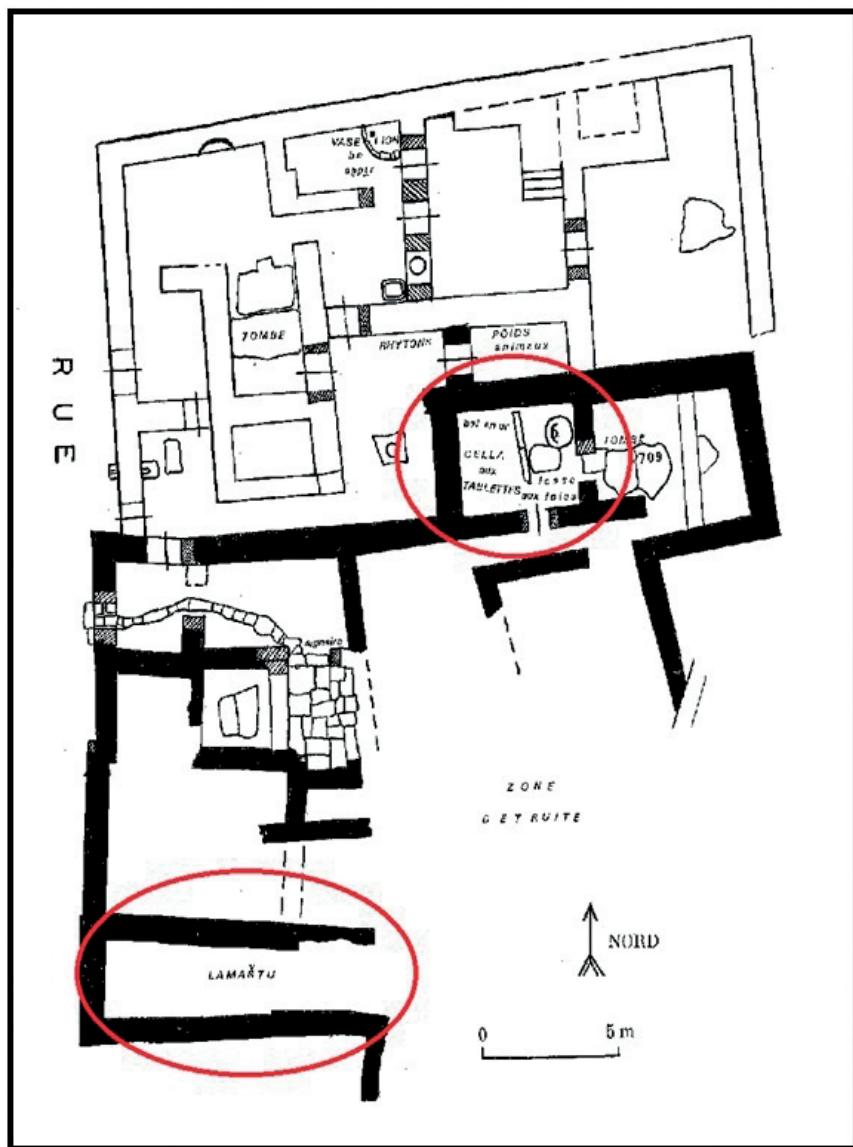


Fig. 3. Plano de la Casa del Sacerdote Hurrita/de *bn 'agptr* con los lugares en donde se encontraron las principales acumulaciones de textos señalados, la Cella de las Tablillas y el Archivo Lamaštu (adaptado de Courtois 1969: 92).

3. Comparación y discusión: dos modelos distintos de escuela en Ugarit

El primer elemento de comparación que podemos observar entre ambos corpora de textos eruditos es su volumen. Mientras que la Casa del Sacerdote Hurrita/de *bn 'agptr* suma un total de sesenta y ocho textos, en la Casa de Rap'anu este conjunto de obras alcanza la cifra de doscientos veinte. De tal modo que debemos considerar la Casa de Rap'anu como la principal escuela de Ugarit¹¹⁹, mientras que la Casa del Sacerdote Hurrita/de *bn 'agptr* acogería una cantidad menor de estudiantes.

¹¹⁷ RS 25.138 (RSO V/1: 314; Lackenbacher 1989: 317-320; 2002: 296).

¹¹⁸ RS 25.131 (RSO V/1: 314; Lackenbacher 1989: 317-320; 2002: 200; del Olmo Lete 2017: 500; 2018: 53).

¹¹⁹ Hawley, Pardee y Roche-Hawley 2015: 242; del Olmo Lete 2018: 73-74

No obstante, es en la composición del corpus donde encontramos las mayores diferencias. Si bien en ambas casas el género erudito predominante es el lexicográfico, propio de la primera etapa del currículum escolar mesopotámico, la diferencia radica en la proporción. La Casa de Rap’anu cuenta con el 97% de sus textos eruditos formando parte del género lexicográfico o metrológico, una proporción que se opone abrumadoramente al 57% de esos mismos textos procedentes de la Casa del Sacerdote Hurrita/de *bn ’agptr*. Por el contrario, los demás tipos de textos ya sean literarios, adivinatorios, himnos o encantamientos, están presentes de una manera casi anecdótica en la Casa de Rap’anu y mucho más representados en la Casa del Sacerdote Hurrita/de *bn ’agptr*.

Dentro ya de cada uno de los géneros eruditos identificados encontramos igualmente grandes diferencias. En lo que respecta al género lexicográfico, ambos corpora coinciden en que los textos pertenecientes a la serie temática HAR-ra : *hubullu* son mayoritarios. Sin embargo, discrepan nuevamente en las proporciones. Por un lado, el 60% de todos los textos lexicográficos encontrados en la Casa de Rap’anu se corresponden con esta serie temática, mientras que la Casa del Sacerdote Hurrita/de *bn ’agptr* no suma más de trece textos. Por lo demás, en ambas casas están representadas las mismas series lexicográficas a excepción de cuatro de ellas: los vocabularios *Sa* y la serie NÍG-ga : *makkuru* de la Casa de Rap’anu y el silabario *Sa* paleográfico y dos textos de la serie ERIM-huš : *anantu* de la Casa del Sacerdote Hurrita/de *bn ’agptr*. Destaca especialmente esta última, puesto que, posiblemente, fue la lista más compleja a dominar por el estudiante, el cual debía aplicar un método de gran abstracción y complejidad¹²⁰, estando sus entradas organizadas en relación al campo semántico al que pertenecen¹²¹. De hecho, N. Veldhuis¹²² considera que esta lista se originó a partir de palabras extraídas de la literatura sumeria y fue utilizada para el comentario de dichas obras.

Donde apreciamos, no obstante, mayores diferencias respecto al currículum escolar mesopotámico es en su segunda fase de aprendizaje, puesto que ninguno de los textos encontrados en ambas casas se corresponde con los que teóricamente la compondrían¹²³. Al contrario, aquellos himnos y textos literarios con los que cuentan ambas casas están más relacionados con las corrientes literarias e intelectuales que se estaban desarrollando en Asiria y Babilonia durante el epílogo del Bronce Final, muy especialmente los procedentes de la Casa del Sacerdote Hurrita/de *bn ’agptr*. Por la parte asiria, destacan aquellos himnos relacionados con el desarrollo de la ideología real asiria, de carácter heroico y conquistador¹²⁴, y la figura de Tukulti Ninurta I, cuyas fulminantes victorias militares contra Ḫatti y Babilonia generaron una gran impresión entre los intelectuales ugaritas¹²⁵. Además, podemos relacionar el himno a Enlil-Aššur encontrado en Ugarit con el proyecto religioso y político asirio encaminado a equipararse a su vecino babilónico mediante la asimilación de su tradición intelectual¹²⁶ y de sus más altas divinidades¹²⁷. Por la parte babilónica, destaca la presencia de

¹²⁰ Veldhuis 2014b: 235-236.

¹²¹ Cavigneaux 1980-1983: 634-635.

¹²² Veldhuis 2014b: 236.

¹²³ Ver notas 3 y 4 para estudios sobre los textos que conformarían esta fase.

¹²⁴ Foster 1996: 206; Pongratz-Leisten 2015: 249-250; Liverani 2017: 105.

¹²⁵ Arnaud 2003: 17. De hecho contamos con una carta (RS 35.165) encontrada en la Casa de Urtenu y enviada por el mismo Tukulti Ninurta I al Ibiranu VI de Ugarit relatándole la victoria militar sobre Tudhaliya IV de Ḫatti en la batalla de Nihriya (Lackenbacher 1991: 90-100).

¹²⁶ Pongratz-Leisten 2015: 247-249. A partir del s. XIV a.C. se observa una mayor cantidad de textos eruditos babilónicos en Aššur (Postgate 2013: 58), destacando la llegada de material erudito babilónico como botín de guerra tras la victoria de Tukulti Ninurta I sobre Kaštiliaš IV (Liverani 2017: 73).

¹²⁷ Pongratz-Leisten 2015: 229.

la literatura sapiencial propia del clima intelectual que se vive por ese periodo en la región de Mesopotamia, cuando el pesimismo, las incertidumbres y la reflexión en torno a la soledad del ser humano impregnán el pensamiento babilónico¹²⁸.

En lo que respecta a los encantamientos y textos adivinatorios encontrados en ambas casas, difícilmente podemos situarlos entre el resto de obras destinadas a la formación del escriba. Aunque, sí podemos señalar que el estudio y comprensión de estas obras implica un conocimiento avanzado del saber babilónico¹²⁹.

Todo esto podría indicar que, en lo que respecta a la educación en Ugarit, la Casa de Rap’anu asumiría funciones de escuela de enseñanza elemental basada en la copia de listas lexicográficas, mientras que la Casa del Sacerdote Hurrita/de *bn ’agptr* encabezaría la formación de los escribas en su segunda fase, aquella que consistía en el estudio y la copia de textos eruditos complejos. Sin embargo, las diferencias entre ambos corpora adquieren una explicación mucho más satisfactoria si atendemos al contexto arqueológico y archivístico en donde se encontraron en vez de tratar de analizar exclusivamente las diferencias en cuanto a la composición del currículum escolar, puesto que, pese a las notables diferencias, en ambos se han podido identificar las dos fases fundamentales del aprendizaje.

Por un lado, la Casa de Rap’anu cuenta con un volumen mucho mayor de documentos de archivo, destacando especialmente las cartas de carácter oficial dirigidas a los máximos responsables del estado ugarita. Esto, unido al hecho de que la propia casa se encuentra en una zona de la ciudad muy próxima al epicentro del poder político, el palacio real, nos lleva a pensar que la educación que se impartía en esta casa estaba orientada a la gestión de las relaciones internacionales. Así pues, los estudiantes adquirirían aquí una formación práctica en la lengua y la escritura acadia de cara a ser capaces de comprender y redactar un texto en acadio, fundamental en las relaciones diplomáticas y comerciales de la segunda mitad del II milenio a.C. Además, el elevado número de estos textos lexicográficos encontrados en la Casa de Rap’anu indica la acuciante necesidad de formar una gran cantera de este personal, algo fundamental para una ciudad que se había convertido uno de los principales emporios comerciales del Próximo Oriente.

Por el contrario, en la Casa del Sacerdote Hurrita/de *bn ’agptr* nos encontramos ante un escenario bien distinto. Si bien carece del volumen de textos epistolares oficiales con los que cuenta la Casa de Rap’anu, esta casa ha aportado una de las mayores colecciones de textos de carácter y/o implicaciones rituales encontrada en la ciudad de Ugarit, lo cual podemos relacionar con la propia situación de la casa, cercana a la acrópolis de la ciudad y, por tanto, a su epicentro religioso. De hecho, fue en esta acrópolis, concretamente entre sus dos templos, en donde apareció la denominada Casa del Gran Sacerdote, cuya biblioteca consiste en una gran cantidad de textos rituales y literarios, destacando las grandes obras de la literatura ugarítica como el Ciclo de Ba’al o los poemas de Aqat y Kirta¹³⁰, las cuales bien podemos relacionar con el corpus de textos que incluyen mitemas literarios encontrado en la Casa del Sacerdote Hurrita/de *bn ’agptr*.

Por otro lado, el corpus de textos hallado en el Archivo Lamaštu está relacionado con aquel otro encontrado en la Cella de las Tablillas en el sentido de que pudo servir de base

¹²⁸ Foster 1996: 209-210; Liverani 2006: 152; Márquez Rowe 2008: 95.

¹²⁹ Van Soldt 1995: 176-177; Hawley 2007: 58.

¹³⁰ Para un estudio sobre el contexto arqueológico de textos hallado en la Casa del Gran Sacerdote ver Rosengren-Peetersen (1994). Contamos con varias ediciones que recogen la grandes obras de la literatura ugarítica, tanto en francés (Caquot et al. 1974), como en español (del Olmo Lete 1981) como en inglés (Parker 1997), destacando la traducción y estudio del Ciclo de Ba’al en dos volúmenes de M. S. Smith (1994-2009) y el análisis de sus implicaciones políticas por parte de A. Tugendhaft (2018).

pedagógica para un personal capaz de desempeñar funciones de carácter ritual y religioso. Este grupo de letrados, mucho menos numeroso que el requerido para la administración del comercio y la diplomacia, debía, por tanto, contar con una formación intelectual mucho más elevada y compleja basada en el estudio y reflexión de obras eruditas actualizadas y adaptadas a las últimas corrientes de pensamiento que se desarrollaban por aquel momento en Babilonia y Asiria, posiblemente con el objetivo de aumentar la eficacia de sus actividades¹³¹. Además, podemos considerar que una vez terminada esta formación, se pasaría a una tercera fase en la que el estudiante adquiriría una formación práctica en el ejercicio de estas tareas bajo la tutela de un profesional¹³², en este caso, en la Cella de las Tablillas junto al especialista encargado de estos rituales¹³³, lo cual se corresponde con la presencia de ejercicios escolares encontrados también aquí. Por otro lado, esta superior formación en la tradición intelectual babilónica dio como resultado la creación de obras autónomas inspiradas en dicha tradición¹³⁴, como hemos podido comprobar en las ediciones ugaríticas del *summa izbu*. No obstante, las cartas destinadas a las más altas personalidades del estado y las menciones al rey en varios textos rituales vinculan igualmente esta casa al poder político¹³⁵, especialmente en su vertiente más religiosa.

4. Conclusiones

De manera global podemos apreciar una gran continuidad en la educación escribal en Ugarit respecto al modelo mesopotámico. En primer lugar, observamos que el contexto en el que se imparten las lecciones sigue siendo un espacio doméstico, una práctica heredada de época paleobabilónica. En segundo lugar, el currículum escolar sigue siendo sustancialmente el mismo con dos fases consecutivas: una primera orientada a la adquisición de competencias básicas a través de la copia de listas lexicográficas y una segunda encaminada a una formación más profunda a base del estudio de obras eruditamente complejas. Aunque también es cierto que, frente a los currículos paleobabilónicos, los eruditos y profesores ugaritas optaron por materiales didácticos algo más actualizados, propios de las tendencias culturales e intelectuales que se estaban desarrollando por aquellos momentos tanto en Asiria como en Babilonia.

Sin embargo, una vez nos aproximamos de manera más concreta sobre cada uno de los dos espacios domésticos observamos una serie de diferencias. En este sentido, la Casa de Rap’anu y la Casa de Sacerdote Hurrita/de *bn ’agptr* nos ofrecen dos imágenes contrapuestas y complementarias gracias a las cuales podemos analizar el carácter de la educación escribal en Ugarit. Si atendiéramos exclusivamente al corpus de textos eruditos babilónicos encontrado en cada una de las casas, podríamos pensar que cada centro impartía un nivel educativo. De tal manera que la Casa de Rap’anu sería lo más cercano a una escuela de enseñanza básica, mientras que en la Casa del Sacerdote Hurrita/de *bn ’agptr* se impartiría una educación superior. No obstante, nada parece indicar que existiera un sistema educativo organizado que tuviera como base una red de escuelas en casas privadas. Por el contrario, al estudiar este conjunto de obras eruditamente dentro de su contexto arqueológico y archivístico,

¹³¹ Del Olmo Lete 2017: 485; 2018: 53-54. De hecho, W. H van Soldt (2012: 173-178) ha reconocido en varios de los textos eruditos procedentes del archivo Lamaštu un *ductus* propio de la región de Babilonia, lo que le ha llevado a plantear la posibilidad de que hubiera un profesor babilonio impartiendo sus lecciones en esta casa. Un hecho que igualmente se ha podido documentar en la ciudad de Emar, donde un babilonio de nombre Kidin Gula actuó de maestro en el denominado Templo M₁ de Emar (Cohen 2004; 2009: 183-185). Por otro lado, se ha documentado igualmente la presencia de escribas asirios en Ugarit (Van Soldt 2001; Cohen 2017).

¹³² Waetzoldt 1989: 41; Van Soldt 1995: 182.

¹³³ Del Olmo Lete 2017: 484; 2018: 31.

¹³⁴ Van de Mieroop 2007: 195.

¹³⁵ Van Soldt 2000: 236-238.

observamos que la naturaleza de la educación impartida en uno y otro lugar obedece a criterios mucho más prácticos, generándose así un currículum específico de cara a obtener un perfil concreto de escriba. De este modo, un escriba experimentado en el uso práctico de la lengua y la escritura acadia para gestionar las relaciones internacionales se formaría en la Casa de Rap'ānu, mientras que un escriba con amplios conocimientos sobre la literatura y las tradiciones religiosas e intelectuales asirio-babilónicas con aplicaciones en el ámbito ritual lo haría en la Casa del Sacerdote Hurrita/de *bn 'agptr*.

Así pues, es el pragmatismo el que lleva a las élites ugaríticas a organizar los currícula escolares y a orientar la educación de los escribas en una u otra dirección, de forma independiente y autónoma, pero siguiendo un patrón común inspirado en la tradición curricular mesopotámica. Si hubo un sistema más o menos unificado en Ugarit por el cual estas distintas escuelas pudieron organizarse, a día de hoy no podemos asegurarlo; futuras investigaciones revelarán el grado de coordinación que tuvieron estos espacios de conocimiento.

Bibliografía

- Arnaud, D., 1982, “Les textes cunéiformes suméro-accadiens des campagnes 1979-1980 à Ras Shamra-Ougarit”, *Syria* 59, pp. 199-222.
- Arnaud, D., 1993, “Jours et mois d’Ugarit”, *SMEA* 32, pp. 123-129.
- Arnaud, D., 2003, “Prolégomènes à la rédaction d’une histoire d’Ugarit III. Ugarit et Tukulti-Ninurta”, *SMEA* 45, pp. 7-20.
- Arnaud, D., 2007, *Corpus des textes de bibliothèque de Ras Shamra-Ougarit (1936-2000) en sumérien, babylonien et assyrien*, Sabadell.
- Beckman, G., 1992, “Hittite Administration in Syria in the Light of the Texts from Hattusa, Ugarit and Emar”, en M. W. Chavalas y J. L. Hayes (eds.), *New Horizons in the Study of Ancient Syria*, Malibu, pp. 41-49.
- Beckman, G., 1996, *Hittite Diplomatic Texts*, Atlanta.
- Bell, C., 2012, “The Merchants of Ugarit: Oligarchs of the Late Bronze Age Trade in Metals?”, en V. Kassianidou y G. Papasavvas (eds.), *Eastern Mediterranean Metallurgy and Metalwork in the Second Millennium B.C. A Conference in Honour of J. D. Muhly*, Oxford, pp. 180-187.
- Besnier, M. F., 2015, “Diffusion et transmission de la série šumma izbu: les textes de la «péphérie» au Bronze Récent”, en R. Hawley y C. Roche-Hawley (eds.), *Devins et lettrés dans l’orbite de Babylone*, Paris, pp. 239-302.
- Bordreuil, P. y Pardee, D., 1989, *Trouvaille Epigraphique d’Ugarit I. Concordance*, RSO V/1, Paris.
- Callot, O., 1983, *Une maison à Ugarit. Étude d’architecture domestique*, RSO I, Paris.
- Callot, O., 1994, *La tranchée “Ville Sud”*. *Études d’architecture domestique*, RSO X, Paris.
- Caquot, A. *et al.* (eds.), 1974, *Textes Ougaritiques*, Vol. 1, Paris.
- Caubet, A., 2014, “Music practices and instruments in Late Bronze Age Ugarit”, en J. Goodnick-Westenholz *et al.* (eds.), *Music in Antiquity. The Near East and the Mediterranean*, Berlin, pp. 172-184.
- Cavigneaux, A. *et al.*, 1985, *The Series Erim-huš = anantu and An-ta-gál = šaqû*, MSL XVII, Roma.

- Cavigneaux, A., 1980-83, “Lexicalische Listen”, *RLA* 6, pp. 609-641.
- Charpin, D., 1986, *Le clergé d’Ur au siècle d’Hammurabi (XIXe-XVIIIe siècles av J.C.)*, Paris.
- Charpin, D., 1990, “Un quartier de Nippur et le problème des écoles à la époque paléo-babylonienne”, *RA* 84(1), pp. 1-16.
- Civil, M. et al., 1971, *Izi = ištu, Ká-gal = abullu and Níg-ga = makkru*, MSL XIII, Rome.
- Civil, M. et al., 1986, *The Sag-Tablet. Lexical Texts in the Ashmolean Museum. Middle Babylonian Grammatical Texts*, MSL-SS I, Rome.
- Civil, M. et al., 1979, *Ea A = nâqu, AaA = nâqu, with their Forerunners and Related Texts*, MSL XIV, Rome.
- Civil, M. et al., 2004, *The Series DIRI = (w)atru*, MSL XV, Rome.
- Cohen, Y., 2004, “Kidin-Gula. A Foreign Teacher at the Emar Scribal School”, *RA* 98(1), pp. 81-100.
- Cohen, Y., 2009, *The Scribes and Scholars of the City of Emar*, Winona Lake.
- Cohen, Y., 2013, *Wisdom from the Late Bronze Age*, Atlanta.
- Cohen, Y., 2017, “An Assyrian Teacher at Ugarit? A New Reading of the Colophon of Šima Milka (Hear the Advice) from the *Maison aux tablettes*”, *BiOr* 64, pp. 274-283.
- Courtois, J.-C., 1969, “La maison de prêtre aux modèles de poumon et de fois d’Ugarit”, en J.-C. Courtois (ed.), *XXXe campagne de fouilles à Ras Shamra (1968) sous la direction de Claude F.A. Schaeffer*, Ug. VI, Paris, pp. 91-121.
- Courtois, J.-C., 1988, “Le contexte archéologique”, in D. Pardee (ed.), *Les textes para-mythologiques de la 24e campagne*, RSO IV, Paris, pp. 5-12.
- Delnero, P., 2016, “Literature and Identity in Mesopotamia During the Old Babylonian Period”, en K. Ryholt y G. Barjamovic (eds.), *Problems of Canonicity and Identity Formation in Ancient Egypt and Mesopotamia*, Copenhagen, pp. 19-50.
- Delnero, P. y Lauinguer, J., 2015, “Introduction: Reassembling the Social from Texts and Contexts”, en P. Delnero y J. Lauinguer (eds.), *Texts and Contexts. The Circulation and Transmission of Cuneiform Texts in Social Space*, Berlin, pp. 1-26.
- del Olmo Lete, G., 1981, *Mitos y Leyendas de Canaan según la tradición de Ugarit*, Madrid.
- del Olmo Lete, G., 2017, “*bn 'agptr / (binu) agaptarri's House: A Functional Analysis of an Ugaritic Archive*”, *JAOS* 137(3), pp. 483-503.
- del Olmo Lete, G., 2018, *The Private Archives of Ugarit. A Functional Analysis*, Barcelona.
- Devolder, M., 2005, “Distribution sociale de l’architecture domestique à Ougarit”, *Res Antiquae* 2, pp. 237-264.
- de Zorzi, N., 2014, *La serie teratomantica šumma izbu. Testo, Tradizione, orizzonti culturali*, Padova.
- Dietrich, M., Loretz, O. y Sanmartín, J., 2013, *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, KTU³, Münster.
- Dietrich, M. y Loretz, O., 1978, “Die keilalphabetische Krugaufschrift RS 25.318”, en C. F. A. Schaeffer (ed.), *Ugaritica VII*, Paris, pp. 149-154.

- Dietrich, M., 1988, “Marduk in Ugarit”, *SEL* 5, pp. 79-101.
- Farber, W., 2014, *Lamaštu. An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B.C.*, Winona Lake.
- Fincke, J. C., 2012, “The School Curricula from Hattusa, Emar and Ugarit: a Comparision”, en W. S. Van Egmond y W. H. Van Soldt (eds.), *Theory and Practice of Knowledge Transfer. Studies in School Education in the Ancient Near East and Beyond. Papers Read at a Symposium in Leiden, 17-19 December 2008*, Leiden, pp. 85-102.
- Foster, B. J., 1996, *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, Vols. 1-2, Bethesda.
- George, A. R., 2005, “In Search of the É.DUB.BA.A: the Ancient Mesopotamian School in Literature and Reality”, en Y. Sefati *et al.* (eds.), “*An Experienced Scribe Who Neglects Nothing*” *Ancient Near Eastern Studies in Honor of Jakob Klein*, Bethesda, pp. 127-137.
- Hallo, W. W., 1992, “The Syrian Contributions to Cuneiform Literature and Learning”, en M. W. Chavalas y J. L. Hayes (eds.), *New Horizons in the Study of Ancient Syria*, Malibu, pp. 69-88.
- Hawley, R., 2007, “On the Alphabetic Scribal Curriculum at Ugarit”, en R. D. Biggs, J. Myers y M. T. Roth (eds.), *RAI* 51, Chicago, pp. 57-67.
- Hawley, R., Pardee, D. y Roche-Hawley, C., 2015, “The Scribal Culture of Ugarit”, *JANEH* 2(2), pp. 229-267.
- Hawley, R. y Roche-Hawley, C. (eds.), 2012, *Scribes et érudits dans l'orbite de Babylone*, Paris.
- Hawley, R. y Roche-Hawley, C. (eds.), 2015, *Devins et lettrés dans l'orbite de Babylone*, Paris.
- Lackenbacher, S., 1989, “Trois lettres d’Ugarit”, en H. Behrens, D. Loding y M. T. Roth (eds.), *DUMU-E₂-DUB-BA-A. Studies in Honor of Åke W. Sjöberg*, Philadelphia, pp. 317-320.
- Lackenbacher, S., 1991, “Lettres et fragments”, en P. Bordreuil (dir.), *Une bibliothèque au sud de la ville. Les textes de la 34e campagne (1973)*, *RSO* VII, Paris, pp. 83-104.
- Lackenbacher, S., 2002, *Textes Akkadiens d’Ugarit. Textes provenant des 25 premières campagnes*, Paris.
- Landsberger, B. y Kilmer, A. D., 1962, *The Fauna of Ancient Mesopotamia. Second Part: HAR-ra = hubullu. Tablets XIV and XVIII*, *MSL* VIII/2, Roma.
- Landsberger, B., Reiner, E. y Civil, M., 1970, *The Series HAR-ra = hubullu. Tablets XVI, XVII, XIX and Related Texts*, *MSL* X, Rome.
- Liverani, M., 2006, *Mito y política en la historiografía del Próximo Oriente antiguo*, Barcelona.
- Liverani, M., 2017, *Assiria. La preistoria dell'imperialismo*, Rome.
- Lombard, P., 1995, “Contexte archéologique et données épigraphiques. Quelques reflexions sur l’interpretation du gisement de 1973-1992”, en M. Yon, M. Sznycer y P. Bordreuil (eds.), *Le Pays d’Ugarit autour 1200 AV. J.-C. Histoire et Archéologie. Actes du Colloque International Paris, 28 juin - 1er juillet 1993*, *RSO* XI, Paris, pp. 227-238.
- Marchegay, S., 2000, “The Tombs”, *Near Eastern Archaeology* 63(4), pp. 208-209. [DOI: <http://www.jstor.org/stable/3210787>].
- Márquez Rowe, I., 1996, “Syllabic and Alphabetic Texts -A Further Note on Scribal Education at Ugarit”, *UF* 28, pp. 457-462.

- Márquez Rowe, I., 2006, *The Royal Deeds of Ugarit. A Study of Ancient Near Eastern Diplomatics*, Münster.
- Márquez Rowe, I., 2008, “Scribes, Sages, and Seers in Ugarit”, en L. G. Perdue (ed.), *Scribes, Sages, and Seers. The Sage in the Eastern Mediterranean World*, Göttingen, pp. 95-108.
- Márquez Rowe, I., 2014, “The Babylonian Incantation Texts from Ugarit”, en G. del Olmo Lete (ed.), *Incantations and Anti-Witchcraft Texts from Ugarit*, Berlin, pp. 36-80.
- Matoïan, V. et al., 2013, “Rapport préliminaire sur les activités de la mission archéologique syro-française de Ras Shamra – Ougarit en 2009 et 2010 (69e et 70e campagnes)”, *Syria* 90, pp. 439-478.
- Nougayrol, J., 1966, “«Vocalises» et «Syllabes en Liberté» à Ugarit”, *Assyrological Studies* 16, pp. 29-40.
- Nougayrol, J. et. al., 1968, *Nouveaux textes accadiens, hourrites et ugaritiques des archives et bibliothèques privées d’Ugarit, commentaires des textes historiques*, Ug. V, Paris.
- Pardee, D., 1986, “The Ugaritic šumma izbu text”, *AfO* 33, pp. 117-147.
- Pardee, D., 1988, *Les textes para-mythologiques de la 24e campagne, RSO* IV, Paris.
- Pardee, D., 2000, *Les textes rituels, RSO* XII, Paris.
- Parker, S., 1997, *Ugaritic Narrative Poetry*, Atlanta.
- Pedersen, O., 1998, *Archives and Libraries in the Ancient Near East 1500-300 B.C.* Bethesda.
- Pongratz-Leisten, B., 2015, *Religion and Ideology in Assyria*, Berlin.
- Postgate, N., 2013, *Bronze Age Bureaucracy. Writing and the Practice of Government in Assyria*, Cambridge.
- Reiner, E. y Civil, M., 1974, *The Series HAR-ra = hubullu. Tablets XX-XXIV, MSL* XI, Rome.
- Richardson, S., 2015, “Introduction: Scholarship and Inquiry in the Ancient Near East”, *JANEH* 2(2), pp. 91-107.
- Robson, E., 2001, “The Tablet House: a Scribal School in Old Babylonian Period”, *RA* 95(1), pp. 39-66.
- Rochberg, F., 2014, “The History of Science and Ancient Mesopotamia”, *JANEH* 1(1), pp. 37-60.
- Rosengren-Petersen, A., 1994, “Where did Schaeffer Found the Clay Tablets of the Ugaritic Ba’al Cyle?”, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 8(1), pp. 45-60.
- Saadé, G., 2011, *Ougarit et son royaume. Des origines à sa destruction*, Beyrouth.
- Salles, J.-F., 1995, “Rituel mortuaire et rituel social à Ras Shamra-Ougarit”, en S. Campbell y A. Green (eds.), *The Archaeology of Death in the Ancient Near East*, Princeton, pp. 171-184.
- Schaeffer, C. F. A., 1978, “Contexte archéologique et date du rhyton léontocephale de la maison d’Agaptarri (RS 25.318)”, en C. F. A. Schaeffer (ed.), *Ugaritica VII*, Paris, pp. 149-154.
- Schaeffer, C. F. A. y Nougayrol, J. (ed.), 1956, *Textes accadiens des archives sud (Archives internationales)*, PRU IV, Paris.
- Scheucher, T. S., 2012, *The Transmisional and Functional Context of the Lexical Lists from Hattusha and from the Contemporaneous Traditions in Late-Bronze-Age Syria*, Leiden. [DOI: <http://hdl.handle.net/1887/19986>.]

- Smith, M. S., 1994, *The Ugaritic Ba'al Cycle*, Vols. 1-2, Leiden-Boston.
- Tinney, S., 1999, "On the Curricular Setting of Sumerian Literature", *Iraq* 61, pp. 159-172.
- Tugendhaft, A., 2018, *Baal and the Politics of Poetry*, London – New York.
- Van de Mieroop, M., 2007, *The Eastern Mediterranean in the Age of Ramesses II*, Oxford.
- Van de Mieroop, M., 2013, "Recent Trends in the Study of Ancient Near Eastern History: Some Reflections", *JAH* 1(1), pp. 83-98.
- Van de Mieroop, M., 2016, *Philosophy before the Greeks. The Pursuit of Truth in Ancient Babylonia*, Princeton.
- Van Soldt, W. H., 1991, *Studies in the Akkadian of Ugarit*, Münster.
- Van Soldt, W. H., 1995, "Babylonian Lexical, Religious and Literary Texts and Scribal Education at Ugarit and Its Implications for the Alphabetic Literary Texts", en M. Dietrich y O. Loretz (eds.), *Ugarit - ein ostmediterranes Kulturzentrum im Alten Orient. Ergebnisse und Perspektiven der Forschung*, Münster, pp. 172-212.
- Van Soldt, W. H., 2000, "Private Archives at Ugarit", en A.C.V.M. Bongenaar (ed.), *Interdependency of Institutions and Private Entrepreneurs*, Leiden, pp. 229-245.
- Van Soldt, W. H., 2001, "Nahish-shalmu, an Assyrian Scribe Working in the «Southern Palace» at Ugarit", en J. G. Dercksen et al. (eds.), *Veenhof Anniversary Volume*, Leuven, pp. 429-444.
- Van Soldt, W. H., 2011, "The Role of Babylon in Western Peripheral Education", en E. Cancik-Kirschbaum, M. van Ess y J. Marzahn (eds.), *Babylon: Wissenskultur in Orient und Okzident*, Berlin, pp. 197-211.
- Van Soldt, W. H., 2012, "The Palaeography of Two Ugaritic Archives", en E. Devecchi (ed.), *Palaeography and Scribal Practices in Syrio-Palestine and Anatolia in the Late Bronze Age*, Leiden, pp. 171-183.
- Van Soldt, W. H., 2013, "The Extent of Literacy in Syria and Palestine during the Second Millennium B.C.E", *RAI* 56, pp. 19-31.
- Vanstiphout, H. L. J., 2003, "The Old Babylonian Literary Cannon. Structure, Function and Intention", en G. J. Dorleijn, y H. L. J. Vanstiphout (eds.), *Cultural Repertoires. Structure, Function and Dynamics*, Leuven, pp. 1-28.
- Veldhuis, N., 1997, *Elementary Education at Nippur. The Lists of Trees and Wooden Objects*, Groningen. [DOI: <https://www.rug.nl/research/portal/files/14460166/thesis.pdf>.]
- Veldhuis, N., 2000, "Kassite Exercises: Literary and Lexical extracts", *JCS* 52, pp. 67-94.
- Veldhuis, N., 2014a, "Intellectual History and Assyriology", *JANEH* 1(1), pp. 21-36.
- Veldhuis, N., 2014b, *History of the Cuneiform Lexical Tradition*, Münster.
- Veldhuis, N., 2016, "Old Babylonian School Curricula", en S. Yamada y D. Shibata (eds.), *Cultures and Societies in the Middle Euphrates and Habur Areas in the Second Millennium B.C.*, Wiesbaden, pp. 1-12.
- Viano, M., 2016, *The Reception of Sumerian Literature in the Western Periphery*, Venice.
- Waetzoldt, H., 1989, "Der Schreiber als Lehrer in Mesopotamien", en J. G. Prinz y M. Liedtke (eds.), *Schreiber, Magister, Lehrer. Zur Geschichte und Funktion eines Berufstandes*, Erlangen-Nürenberg, pp. 33-50.

Yon, M., 2006, *The City of Ugarit at the Tell of Ras Shamra*, Winona Lake.

Yon, M., 2013, “La Syrie côtière entre le 16e et le 12e siècle av. J.-C.: Stratigraphie et architecture”, en W. Orthman, P. Matthiae y M. al-Maqdissi (eds.), *Archaeologie et Histoire de la Syrie I. La Syrie de l'époque néolithique à l'âge du fer*, Wiesbaden, pp. 309-328.

Zamora López, J. A., 2011, “‘Morir la muerte de todos’ Creencias y prácticas funerarias en la antigua Siria-Palestina a través de la información textual y arqueológica de la ciudad de Ugarit” en J. C. Oliva Mompeán y J. A. Belmonte Marín (coord.), *Esta Toledo, aquella Babilonia. Convivencia e interacción en las sociedades del Oriente y del Mediterráneo antiguos*, Cuenca, pp. 315-368.

Zomer, E., 2018, *Corpus of Middle Babylonian and Middle Assyrian Incantations*, Wiesbaden.

LA ENSEÑANZA DE LA LENGUA EGIPCIA ANTIGUA EN LA UNIVERSIDAD ESPAÑOLA: EXPERIENCIAS, REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

Francisco Luis Borrego Gallardo
(Universidad Autónoma de Madrid)

RESUMEN

La enseñanza de la lengua egipcia antigua ha sido poco tratada como objeto de reflexión y debate en la Egiptología. El caso de la Universidad española, donde se viene impartiendo desde hace pocas décadas en titulaciones de postgrado y de cursos de extensión universitaria, presenta algunas peculiaridades, que se explican, entre otras razones, por la tardía implantación de la disciplina en instituciones académicas. En el caso de la UAM, desde el Centro Superior de Estudios de Oriente Próximo y Egipto antiguos se ha venido enseñando con buenos resultados desde hace algo más de dos décadas desde presupuestos “verbalistas” / “funcionalistas” y de la Lingüística cultural, con una aproximación contextual y mediante metodologías activas docentes. Además de las dificultades que plantean ciertos aspectos gramaticales –sobre todo los relativos al verbo–, entre los principales desafíos de la enseñanza de la lengua egipcia se hallan la implementación de los avances de la materia y de la digitalización en las aulas y su institucionalización.

PALABRAS CLAVE

Egiptología; Lengua egipcia; Enseñanza; Universidad española; Universidad Autónoma de Madrid.

ABSTRACT

The teaching of the Ancient Egyptian language has received little attention as an object of reflection and debate in Egyptology. The case of Spanish universities, where it has been taught for a few decades in postgraduate degrees and extension courses, presents some peculiarities, which can be explained, among other reasons, by the late introduction of the discipline in academic institutions. In the case of the UAM, the Centro Superior de Estudios de Oriente Próximo y Egipto antiguos has been teaching it with good results for more than two decades from the ‘verbalist’ / ‘functionalist’ theory of the Egyptian language and approaches from the Cultural Linguistics, with a contextual approach and employing active methodologies of teaching. In addition to the difficulties posed by certain grammatical aspects –especially those relating to the verb– the main challenges facing the teaching of the Egyptian language include the implementation of the most recent advances in the subject and digitisation in the classroom, and its institutionalisation.

KEYWORDS

Egyptology; Egyptian language; Teaching; Spanish University; Universidad Autónoma de Madrid.

No se me ocurre mejor manera de homenajear a nuestro querido Rafael Jiménez Zamudio sino ofreciéndole este modesto ramo de reflexiones acerca de una faceta de nuestros mundos, la enseñanza de las lenguas del Oriente Próximo antiguo, que hasta ahora apenas ha recibido la atención y el debate que merecen, y en la que Rafa siempre ha destacado como un verdadero y apasionado experto, siempre generoso con su saber, cercano en el trato y atento para con sus alumnos y colegas.

1. Introducción

En el ámbito de la Egiptología, una disciplina joven en relación con otras afines, como los estudios clásicos o los bíblicos, han sido escasos los trabajos destinados a reflexionar sobre aspectos metodológicos propios, en especial los referidos a la docencia y,

dentro de esta, a la enseñanza de una de las áreas que por su naturaleza presenta mayores dificultades, como es la de la lengua y las escrituras egipcias¹. Ello se explica en parte por razones como el relativo aislamiento de la Egiptología –en no poca medida autoimpuesto²– en los ámbitos académicos, por su notablemente menor número de alumnos –confinados prácticamente al ámbito universitario o amateur³– o por la mejor valoración entre especialistas e instituciones académicas y científicas de las tareas de investigación y el casi nulo prestigio y reconocimiento de las docentes y divulgativas.

Por otro lado, son estos unos tiempos en los que la lengua egipcia antigua conoce una difusión inaudita en círculos académicos y de alta divulgación y en redes sociales, en los que se publican nuevas obras y gramáticas sobre la lengua egipcia en castellano⁴ o se traducen otras⁵ y en el que son más accesibles trabajos extranjeros actualizados⁶ por medio, sobre todo, del comercio electrónico. Parece, entonces, un buen momento para reflexionar acerca de cómo se ha impartido la lengua egipcia, de qué problemas y desafíos ha planteado y presenta actualmente este empeño y qué cabe esperar y hacer con respecto al futuro en una fase donde se conjugan de manera un tanto paradójica serias dificultades para los estudios de Humanidades que amenazan –quizá como nunca antes– su propia existencia y continuidad en la educación secundaria y universitaria, con una mayor demanda popular de ciertos aspectos de estas disciplinas y un horizonte preñado de posibilidades con la digitalización y la inexorable implantación de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) y las metodologías docentes activas en la enseñanza universitaria. A pesar de que la lengua egipcia antigua no cuenta con la relevancia que tienen las lenguas clásicas para la cultura occidental actual⁷, se puede esgrimir un argumento a favor de la importancia de su enseñanza y estudio que, en mi opinión, se puede extender a otras lenguas próximo-orientales de la Antigüedad y también a otras, tanto vivas como muertas, fuera del ámbito propiamente indoeuropeo occidental: la apertura cognitiva a cosmovisiones diferentes, a escrituras distintas, a lógicas de funcionamiento mental y agencial alternativas⁸. Además de los evidentes beneficios cognitivos e intelectivos que este encuentro con la alteridad cultural y filosófica supone, constituye una importante vía de acercamiento para establecer y mantener un relativismo cultural tendente a crear una sociedad más plural, más abierta y más tolerante.

Varias circunstancias han convergido en la puesta por escrito de este artículo tras varios años de reflexiones y observaciones. Además de los catalizadores que suponen la propia trayectoria del homenajeado y alguna efeméride pronta a cumplirse en relación con la Egiptología y el estudio de la lengua egipcia, existen otras razones, más poderosas, para finalmente poner por escrito aquellas ideas, más o menos hilvanadas entre sí. Una de ellas es la perspectiva que ahora puedo tener tras pasar veinte años impartiendo cursos de lengua

¹ Una excepción reciente al respecto son algunos de los trabajos recogidos en Verbovsek *et al.* 2011, como los de Dieleman 2011 o Winand 2011.

² Moreno García 2014.

³ El ámbito de la enseñanza de las lenguas clásicas, si bien en un más que lamentable retroceso en momentos actuales, enraizado en la enseñanza secundaria de países occidentales explica que cuente en su haber con revistas científicas dedicadas en exclusiva a aspectos docentes, como, por ejemplo, *The Journal of Classics Teaching* (Estados Unidos) o *Thamyris, nova series – Revista de Didáctica de Cultura Clásica, Griego y Latín* (España), así como con estudios sobre su naturaleza y evolución en la educación occidental. Cf. Winand 2011: 173-176.

⁴ Cervelló Autuori 2015; Gracia Zamacona 2017².

⁵ E. g. Collier y Manley 2000 (traducido y adaptado por J. R. Pérez-Accino); Schenkel 2015 (traducido y adaptado por R. A. Díaz Hernández).

⁶ E. g. Allen 2013; Bussmann 2017; Beylage 2018.

⁷ Winand 2011: 175-176.

⁸ Cf. Bernárdez 2008.

egipcia en el entorno universitario español. A lo largo de ese tiempo he tenido la ocasión de departir informalmente con varios colegas acerca de sus experiencias docentes al respecto y en la enseñanza de otras materias relacionadas con la cultura faraónica, pero dichas conversaciones no han llegado a materializarse en ámbitos más abiertos y proclives al debate y el intercambio de opiniones no solo entre docentes, sino también con discentes, cargos académicos y especialistas de otras disciplinas, como seminarios, mesas redondas o publicaciones de conjunto.

Otro factor que me ha animado a materializar por escrito esta guirnalda de ideas es la percepción de que en el ambiente de la Egiptología se halla la necesidad, cada vez más perentoria, de revisar sus propias bases y presupuestos. Es obligación de una disciplina que se pretende científica no solo acumular y hacer avanzar el conocimiento, sino también de hacerlo renovando sus cimientos metodológicos y principios epistemológicos, adaptándose a los nuevos tiempos, a las nuevas preguntas y corrientes –tanto científicas como didácticas y sociales–, a los nuevos programas y agendas docentes y nuevas responsabilidades deontológicas y éticas. En ese sentido, no se puede olvidar que a lo largo de su historia la Egiptología, en buena medida pero también con sus excepciones, ha ido al rebufo de los avances coetáneos en Ciencias Sociales, Humanidades y otros ámbitos de conocimiento, lo que ha contribuido a restarle relevancia científica, académica y social⁹, a pesar del interés que la cultura faraónica sigue despertando en el público general. Esto es una realidad que resulta inaceptable para una disciplina que se ocupa de estudiar una cultura y una lengua que se cuentan entre las más longevas de la historia humana –si no la mayor, con permiso de las chinas–, con todo el potencial que ello supone para el conocimiento del ser humano. En un mundo como el actual, cada vez más interconectado, cada vez más abierto y plural, cada vez más exigente en lo que a sus estándares científicos y éticos se refiere, la palmaria falta de cuestionamiento y de examen de sus propias bases teóricas y epistemológicas, de sus tradiciones académicas y de sus metodologías heurísticas y docentes parece estar lejos de ser una realidad tolerable y admisible. Como estudiosos y académicos, estamos compelidos a reflexionar sobre lo que hemos estado realizando para ser capaces de refinar y mejorar lo que ahora hacemos, y así ser capaces de perfeccionarlo en el futuro.

Con esta modesta contribución no busco sino plantear mi propia experiencia en la enseñanza del Egipcio (sobre todo del Egipcio Medio / Clásico, pero también parcialmente del Egipcio Antiguo y del Neoegipcio) y exponer algunas reflexiones propias al respecto. Si en algo sirven para que la docencia de la lengua egipcia en sus diferentes formas y la de otras lenguas antiguas sean un poco más eficaces y provechosas, en especial para las nuevas generaciones de estudiantes que confiada y generosamente confían en nosotros para formarse, se habrán cumplido sobradamente mis objetivos.

2. La enseñanza de la lengua y escritura egipcias en el ámbito académico español: algunas notas generales

Es un hecho bien conocido que la Egiptología como disciplina académica y científica no comienza a implantarse como tal en España sino desde el último tercio del siglo XX. Con anterioridad, y a diferencia de los entornos egipcio, europeo y norteamericano, únicamente cabe hablar de la existencia de algunos investigadores que, o bien se dedicaron a ella puntualmente, o bien no lograron establecerse en un puesto académico que les permitiera ejercerla y crear con ello una escuela¹⁰.

En particular, a finales del siglo XIX y los inicios del XX se asiste a algunos intentos frustrados por impartir de manera académica y reglada la lengua egipcia en la Universidad

⁹ Moreno García 2014; 2020; Bloxam y Shaw 2020.

¹⁰ Molinero Polo 2004: 15-44.

española entre otras lenguas orientales antiguas¹¹. Un vacío prácticamente total en la enseñanza formal de la lengua egipcia se testimonia desde entonces hasta la década de 1980¹², cuando egiptólogos formados en su mayoría en el extranjero comienzan a acceder a puestos universitarios que les permiten comenzar a impartir seminarios y cursos en instituciones académicas públicas y asociaciones y sociedades privadas dedicadas al conocimiento y difusión de la cultura egipcia antigua.

Desde aproximadamente mediados de la década de 1990 se constata como un fenómeno más consolidado la enseñanza de la lengua egipcia clásica y su escritura jeroglífica en el entorno universitario español. En la mayoría de los casos se ha encuadrado en cursos de extensión universitaria¹³. Solo en tiempos relativamente recientes se constata su introducción recurrente en los currículos académicos de titulaciones oficiales¹⁴, principalmente en másteres¹⁵ y títulos propios¹⁶. A esta labor se añade la importante tarea de difusión y de formación al respecto que han venido desempeñado durante varias décadas algunas instituciones privadas, a menudo en colaboración con departamentos y centros universitarios. Entre ellas destacan la Asociación Española de Egiptología (AEDE)¹⁷, la Societat Catalana d'Egiptologia (SCE)¹⁸, el Instituto Bíblico y Oriental (IBO) y la ya desaparecida Asociación Española de Orientalistas (AEO), que se han ocupado de enseñar la lengua egipcia clásica tanto entre alumnos universitarios como entre aficionados y amantes del Egipto antiguo¹⁹.

Por otro lado, debe señalarse que, salvo en algunos cursos declaradamente caracterizados como una introducción, en la mayoría de los casos la naturaleza de la materia ha hecho que los cursos se organicen en varios niveles consecutivos. En general, su

¹¹ Molinero Polo 2011.

¹² En torno a ese momento se constata la publicación -en varios casos, autoedición- de gramáticas introductorias y acercamientos a la lengua egipcia diseñados para cursos minoritarios de carácter privado, como, por ejemplo, las de Alfonso y Hernán (1979) y Lizana Salafranca (1989).

¹³ Hasta donde conozco, estos cursos se han impartido en la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia (FTV), la Universidad de Alcalá de Henares (UAH), la Universidad Autónoma de Madrid (UAM), la Universitat de Barcelona (UB), la Universidad San Dámaso (UESD), la Universidad de Granada (UGR), la Universidad de Jaén (UJA), la Universidad de La Laguna (ULL), la Universidad de Murcia (UM) y la Universidad de Sevilla (US). De manera más puntual se han venido dando asimismo en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), el Museo Arqueológico Nacional (MAN) y el Museu Egipci de Barcelona (MEB).

¹⁴ Actualmente no me consta la presencia activa de la lengua egipcia en programas de grados universitarios (como sí lo estuvo en la UB (Martínez García 2008: 76)). Sí figura como optativa en el plan de estudios del Grado en Ciencias y Lenguas de la Antigüedad (UAM), estando previsto que pueda llegar a impartirse en el próximo curso 2022-2023.

¹⁵ Es el caso del Máster Interuniversitario en Historia y Ciencias de la Antigüedad UAM-UCM y, de modo notable, en el Máster Universitario Oficial en Egiptología de la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB), donde, además del Egipcio Clásico (varias asignaturas) se imparten también Neoegipcio (dos asignaturas) y Demótico y Copto (en una sola asignatura).

¹⁶ Entre ellos destacan el Diploma de Especialización en Historia y Cultura del Egipto faraónico (Universitat de València [UV]), el Diploma en Postgrado en Antiguo Egipto: Espacios, Lenguajes, Identidades (UAB), el título de Experto Universitario en Lengua y Escritura del Antiguo Egipto (UV), el Máster propio en Egiptología (tanto de UAH como de UM) o el Máster Propio Complutense en Orientalística y Egiptología (UCM).

¹⁷ Castel 2019: 193 y 196.

¹⁸ <https://www.egiptologia.cat/cursos-de-llengua-egipcia-traduccio-de-textos-jeroglifics/> [21/07/2021].

¹⁹ Entre otras asociaciones que han impartido cursos de lengua egipcia clásica se encuentran la Asociación Andaluza de Egiptología, la Asociación de Egiptología Iteru (Novelda, Alicante) o la ya desaparecida Asociación Cántabra de Egiptología.

número oscila entre dos²⁰ y tres²¹, a los que se añade en ciertos casos un curso o seminario de lectura y traducción de textos²².

Entre las gramáticas y enfoques elegidos se aprecia una cierta diversidad. Algunos se presentan más enraizados en una gramática más “clásica”, deudora, sobre todo, de la tercera edición de la escrita y publicada por A. H. Gardiner²³, así como de otras anteriores²⁴ y posteriores²⁵. Esta vertiente ha sido empleada en varios ámbitos²⁶, que incluso han llegado a cristalizar en la publicación de algunas gramáticas²⁷. La aproximación, posterior, de la “Teoría Estándar” ha conocido, por su parte, un mayor predicamento²⁸, con el empleo de gramáticas y obras diversas de esa corriente²⁹. En lo que se refiere a la llamada escuela “verbalista” / “funcionalista”, ha ido ganando en los últimos años una mayor presencia en las aulas hispanas³⁰, en consonancia con su extensión entre obras de introducción y gramáticas más recientes en el ámbito internacional e iberoamericano³¹.

Otro conjunto de elementos que se debe tener en cuenta en este panorama es el de las principales dificultades que debe afrontar la enseñanza de la lengua egipcia y sus escrituras que se encuentran presentes en otros entornos académicos occidentales. Entre ellos se hallan factores como que el Egipcio sea una lengua muerta, no indoeuropea y sin tradición ininterrumpida, con un paradigma lingüístico todavía polémico y en construcción, además de la escasa formación filológica y lingüística general del alumnado³². En el caso español se pueden señalar algunas particularidades, derivadas en buena medida de la falta de tradición de la Egiptología académica como tal, que son recurrentes en las aulas españolas, aunque también conocidas en otros ámbitos, especialmente el iberoamericano.

Una de esas dificultades particulares del entorno español es el todavía escaso –aun lentamente creciente– número de egiptólogos con vinculación permanente en departamentos universitarios. Ello, junto con los reajustes y recortes de asignaturas y titulaciones que ha supuesto, con fortunas desiguales según las universidades y centros, la implantación en España del Espacio Europeo de Educación Superior (EEES), no ha llevado la implantación curricular de estos estudios en los grados, posponiéndolos hasta impartirse en titulaciones de posgrado o relegándolos a cursos de extensión universitaria.

Otro de los problemas que debe afrontar la enseñanza de la lengua egipcia está relacionado con la formación y perfil tanto del alumnado como del profesorado. En efecto, en el ámbito universitario son raros los ejemplos de docentes a quienes se les puede considerar filólogos o lingüistas³³, pues la inmensa mayoría de los egiptólogos españoles se

²⁰ E. g. en US.

²¹ E. g. en AEDE, IBO, SCE, UAM, UESD.

²² E. g. en AEDE, IBO, SCE, UAM, UESD.

²³ Gardiner 1957³.

²⁴ E. g. De Buck 1952; Lefebvre 1955.

²⁵ E. g. Du Bourguet 1980.

²⁶ E. g. en IBO, SCE, UB y UM.

²⁷ Padró & Bertran 2000; Padró 2007.

²⁸ Ha sido, así, el enfoque predominante en ámbitos como la AEDE, AEO y, durante algún tiempo, en ULL.

²⁹ Doret 1986; Hoch 1996; Graefe 2001; Grandet & Mathieu 2003; Ockinga 2005². Una adaptación al castellano de esta vertiente con la incorporación de elementos de escuelas lingüísticas más recientes es la obra de Sánchez Rodríguez 2004.

³⁰ E. g. en UAB, UAH, UAM, UCM, UJA, US.

³¹ Malaise & Winand 1999; Collier & Manley 2000; Allen 2010; Borghouts 2010; de Spens 2016; Gracia Zamacona 2017². Algunas presentaciones generales de la lengua egipcia y sus escrituras son las de Diego Espinel 2010, Cervelló Autuori 2015 y Borrego Gallardo en prensa.

³² Winand 2011: 175-180.

³³ En el ámbito universitario cabe mencionar prácticamente en exclusiva a C. Gracia Zamacona (UAH). En el ámbito de las asociaciones egiptológicas, por su parte, el representante más destacado es J. M^a de Diego Muñiz (AEDE).

ha formado como historiadores. Esto permite explicar, además, que la lengua egipcia no suela formar parte del currículo de asignaturas de filología semítica³⁴ o de lingüística general, como sí sucede en otros países. En ese sentido, la lengua egipcia se ha venido impartiendo desde facultades, centros y departamentos asociados con la Historia, principalmente³⁵. Por esto se entiende que la composición del alumnado haya venido siendo mayoritariamente de licenciaturas y grados de Historia o Historia del Arte, y en menor medida de otros estudios humanísticos y afines. Es también un hecho que conduce a comprender por qué la lingüística sigue siendo todavía una –quizá la mayor– de las asignaturas pendientes de la investigación egiptológica iberoamericana³⁶.

Fuera del ámbito propiamente español, la situación varía en buena medida dependiendo de la tradición académica de sus estudios egiptológicos. En aquellos con una disciplina consolidada en su mayoría desde comienzos del siglo XX, en su mayoría en países europeos y norteamericanos, la lengua egipcia se viene impartiendo con regularidad en los currículos universitarios y en instituciones diversas públicas y privadas³⁷. En el resto del ámbito iberoamericano, por el contrario, la situación se asemeja más a la propiamente española, con una lenta e intermitente implantación que solo en los últimos años parece consolidarse, notablemente en Portugal y Argentina.

3. El caso de la UAM

El mérito de la implantación de la enseñanza de la lengua egipcia en la UAM se debe a los esfuerzos iniciales de Covadonga Sevilla Cueva³⁸, quien en la segunda mitad de la década de 1990 implantó y dirigió un sistema de varios niveles de Egipcio Medio con la ayuda de dos de sus pupilas de entonces, Amparo Errandonea Rodríguez y Cristina Gil Paneque. Estos primeros momentos, informales y *gratis et amore*, mas llenos de ganas e ilusión, se fueron poco a poco institucionalizando con la creación del Centro Superior de Estudios de Asirología y Egiptología (luego de Oriente Próximo y Egipto antiguos; CSEOPE), teniendo cabida dentro de uno de los tres ámbitos que lo componen, el *Seminario Georges Posener*. Gracias a la formación allí recibida, a partir del curso 2001-2002 pude incorporarme a él como profesor del primero de los tres niveles. Desde entonces, poco a poco, con cambios en el panel docente debidos a causas diversas y la consolidación de esta enseñanza como cursos de extensión universitaria se fue haciendo patente la necesidad de plantear los cursos desde una metodología y unos presupuestos más sistemáticos, coherentes e integrales.

3.1. Esbozo de un método docente para la lengua egipcia clásica decantado poco a poco

El entorno nuclear en el que se daban estos cursos de Egipcio Medio y de Escritura Jeroglífica era, básicamente, el de la entonces Licenciatura de Historia. En ella, ya en el primer ciclo la mayoría del alumnado tenía ocasión de acercarse al Egipto antiguo en

³⁴ En el caso de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (UESD), si bien la lengua egipcia no forma parte de las optativas propiamente curriculares de los grados y másteres que imparte, sí tiene cabida en los cursos de lenguas antiguas de libre acceso, como en el caso del Egipcio Medio (en su momento impartidos por mí mismo y en la actualidad por Gema Menéndez Gómez) y del Copto.

³⁵ Molinero Polo 2019: 9.

³⁶ Molinero Polo 2019: 8.

³⁷ No existen muchos trabajos específicos sobre el particular más allá de indicaciones sueltas en obras de síntesis y biografías de estudiosos. Para el caso de Francia, *vid. Vernus 2001*.

³⁸ Pertenece al Departamento de Historia Antigua, Historia Medieval y Paleografía y Diplomática. Su formación en lengua egipcia, además de algunos rudimentos en España, se forjó sobre todo en la Université Libre de Bruxelles (ULB), de la mano de Maria-Theresia Derchain-Urtel en la vertiente lingüística y de Roland Tefnin en la visual y artística.

asignaturas troncales (*Historia Antigua I*) y optativas (*Egiptología. Introducción y fundamentos*). Contaba, así, con un sustrato básico que permitía profundizar en un aspecto más concreto y arduo como el de la lengua egipcia escrita en caracteres jeroglíficos. Con el tiempo los cursos han ido siendo mejor publicitados y la composición del alumnado se ha venido enriqueciendo. A lo largo de todo este tiempo, además de la Licenciatura de Historia (luego Grado de Historia), hemos podido contar con alumnos de licenciaturas y grados diversos dentro de la propia Facultad de Filosofía y Letras, como Antropología Social y Cultural, Ciencias y Lenguas de la Antigüedad, Historia del Arte, Filología Clásica, Filología Árabe o Traducción e Interpretación, así como de otros centros, como Biología o Física. A ellos cabe añadir un proporcionalmente menor número, pero constante y de personas enormemente entusiastas y aplicadas, de discípulos ya licenciados / graduados (no siempre cursando o habiendo cursado máster o doctorado) y de aficionados e interesados, habitualmente de mayor edad que el resto. En conjunto, el primer curso suele atraer un mayor número de alumnos, entre la veintena y la treintena, que se iban reduciendo significativamente hasta llegar en torno a la decena en los cursos siguientes³⁹.

La clara vocación de formación en Egiptología y el afán de difusión de la cultura egipcia que se encuentran entre los objetivos del CSEOPE, por un lado, y la falta de asignaturas optativas de segundo ciclo nos condujeron a plantear que las clases de Egipcio Medio no fueran únicamente de lengua –aun siendo, lógicamente, su base y principal objetivo. Como traducir no implica necesariamente comprender –y menos aún en el caso de una cultura tan distinta a la nuestra–, la formación en lengua egipcia no solo podía ser lingüística. De hecho, las grandes diferencias cronológicas y culturales obligan constantemente a aclarar conceptos, explicar ideas distintas del mundo, contextualizar realidades paisajísticas, económicas, socioculturales e históricas. Así, desde el convencimiento de que no se pueden entender los textos sin sus contextos –histórico, social, espacial, cultural– poco a poco hemos ido conformando una aproximación que podríamos denominar como “contextual” o “cultural” que sirva, al mismo tiempo, como iniciación metodológica a la disciplina. En ese sentido, además de los rudimentos lingüísticos, si es necesario se aclara y contextualiza el contenido del ejemplo o el ejercicio expuesto. De ese modo, la primera vez que aparece mencionada en uno de ellos una obra literaria, una colección museográfica o un corpus concretos, se dedican unos minutos a introducirlos, enunciar su carácter o a explicar sus abreviaturas en las obras egiptológicas al uso. También, si resulta necesario para una mejor comprensión del pasaje, se enuncia y resume el argumento del texto y su contexto previo inmediato. Mediante esta aproximación hemos podido constatar que el alumnado, en su mayoría de extracción no filológica, no solo encuentra un mayor estímulo ante una lengua a veces árida y textos en buena medida opacos, sino que ve cómo poco a poco va adquiriendo otras destrezas y conocimientos, más transversales. Con ello, buscando hacer del pecado virtud, hemos intentado emplear la filología como medio de acercamiento a la cultura y a la mentalidad de los egipcios de la antigüedad, aunando la necesaria e inevitable aproximación *etic* que constituye toda gramática con la *emic* del acercamiento contextual de los textos y su universo.

Esta preocupación por aproximarse a la cultura egipcia y sus realidades desde la lengua ha hecho que se haya optado por plantear una metodología lingüística que se basa en parte en presupuestos de la Lingüística cultural⁴⁰ y de la Lingüística cognitiva, la cual poco

³⁹ La enseñanza presente en centros con fuerte tradición egiptológica entre dos y cuatro alumnos que aún se constata (*cf.* Anónimo 1983: 28-29) parece algo más limitado al ámbito universitario privado, como he constatado a lo largo de mi experiencia docente en la UESD.

⁴⁰ Palmer 2000; Bernárdez 2008.

a poco va abriéndose paso de manera provechosa en el ámbito egiptológico⁴¹. De esa manera, a propósito siempre de los ejercicios y ejemplos propuestos y en ocasiones a demanda del propio alumnado, a menudo a las explicaciones propiamente filológicas se añadían aclaraciones y explicaciones de orden conceptual y de cosmovisión, literario y religioso, social e histórico.

Este afán de acercamiento al Egipcio con un mayor entronque con los estudios lingüísticos actuales ha llevado asimismo a tomar una decisión fundamental cuando se decide enseñar una lengua⁴², en especial si es antigua: la escuela o teoría grammatical seguida. Dejando de lado los enfoques más tradicionales, ya superados con mucho, la adopción de la “Teoría estándar”, pese a ser defendida en tiempos recientes como apropiada para la docencia de la lengua egipcia⁴³, presenta numerosos problemas para ser llevada a las aulas universitarias españolas. Además de hallarse desfasada en un buen número de puntos, lo desaconsejan su elevado grado de artificiosidad⁴⁴ y, en parte por esto último, su inconmensurabilidad y falta de correspondencia con las principales corrientes lingüísticas contemporáneas –que son las que rigen los currículos de lenguas propias y extranjeras de la educación secundaria y superior. Asimismo, dificultan su aplicación la excesiva e innecesaria complicación y dificultad de la sintaxis y la morfología verbal, más aún si se tiene en cuenta que la inmensa mayoría del alumnado pertenece a titulaciones de materias histórico-culturales y no filológicas y que cuenta con grandes carencias en lo que a formación lingüística se refiere. Por ello, se ha optado por seguir la corriente que podría ser calificada de “verbalista” o “funcionalista”⁴⁵, mejor asentada en la lingüística general contemporánea y, aun con sus problemas (*vid. infra*), menos artificiosa y más comprensible para los discentes⁴⁶.

Con ello en mente, a la hora de plantear una metodología docente, se ha optado por tomar dos decisiones. La primera ha sido ordenar la adquisición del conocimiento partiendo de nociones generales de la lengua egipcia clásica y sus escrituras, para pasar a los elementos morfológicos básicos (síntagma nominal, adverbios y preposiciones) y de ahí a las oraciones no verbales. Tras estas, se introduce el verbo y se van presentando sus diferentes formas, tanto en oraciones principales como subordinadas, desde las formas más sencillas (infinitivo, imperativo) a las más complejas (estativo, conjugación sufija, participios y formas relativas y enfáticas). A lo largo de la exposición se intenta adaptar lo más posible la gramática del Egipcio Medio a la de la lengua castellana, destacando sus diferencias con esta pero también comparándola con realidades de otras lenguas con las que la clase suele estar familiarizada (inglés, francés, italiano, etc.)⁴⁷. Asimismo, al analizar y traducir los ejemplos resulta de provecho hacer claras y explícitas las reflexiones e inferencias ante la clase⁴⁸, pensando “en voz alta”.

En segundo lugar, se ha venido aplicando una metodología docente activa basada en el liderazgo situacional y el ciclo de vida del estilo de dirección, que busca una progresivamente mayor independencia de los discentes. Con ello, se parte de una mayor intervención activa del profesor y un menor grado de intervención del alumnado, para poco a poco ir otorgándole mayor autonomía y autosuficiencia en la asimilación de los

⁴¹ Panorámica general con referencias en Nyord 2015.

⁴² Cf. González Nieto 2011².

⁴³ Frandsen 2006: 114.

⁴⁴ Winand 2011: 178-180. Cf. Gracia Zamacona 2020.

⁴⁵ Loprieno 1995: 9-10; Gracia Zamacona 2020.

⁴⁶ En ese sentido, las gramáticas y obras que han servido de base principal para la impartición de las clases han sido las de Loprieno 1995; Malaise & Winand 1999; Allen 2000; 2010; Obsomer 2003.

⁴⁷ Sim. Ruppel 2018.

⁴⁸ Cf. Depuydt 1993.

contenidos y la puesta en práctica de las destrezas y las capacidades que se van adquiriendo⁴⁹. El objetivo final, que culmina en el último curso, el permanente de traducción y análisis de textos, es abrir la clase a un diálogo abierto entre los propios alumnos y reducir la participación del docente a su mera orientación y dirección.

Así, en la aplicación de esta metodología en lo que a la escritura se refiere, durante la mayoría del primer curso los ejemplos se escriben en la pizarra por parte del profesor, para que de esa manera el alumnado se familiarice y haga suyos los signos al copiarlos. Según avanza la longitud y complejidad de los ejemplos, a partir de las oraciones no verbales, se proporcionan los ejemplos en fotocopia, numerados y con espacio suficiente para que puedan incluirse anotaciones⁵⁰. Con el objeto de mejorar el reconocimiento de los signos, en segundo curso se cambia la biblioteca de signos jeroglíficos de ejercicios y ejemplos (pasando, así, de la propia de WinGlyph a la de la Extended Library). Por otro lado, en los ejercicios de los primeros temas se proporciona el léxico necesario al final, para pasar a emplear diccionarios desde el momento en que se llega a las oraciones no verbales⁵¹. Al mismo tiempo, cambia también parte de la dinámica de la clase: a la hora de presentar los ejemplos y de hacer los ejercicios, el docente copia la lectura de la transliteración y el análisis morfosintáctico en voz alta de quien se haya presentado voluntario o haya sido designado para ello, buscando así detectar dificultades particulares, favorecer la participación activa de la clase y corregir y mejorar la lectura de los textos transliterados. Esa metodología se mantiene a lo largo de los dos cursos siguientes, si bien abandonando poco a poco el análisis detenido de todos los elementos morfosintácticos para centrarse únicamente en los verbos y la sintaxis. En el curso permanente de traducción y análisis de textos, se incorpora al aula el empleo de ordenador y proyector, con el objeto de poder consultar en recursos específicos en pdf o en internet aspectos o elementos concretos de un texto acudiendo, así, a obras de consulta egiptológicas (tomos de la *Topographical Bibliography* de B. Porter y R. Moss, del *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, del *Lexikon der Ägyptologie*, de la *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, del *Personennamen* de H. Ranke, etc.), bibliografía especializada (artículos, monografías, crestomatías y repertorios de textos, memorias de excavación, etc.) o bases de datos (como el *Thesaurus Linguae Aegyptiae* o de colecciones museográficas). El objeto de todo ello no es simplemente dar respuestas a las preguntas de los alumnos, sino enseñarles y mostrarles cómo intentar resolverlas y con qué herramientas. Este empleo de algunas TIC asimismo permite, en el caso de los textos del Taller de Traducción⁵², proyectar al mismo tiempo la edición en

⁴⁹ Según esta metodología docente, la acción característica de la primera fase es la de “dictar”, para ir pasando progresivamente a la de “persuadir” / “convencer”, para luego “participar” y, finalmente, “delegar”. Con ello, se pasa de un aprendizaje por recepción a otro guiado y, finalmente, a uno autónomo. *Vid.* Finkel 2008; Bain 2011.

⁵⁰ Así, desde entonces la pizarra solo acoge transliteraciones y análisis de los ejemplos y ejercicios, esquemas, diagramas, etc. Únicamente de manera puntual se reproduce alguna palabra o frase en jeroglífico por ser especialmente interesantes o problemáticos desde el punto de vista pedagógico o filológico.

⁵¹ El diccionario básico de manejo es Faulkner 1962. Sin embargo, según se avanza en los cursos, y en especial en el Taller de Traducción, se emplean también el *Wörterbuch der ägyptischen Sprache* y obras más recientes, como Hannig 1995, Van der Molen 2000 y la web del *Thesaurus Linguae Aegyptiae* (www.aaew2.bbaw.de/tla/index.html).

⁵² Normalmente los textos elegidos para la traducción, análisis y comentario lo son en consenso entre docente y alumnado, favoreciendo así la motivación de este, y asimismo sirviendo de ayuda en aquellos que estén desarrollando un trabajo de investigación que necesite del empleo exhaustivo y detallado de alguno de esos textos, tanto para Trabajos de Fin de Máster como tesis doctorales o artículos. Entre algunos de los que a lo largo de este tiempo han sido elegidos cabe señalar (por orden cronológico del texto): el mal llamado “Himno Caníbal” de los *Textos de las Pirámides* (TP 273-274); los textos de autopresentación de Herjuf (Qubbet el-Hawa); el encantamiento 80 de los *Textos de los Ataúdes*; el relato de *Sinuhé*; el relato de *El naufrago*; el texto de autopresentación de Iijernefret (Berlín ÄM 1204); el texto del transporte del coloso del nomarca

jeroglíficos normalizados con las propiamente facsimilares y con fotografías, prestando así atención a las realidades del texto en su contexto y sus aspectos visuales, así como a detalles materiales, epigráficos y paleográficos.

Por otro lado, a la hora de explicar los contenidos, la clase sabe que en cualquier momento se puede levantar la mano para pedir aclaraciones o resolver dudas. En ocasiones, algunas de estas son una invitación a efectuar repasos de los últimos temas o generales sobre alguna cuestión particular. En la experiencia de estos años, dichos repasos, además de constituir una herramienta didáctica muy útil, incrementa, además, la motivación del alumnado.

En cuanto al repertorio de textos seleccionados para la exposición gramatical y los ejercicios, además del corpus que proporcionan las gramáticas, que descansa ampliamente en textos literarios, funerarios e inscripciones monumentales como textos regios y de autopresentación, se ha buscado destacar la importancia de contar con bastantes ejemplos fuera de ellos. Así, se incluyen también otros tanto de aquellos de una práctica más cercana a lo cotidiano (*e. g.* cartas) y lo utilitario (*e. g.* textos mágicos) como de otros en soportes epigráficos menos frecuentes (*e. g.* frisos de objetos de ataúdes, conos funerarios, inscripciones rupestres, etc.) y, a ser posible, como documentos completos y no solo extrayendo de ellos frases o sintagmas sueltos⁵³.

3.2. Dificultades y problemas principales

A lo largo de estos años se ha podido constatar un no poco número de dificultades a la hora de enseñar la lengua egipcia antigua. Algunas de ellas, relativamente menores, se derivan de la escasa formación filológica y lingüística de buena parte del alumnado, como ya se ha tenido ocasión de señalar. En algunas ocasiones esto se sumó a la torpeza del docente al incorporar elementos de la lingüística general demasiado complejos para el nivel impartido⁵⁴, lo que ha llevado a escrutar con mayor atención qué elementos teóricos generales se incorporan al aula y de qué manera hacerlo. Asimismo, se constatan reticencias y cierta pereza por parte del alumnado al tener que usar herramientas escritas en otros idiomas, principalmente los diccionarios; en la mayoría de los casos, empero, el uso continuado y frecuente de tales herramientas permite la familiarización con ellas a la larga, superando las reservas iniciales.

Dyehutyhotep (Deir el-Bersha); la Estela de Neferhotep (dinastía XIII); los relatos del *Papiro Westcar*; el encantamiento 125 del *Libro de la Salida durante el Día*; el decreto de coronación de Thutmose I (copia de Asuán); las inscripciones de *El Rey como sacerdote solar*; el relato de la *Batalla de Megiddo* (de los Anales de Thutmose III); el relato de la *Juventud de Thutmose III* (templo de Karnak); la *Estela poética* de Thutmose III (CG 34010); los Himnos solares amarnienses (y algunos de sus precedentes, como la estela de Suty y Hor (BM EA 826)); el relato mitológico del *Libro de la Vaca del Cielo*; algunos extractos de *El príncipe predestinado*; textos varios de la segunda sala hipóstila del templo de Sethy I en Abido; la Estela de Pianjy (JE 48862).

⁵³ Algunos de esos documentos completos han podido ser estudiados *in situ*. La mayoría de las veces ha sido posible en visitas a la colección egipcia del MAN. En otras ocasiones se ha podido hacer, con menos tiempo por razones debidas a la naturaleza del espacio, en el propio templo de Debot. Finalmente, se han efectuado algunos viajes más largos fuera de Madrid desde los cursos de lengua egipcia, con el objeto no tanto de analizar y traducir textos como de acercarse a la cultura egipcia y sus realidades materiales, culturales y arqueológicas, con un viaje a Barcelona para acudir al MEB, y en dos viajes de estudios de quince días cada uno al propio Egipto.

⁵⁴ Recuerdo especialmente el caso de explicar a propósito de los pronombres dependientes e independientes que la lengua egipcia antigua parece haber contado en una fase muy antigua (no documentada por la escritura, pero sí residual) con algunos rasgos de ergatividad (*e. g.* Loprieno 1995: 64-65 y 315 (índice)), lo que supuso, al tener que explicar en qué consistía esta realidad, meterse en un laberinto que no condujo a nada de provecho, sino más bien a la confusión de la clase.

Otras dificultades perfectamente comprensibles son las derivadas del sistema gráfico de la escritura egipcia. Las grandes diferencias entre nuestro sistema alfabético y el egipcio, logofonográfico, y la necesidad de aprender y adquirir destreza y soltura al transliterar los textos supone mucho tiempo, tanto en el aula con ejemplos como fuera y dentro de ella con ejercicios. Con el objeto de no agobiar a los estudiantes a memorizar decenas de signos y a no incurrir en vicios que les induzcan a cometer errores, se ha optado por el siguiente método. En primer lugar, en el nivel inicial se ha considerado más oportuno obligar a memorizar únicamente los signos unilíteros, dado su relativamente corto número y su uso recurrente como complementos fonéticos y anotación de elementos gramaticales. Esto permite, en segundo lugar, que los signos empleados como fonogramas bilíteros y trilíteros se vayan adquiriendo con el uso, tanto en la resolución de ejemplos en el aula como de ejercicios fuera de ella. Además, en tercer lugar, no se proporciona una lista de signos (una fotocopia de la incluida en la *Egyptian Grammar* de A. H. Gardiner) más que al final del nivel inicial. Con ello, se evita su uso indiscriminado desde el principio, donde demasiada información a veces oscurece su uso e induce a seleccionar erróneamente algunos de sus valores o usos. En su lugar, se proporciona desde el inicio una relación sintética de los principales semagramas (determinativos) y se insiste en el empleo de los signarios de fonogramas en un orden determinado: ante la duda de identificación que puede ofrecer un signo, se ha de consultar primero la tabla de los unilíteros; si no se halla entre ellos, luego se procede con la de bilíteros y, si se sigue sin reconocer el signo, se pasa a la de trilíteros. Solo si no se localiza el signo en cuestión en ninguna de las tres listas anteriores se consulta el listado de semagramas o, si ya se dispone de ella, la lista completa de Gardiner. Si bien no infalible, este método ha permitido reducir el número de errores de lectura en aquellos alumnos que han decidido aplicarlo. Entre otras razones, además de ayudar a memorizar los valores de los jeroglíficos, permite transliterar de una manera algo más eficaz, sabiendo, en el momento en que se llega al listado de semagramas, que la información fonética de la palabra está completa. Con ello, sobre todo en los inicios del primer nivel, es más fácil diferenciar el uso de un signo como semagrama del que tiene como logograma y como fonograma.

Por otro lado, el ámbito donde, con diferencia, se constatan la mayoría de los problemas del alumnado es en la comprensión y el manejo de los verbos. Entre ellos, destacan tres aspectos. El primero de ellos es la conjugación sufija. Si bien formas reconocibles con una mayor facilidad, como la *sdm.n.f*, *sdm.in.f*, *sdm.k3.f*, *sdm.hr.f* y *sdmt.f* no suelen plantear demasiados problemas, la situación cambia enormemente cuando llega el momento de enfrentarse con las diferentes formas que se agrupan bajo la *sdm.f* no relativa ni sustantiva⁵⁵. Este punto es uno donde la decisión de optar por una escuela gramatical u otra puede resultar decisiva para la comprensión del alumnado. La elección de la escuela “verbalista” / “funcionalista”, que distingue bajo ella seis formas (subjuntivo, imperfectivo, perfectivo, prospectivo, prospectivo pasivo y pasivo), ha permitido simplificar su acercamiento y hacerlo de un modo menos artificioso y rígido⁵⁶. Sin embargo, la idiosincrasia de la escritura jeroglífica (que, como escritura *abyad*, no anota vocales) y la diversidad de inflexiones, estructuras y auxiliares de cada una suponen un claro desafío para los estudiantes. Para ello, se ha optado por implementar una metodología de orden deductivo que, partiendo de la morfología concreta de la inflexión verbal en cada ejemplo o

⁵⁵ Hutter 2017.

⁵⁶ Cf. el caso extremo y opuesto de uno de los principales representantes actuales de la “Teoría estándar”: Depuydt 2011.

ejercicio, incorpore asimismo más criterios variados de “descarte”⁵⁷: semántica⁵⁸, estructura y sintaxis⁵⁹, auxiliares⁶⁰, coherencia oracional y con su contexto y congruencia con su género textual y contexto.

Otro de los principales escollos con respecto al estudio en el aula del verbo es el de sus formas adjetivales, tanto participios (formas verbales relativas directas) como “formas relativas” (indirectas) y las oraciones relativas. El número de los primeros (hasta seis) y el parecido formal de las tres básicas del grupo de las segundas con otras formas de la conjugación sufja supone un gran hándicap para su identificación y, asimismo, su traducción o comprensión. A la hora de intentar solventar estas dificultades se ha empleado un mecanismo esencialmente comparativo. Tomando como punto de referencia la evolución posterior de los participios en el Neoegipcio, se establecen comparaciones con las oraciones relativas pseudoverbales (con y sin *nty / iwty*), por un lado, y con las del Neoegipcio, por otro. Asimismo, en algunos puntos resultan esclarecedoras las comparaciones con otras lenguas, principalmente el inglés y francés entre las modernas y el latín entre las antiguas.

Finalmente, el tema dedicado a las oraciones verbales enfáticas se muestra ante el alumnado como uno de los más áridos, de matices inasibles y difícilmente perceptibles. A la dificultad de manejar ciertos conceptos lingüísticos complejos (*e. g.* tema y rema) se añade la confusión que resulta de la posibilidad de que algunas oraciones que hasta entonces los alumnos podían traducir como meramente enunciativas podían pasar a entenderse entonces como enfáticas. Sin duda, es este uno de los puntos donde las teorías gramaticales, en particular la Estándar, se presentan menos eficientes desde el punto de vista didáctico. Por ello, y buscando una mayor coherencia con el enfoque grammatical adoptado y un afán de prudencia, se ha optado por efectuar un acercamiento bastante reduccionista, dejando como claramente enfáticas solo aquellas oraciones que presenten elementos gramaticales aparte del verbo que puedan apuntar con claridad hacia esa posibilidad (principalmente partículas, adverbios y sintagmas preposicionales), formas verbales que por su morfología sean bastante más inequívocas al respecto (*e. g.* oraciones relativas de perfecto de verbos intransitivos y de movimiento, del tipo *i.i.n.f*) o construcciones de mayor carga remática (como la mayoría las oraciones interrogativas).

En conjunto, ante las principales dificultades que presenta el alumnado de los cursos de Egipcio Medio de la UAM, que son las que plantean las inflexiones verbales, un método holístico y comparativo, aunque supone invertir una mayor cantidad de tiempo que el que requieren otros más “convencionales”, ofrece mejores resultados de comprensión y de adquisición de una lengua que ya de por sí presenta un buen número de dificultades para el ámbito hispano contemporáneo.

⁵⁷ Se procede, así, por enunciar el abanico de las seis formas para ir eliminando candidatos hasta quedarse con el número mínimo de opciones, las cuales son cotejadas en su oración y contexto para determinar cuál es la forma en cuestión.

⁵⁸ Por ejemplo, la constatación de que el caso concreto es un verbo intransitivo permite descartar que se trate de ninguna de las dos formas pasivas.

⁵⁹ Un caso relativamente claro es la presencia de un sujeto antepuesto al verbo que es luego referido mediante un pronombre tras este, forma que en la mayor parte de las veces remite a un imperfectivo.

⁶⁰ Por ejemplo, la presencia de la partícula no enclítica *iw* en una oración permite descartar que se trate de un perfectivo o un subjuntivo. De modo similar, la presencia de auxiliares narrativos como *h'.n, wn.in* o *wn.hr* es incompatible con formas que no sean el perfectivo o el pasivo. Otro conjunto de partículas que se muestra muy útil para distinguir las diferentes formas de este conjunto son las negaciones.

4. Discusión: balance y perspectivas

La enseñanza de una lengua no resulta una tarea sencilla. Lo es menos aún si dicha lengua, como la egipcia antigua, ya no está viva, forma parte de una familia lingüística diferente de la materna, presenta un sistema gráfico muy distinto y refleja una sociedad y una cultura muy alejados de la nuestra en el espacio y en el tiempo. Acercarse a una lengua así no implica, entonces, solamente un esfuerzo de traducción, sino también uno muy notable de comprensión de un universo cultural perdido que permita dotar de sentido a sus textos.

A lo largo de las algo más de dos décadas de enseñanza de la lengua egipcia clásica en el CSEOPE de la UAM el conocimiento de ella ha mejorado sensiblemente en varios aspectos y se han efectuado propuestas novedosas que, en buena medida, han sido implementadas en las aulas. El mayor entronque y mejor entendimiento con la lingüística actual, por un lado, y su consiguiente materialización en teorías gramaticales más cercanas al funcionamiento de otras lenguas naturales, por otro, van poco a poco permitiendo eliminar de la mente de estudiantes, estudiosos y profanos la idea de la “excepción egipcia”⁶¹ en el ámbito lingüístico⁶². Existen algunos ejemplos al respecto. Uno bastante claro es la publicación de trabajos basados en enfoques pragmáticos⁶³, los cuales deben ser incorporados a las aulas sin tardanza. Un caso muy revelador en ese sentido es el de las partículas; estas han sido escasamente tratadas hasta ahora en la lingüística del Egipcio Medio desde una perspectiva de la lingüística general, aplicando traducciones meramente convencionales y prácticamente intuitivas. Nuevos estudios basados en la pragmática ahora abren un horizonte de comprensión diferente y notablemente más matizado para muchos pasajes de un buen número de textos⁶⁴, lo que permite comprender mucho mejor la construcción de los textos y sus sutilezas discursivas.

Otro ejemplo merece la pena ser discutido, dadas sus posibles implicaciones didácticas de calado. En tiempos recientes especialistas como S. Uljas y J. P. Allen han replanteado la construcción y naturaleza del paradigma de la *sdm.f* dentro de la conjugación sufija⁶⁵. En esencia, estas propuestas plantean que, lejos de la complicación actual, solo habría en realidad dos formas (activa y pasiva), con un significado básico de expresión de una acción⁶⁶. En el caso de Allen, su propuesta alcanza incluso los participios⁶⁷ y las formas / oraciones relativas, lo que le ha llevado, en un admirable ejercicio de coherencia científica, a reescribir buena parte de su conocida gramática⁶⁸. Como ya ha señalado algún autor que ha mostrado su bienvenida a esta propuesta, sus implicaciones didácticas son enormes⁶⁹. Si bien se trata de un planteamiento que ha suscitado reacciones que van del

⁶¹ Sobre este concepto, sobre todo en el ámbito sociocultural e histórico, *vid.* Moreno García 2014: 54-58.

⁶² Acerca de la idea de que no existen lenguas únicas con rasgos completamente exclusivos de otras, *vid.* Bernárdez 2016.

⁶³ E. g. Uljas 2007.

⁶⁴ Dos trabajos relevantes al respecto son Uljas 2010 y Oréal 2011.

⁶⁵ Uljas 2008; 2011; Allen 2011.

⁶⁶ Con ello, los diferentes matices y valores, antes entendidos como formas diferentes con ciertos valores semánticos, dependerían en esencia de su colocación y de las partículas de acompañamiento.

⁶⁷ En ese sentido, los participios perfectivos (activo y pasivo) e imperfectivos (activo y pasivo) serían solo dos (activo y pasivo) y no cuatro.

⁶⁸ Allen 2014.

⁶⁹ Vernus 2016: 174-175; “la thèse de J. Allen ne manquera pas (...) de susciter moult controverses du point de vue scientifique (...). Mais elle a au moins un grand mérite pédagogique : soulager celui qui s’initie au moyen égyptien du lourd fardeau que font peser l’identification morphologiquement abstruse des différents paradigmes postulés et la cacophonie des grammairiens sur ce sujet” (p. 175).

escepticismo y las dudas⁷⁰ a la mera cautela⁷¹, merece la pena discutir sus posibles implicaciones a nivel docente.

En el caso de la escuela “verbalista” / “funcionalista”, la aplicada en los cursos Egipcio Medio del CSEOPE, a nivel morfológico esta propuesta supone una reducción considerable de formas verbales. Así, de un total de diez formas del paradigma de la *sdm.f* (seis formas no relativas, dos formas relativas, dos oraciones relativas) se pasa a otro de solo dos (que incluye las formas y oraciones relativas). En el caso del de la *sdm.n.f*, esta aproximación reduce las tres formas anteriores (una no relativa, una forma relativa y una oración relativa) a solo una, mientras que en los participios, con excepción de la forma *sdm.ty.fy*, se pasa de cuatro formas (perfectivo activo y pasivo e imperfectivo activo y pasivo) a solo dos (activo y pasivo). Así, muchas de las formas anteriores, cuya identificación descansa en una combinación de elementos morfológicos y también de colocación dentro de la oración y semánticos, son vistas más bien como usos distintos de unas pocas formas, que pasan de diecisiete a solo cinco.

Sobre el papel, esta propuesta podría permitir la mejora de la didáctica de una de las partes más complejas de la gramática del Egipcio Medio. Primero, simplificaría la explicación del verbo en el aula, centrándose más en los usos, valores y estructuras de sus inflexiones. Segundo podría permitir aligerar y agilizar parte de la gramática, mejorando su asimilación y manejo. Tercero, merced al tiempo que se podría ganar con todo ello, resulta concebible comenzar a traducir de textos de gran longitud bastante antes de lo que hasta ahora ha sido costumbre, con la consiguiente mejora didáctica que ello implicaría, dando una mayor autonomía al alumnado y permitiéndole poner en práctica sus conocimientos de manera extensa y, con ello, afinar sus destrezas y capacidades. En principio, esto se incardina mejor entre los objetivos generales del EEES y con la aplicación de metodologías docentes activas.

Otro de los desafíos importantes a los que se debe enfrentar la enseñanza del Egipcio Medio en las aulas viene dado por la importancia actual y futura concedida a la digitalización. Además de ofrecer un conjunto de herramientas versátil y potente en la enseñanza de las lenguas, las TIC y los medios digitales, muchos de ellos de acceso abierto, constituyen un ámbito que debe ser utilizado ante el hecho de que las próximas generaciones de estudiantes tendrán un carácter progresivamente más marcado de nativos digitales. Se trata, en el fondo, no solo de una cuestión de utilaje docente, sino también de lenguaje, de manejar la clase de una manera más eficiente y acorde con el bagaje del alumnado. Sin embargo, en mi opinión, el problema principal a la hora de implementar estas tecnologías⁷² no consiste tanto en emplear herramientas digitales para la docencia, sino en hacerlo de tal manera que los sistemas analógicos (o “tradicionales”) de trabajo con los textos egipcios no se vea perjudicado y sea también conocido y asimilado plenamente por el conjunto de la clase. Dicho con otras palabras, el empleo de medios digitales debe ser un complemento, una herramienta, y no habría de usarse como el único medio disponible ni tampoco como un fin en sí mismo (relegando el aprendizaje de la lengua casi a un segundo plano).

Hasta ahora sí se han implementado algunos elementos de las TIC en la enseñanza del Egipcio Medio en el CSEOPE. Como se ha explicado, ello se ha hecho especialmente en el Taller de Traducción. El reto de la digitalización, entonces, estriba en incorporarla

⁷⁰ E. g. Brose 2015.

⁷¹ Borrego Gallardo en prensa.

⁷² Tanto en los cursos de la UAM como, me consta, para otras universidades se han dado nociones generales acerca del uso de procesadores y programas de edición jeroglífica de textos, como WinGlyph, VisualGlyph o JSesh.

sobre todo en la enseñanza de los tres niveles previos, que vaya más allá de proporcionar un enlace la nube con recursos digitales en formato pdf o facilitar enlaces con las páginas y los recursos de internet más relevantes. Podría suponer incluso un aliciente para iniciar a la clase en la edición digital de textos o en el análisis lingüístico con la ayuda de esta clase de herramientas. En un panorama como el actual donde cada se habla más y parece estar más presente el conjunto amplio –y en ocasiones, desgraciadamente, poco definido y con aires de moda pasajera– de las denominadas “Humanidades Digitales” como salida profesional y como medio de hacer relevante sus disciplinas matrices⁷³, esta consideración debe tomarse como algo serio y digno de reflexión y de actuación.

Un tercer desafío importante, a mi juicio el más difícil y complicado de todos, es la institucionalización de la enseñanza de la lengua egipcia, no solo en la UAM sino en la Universidad iberoamericana en general. Para ello es necesario que se den una serie de factores que dependen de agentes que se encuentran en su inmensa mayoría por encima del alumnado, del profesorado y de los departamentos concernidos, como son los órganos de gobierno universitarios, las consejerías de educación autonómicas (en el caso español) y los ministerios con competencias educativas y científicas. El primer factor tiene que ver con el personal docente: sin una masa crítica suficiente de especialistas que sean competentes para impartirla, no es posible establecer su enseñanza a medio y largo plazo. El segundo de ellos se encuentra en buena medida relacionado con el primero. En efecto, la lengua egipcia debería estar incluida en los currículos autonómicos y nacionales (como sí lo están, por ejemplo, el latín, el griego, el inglés o el árabe), y no solo dentro del panorama de asignaturas propias y específicas de cada universidad, facultad, centro o departamento particulares. En ese sentido, además de su vinculación con el estudio de la Antigüedad, su naturaleza como una de las lenguas más longevas de la Humanidad debería ser un motivo más que justificado para su inclusión en los programas de grados y másteres de Lingüística o, incluso, de Literatura comparada. Ello haría más difícil que la continuidad de las asignaturas y cursos de lengua egipcia se vieran comprometidas y dependieran de la voluntad, posibilidad y capacidades de egiptólogos concretos. Lo deseable, además, es que se enseñaran en un número suficiente de niveles o cursos que permitiera el conocimiento relativamente profundo en los grados y, a ser posible, sin los fantasmas ni amenazas que suponen las limitaciones de la aplicación por parte de los responsables de los órganos de gobierno universitarios de criterios de “baja ocupación” que no tienen nada que ver con lo académico ni lo pedagógico, sino con dudosos criterios de índole supuestamente “gestora”, “técnica” o de una mal entendida “eficiencia económica”⁷⁴.

En ese sentido, aunque la situación de la enseñanza de la lengua egipcia haya mejorado sensiblemente en las últimas décadas en el ámbito español, ello no significa que goce ya de una posición tranquila o segura –ninguna disciplina humanística la tiene en estos tiempos oscuros y amenazantes para las Humanidades y para varias de las Ciencias Sociales. En ese sentido, aunque también corran malos tiempos para ellas fuera del ámbito

⁷³ Al margen de esta reflexión, considero necesario expresar que, en mi opinión, esta aparente “obligación” de digitalizar forzosamente disciplinas o ámbitos académicos considerados por dirigentes políticos y universitarios como “poco rentables” o irrelevantes es una suerte de *excusatio non petita* de humanistas y científicos sociales que supone un autocuestionamiento de su propia dignidad y una rebaja, en la práctica, de su potencial para funcionar *per se* como disciplinas autónomas, interesantes y necesarias para establecer una sociedad culta, rica, tolerante y con espíritu crítico. Una cosa es ir con los tiempos –actitud sin duda positiva y necesaria– y otra, muy distinta, prostituirse ante una supuestamente inexorable digitalización que debe materializarse de manera obligatoria, perentoria y acrítica.

⁷⁴ Cf. Ordine 2013.

iberoamericano, la realidad es notablemente distinta en el mundo académico donde solemos mirar buscando modelos, tanto el europeo como el norteamericano⁷⁵.

5. Conclusiones

Un aspecto que en la Egiptología no ha recibido demasiada atención son los aspectos docentes. Especialmente notorio es el caso de uno de los que presenta mayores dificultades pedagógicas, el de la lengua y la escritura. A menudo la elección de un enfoque o escuela en particular ha venido dada más por la tradición recibida que por una elección plenamente deliberada basada en presupuestos lingüísticos y didácticos. En el caso de la enseñanza del Egipcio Medio en el CSEOPE de la UAM, se ha optado por un enfoque “verbalista” / “funcionalista”, mejor anclado en presupuestos lingüísticos generales y no tanto autorreferenciales de la propia Egiptología filológica. Los resultados de dicha opción a lo largo de veinte años parecen haber sido satisfactorios en general.

No obstante, pese a que los resultados sean generalmente adecuados, además de que siempre existen aspectos mejorables, existen desafíos que se deben afrontar y asumir, tanto individual como colectivamente. Aunque la institucionalización sea uno de ellos, buena parte de los esfuerzos relativos a ella deben enfrentarse y asumirse fuera de las aulas. Dentro de estas, por su parte, debemos, como docentes, no solo estar plenamente actualizados en cuanto a los avances filológicos y lingüísticos –tanto generales como egiptológicos–, sino también implementarlos y adecuarlos a una enseñanza en constante cambio y que requiere de metodologías cada vez más activas para con el alumnado y con un mayor concurso de las TIC. Además, como muestran los resultados obtenidos y la bondad de un enfoque cultural, los esfuerzos docentes no han de concentrarse únicamente en el ámbito lingüístico, sino que también deben ejercerse en el de la contextualización de los textos dentro de su universo sociocultural.

Si queremos que la Egiptología, así como el resto de ámbitos de conocimiento del Oriente Próximo antiguo y de la Antigüedad en general, sea un campo de estudio relevante para el mundo actual, debemos asimismo prestar una mayor atención a sus aspectos docentes. Ciertamente, una disciplina académica no solo avanza de verdad creando y acumulando más y mejor conocimiento, sino también cuando es mejor transmitida y enseñada. Para ello, además, la docencia no solo debe comunicar y hacer asequibles sus fundamentos y principios con una metodología pedagógica eficaz y actualizada, sino que ha de hacerlo con el mimo, el entusiasmo y el amor por ella, disfrutándola, con humildad y con ganas de aprender con la clase. Fuera del ámbito puramente divulgativo, el primer lugar donde establecer un diálogo fecundo entre nuestra querida disciplina y la sociedad actual son las aulas y los estudiantes. Prestémosles, entonces, la atención y cuidado que sin duda merecen.

Bibliografía

Alfonso y Hernán, E., 1979, *Compendio de Gramática Jeroglífica del Egipcio Clásico*, Barcelona.

⁷⁵ De manera algo tangencial –pero siempre relacionada– podría ponerse en paralelo esta situación –extrapolable a la de las ciencias sobre el Oriente Próximo antiguo– con la que conocen los estudios bíblicos. Como es bien conocido, en su origen este ámbito académico está en la génesis de la Egiptología y la Asiriología en un buen número de países e instituciones occidentales, donde, en líneas generales, se mantienen y continúan teniendo bastante relevancia. El hecho de que –por lo que parece ser, entre otros motivos, un laicismo mal entendido y aplicado– estas disciplinas estén en la actualidad prácticamente ausentes de las facultades de humanidades de las universidades públicas –no así de algunas privadas y de, lógicamente, las eclesiásticas– tampoco parece contribuir a mejorar este panorama.

- Allen, J. P., 2000, *Middle Egyptian. An Introduction to the Language and Culture of the Hieroglyphs*, Cambridge.
- Allen, J. P., 2010, *Middle Egyptian. An Introduction to the Language and Culture of the Hieroglyphs. Second Edition, Revised*, Cambridge.
- Allen, J. P., 2011, “Rethinking the *sdm.f*”, *Lingua Aegyptia* 19, pp. 1-16.
- Allen, J. P., 2013, *The Ancient Egyptian Language. An Historial Study*, Cambridge.
- Allen, J. P., 2014, *Middle Egyptian. An Introduction to the Language and Culture of the Hieroglyphs. Third Edition, Revised and Reorganized*, Cambridge.
- Anónimo, 1983, *Egyptology at the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago.
- Bain, K., 2011, *Lo que hacen los mejores profesores universitarios*, Valencia (New Haven 2004).
- Bernárdez, E., 2008, *El lenguaje como cultura. Una crítica del discurso sobre el lenguaje*, Madrid.
- Bernárdez, E., 2016, *Viaje lingüístico por el mundo. Iniciación a la tipología de las lenguas*, Madrid.
- Bloxam, E.; Shaw, I., 2020, “Introduction – Egyptology in the twenty-first century: an historical curiosity or setting new agendas in multidisciplinarity research?”, en I. Shaw y E. Bloxam (eds.), *The Oxford Handbook of Egyptology*, Oxford, pp. 1-30.
- Borghouts, J. F., 2010, *Egyptian. An Introduction to the Writing and Language of the Middle Kingdom*, 2 vols., Leiden.
- Borrego Gallardo, F. L., en prensa, “Egipcio”, en D. Justel (ed.), *Y la palabra vino de Oriente. Introducción a las lenguas y escrituras del Próximo Oriente antiguo*, Atlanta.
- Brose, M., 2015, “Darf es noch ein *sdm=f* mehr sein? Zur aktuellen Diskussion über die Anzahl von schriftsprachlich kennzeichenlosen finiten Verbalformen im Älteren Ägyptisch”, *Lingua Aegyptia* 23, pp. 1-59.
- de Buck, A., 1952, *Grammaire élémentaire du Moyen Égyptien*, Leiden.
- du Bourguet, P., 1980, *Grammaire égyptienne. Moyen empire pharaonique*, Louvain.
- Bussmann, R., 2017, *Complete Middle Egyptian. A New Method for Understanding Hieroglyphs: Reading Texts in Context*, London.
- Cassany, D., 2021, *El arte de dar clase (según un lingüista)*, Barcelona.
- Castel, E., 2019, “Asociación Española de Egiptología”, *Hesperia – Culturas del Mediterráneo* 21, pp. 191-204.
- Cervelló Autuori, J., 2015, *Escrituras, lengua y cultura en el antiguo Egipto*, Barcelona.
- Collier, M.; Manley, B., 2000, *Introducción a los jeroglíficos egipcios*, Madrid (London 1998).
- Depuydt, L., 1993, “A Note on Learning and Teaching Egyptian”, *Lingua Aegyptia* 3, pp. 1-5.
- Depuydt, L., 2011, “Zu Lehr- und Lernbarkeit des ägyptischen Verbs. Wie viele typisch mittelägyptische *sdm.f* Formen gibt es eigentlich? Neun!”, en A. Verbovsek, B. Backes y C. Jones (eds.), *Methodik und Didaktik in der Ägyptologie. Herausforderungen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmenwechsels in den Altertumswissenschaften*, München, pp. 481-508.
- Diego Espinel, A., 2010, “Egipcio”, en J. P. Monferrer Sala y M. Marcos Aldón (eds.), *Lenguas y escrituras en la Antigüedad*, Córdoba, pp. 287-328.

- Dieleman, J., 2011, “Teaching Ancient Egyptian Literature”, en A. Verbovsek, B. Backes y C. Jones (eds.), *Methodik und Didaktik in der Ägyptologie. Herausforderungen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmenwechsels in den Altertumswissenschaften*, München, pp. 125-132.
- Doret, É., 1986, *The Narrative Verbal System of Old and Middle Egyptian*, Génève.
- Faulkner, R. O., 1962, *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, Oxford.
- Finkel, D. L., 2008, *Dar clase con la boca cerrada*, Valencia (Portsmouth 2000).
- Frandsen, P. J., 2006, “Of crossroad(s) and theory”, *Lingua Aegyptia* 14, pp. 107-114.
- Gardiner, A. H., 1957³, *Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*, Oxford.
- González Nieto, L., 2011², *Teoría lingüística y enseñanza de la lengua (Lingüística para profesores)*, Madrid.
- Gracia Zamacona, C., 2017², *Manual de Egipcio Medio*, Oxford.
- Gracia Zamacona, C., 2020, “A Look Back into Ancient Egyptian Linguistic Studies (c. 1995-2019)”, *Panta Rei – Revista digital de Historia y Didáctica de la Historia* 2020 (2), pp. 23-42.
- Graefe, E., 2001, *Mittelägyptische Grammatik für Anfänger. 6., verbesserte und teilweise veränderte Auflage unter Mitarbeit von Jochem Kahl*, Wiesbaden.
- Grandet, P.; Mathieu, B., 2003, *Cours d'égyptien hiéroglyphique. Nouvelle édition revue et augmentée (troisième tirage, revu et corrigé)*, Paris.
- Hannig, R., 1995, *Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v. Chr.)*, Mainz am Rhein.
- Hoch, J. E., 1996, *Middle Egyptian Grammar*, Mississauga.
- Hutter, K., 2017, *Das sdm=f-Paradigma im Mittelägyptischen: Eine Vergleichsstudie verschiedener Grammatiken*, Hamburg.
- Lefebvre, G., 1955, *Grammaire de l'égyptien classique*, Le Caire.
- Lizana Salafranca, J., 1989, *Introducción Elemental a la Escritura Jeroglífica Egipcia*, Huesca.
- Loprieno, A., 1995, *Ancient Egyptian. A linguistic introduction*, Cambridge.
- Malaise, M.; Winand, J., 1999, *Grammaire raisonnée de l'égyptien classique*, Liège.
- Martínez García, J. J., 2008, “La situación actual de los estudios de Egiptología en España”, *Panta Rei* 3, pp. 73-88.
- Van der Molen, R., 2000, *A Hieroglyphic Dictionary of Egyptian Coffin Texts*, Leiden-Boston-Köln.
- Molinero Polo, M. Á., 2004, “El pozo y el péndulo. La actividad egiptológica de anticuarios y arqueólogos españoles, 1868-1966”, en A. Martín Flores y M. V. López Hervás (eds.), *Españoles en el Nilo. I. Misiones arqueológicas en Egipto*, Madrid, pp. 15-62.
- Molinero Polo, M. Á., 2011, “La creación frustrada de cátedras de lenguas orientales (egipcio antiguo, asirio y chino) en la Universidad Central”, *Gerión* 29 (2), pp. 15-33.
- Molinero Polo, M. Á., 2019, “Editorial”, en M. Á. Molinero Polo, L. Díaz-Iglesias Llanos, A. M. Villar Gómez, D. M. Méndez Rodríguez, C. Fernanz Yagüe y J. R. Pérez-Accino (eds.), *Horizonte y Perspectiva. Trabajos de Campo*, La Laguna (*Trabajos de Egiptología – Papers on Ancient Egypt* 10), pp. 7-9.

- Moreno García, J. C., 2014, “The Cursed Discipline? The Peculiarities of Egyptology at the Turn of the Twenty-First Century”, en W. Carruthers (ed.), *Histories of Egyptology: Interdisciplinary Measures*, London, pp. 50-63.
- Moreno García, J. C., 2020, “Nuevas tendencias en Egiptología”, *Claroscuro* 19 (2), pp. 1-8.
- Nyord, R., 2015, “Cognitive Linguistics”, en J. Stauder-Porchet, A. Stauder y W. Wendrich (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, pp. 1-11. <https://escholarship.org/uc/item/9tf384bh>
- Obsomer, C., 2003, *Égyptien hiéroglyphique. Grammaire pratique du moyen égyptien et exercices d'application*, Bruxelles.
- Ockinga, B. G., 2005², *A Concise Grammar of Middle Egyptian*, Mainz am Rhein.
- Ordine, N., 2013, *La utilidad de lo inútil. Manifiesto*, Barcelona (Milano 2013).
- Oréal, E., 2011, *Les particules en égyptien ancien. De l'ancien égyptien à l'égyptien classique*, Le Caire.
- Padró, J., 2007, *La lengua de Sinuhé. Gramática del Egipcio Clásico*, Barcelona.
- Padró, J.; Bertran, J., 2000, *Apunts de Llengua Egípcia Clàssica*, Barcelona.
- Palmer, G. B., 2000, *Lingüística cultural*, Madrid (Austin, 1996)
- Ruppel, A., 2018, “On Language Teaching”, *The Journal of Classics Teaching* 19 (37), pp. 53-57.
- Sánchez Rodríguez, Á., 2004, *Manual de traducción de jeroglíficos egipcios*, Madrid.
- Schenkel, W., 2015, *Gramática de egipcio clásico*, Alicante.
- de Spens, R., 2016, *Leçons pour apprendre les hiéroglyphes égyptiens*, Paris.
- Uljas, S., 2007, *The Modal System of Earlier Egyptian Complement Clauses. A Study in Pragmatics in a Dead Language*, Leiden-Boston.
- Uljas, S., 2008, “Methodological Remarks on Defining ‘Verb Forms’ in Earlier Egyptian. With specific reference to the *sdm=f* formation”, *Lingua Aegyptia* 16, pp. 197-212.
- Uljas, S., 2010, “Grammar as a Mirror of Mind: More on fuzzy boundaries in Egyptian syntax”, *Göttinger Miszellen* 224, pp. 93-99.
- Uljas, S., 2011, “Syncretism and the Earlier Egyptian *sdm=f*. Speculations on Morphological Interconnections across Paradigms”, *Lingua Aegyptia* 19, pp. 155-174.
- Verbovsek, A.; Backes, B.; Jones, C. (eds.), 2011, *Methodik und Didaktik in der Ägyptologie. Herausforderungen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmenwechsels in den Altertumswissenschaften*, München.
- Vernus, P., 2001, “L’enseignement de l’égyptien en France”, *Gaia - Revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaique* 5, pp. 147-155.
- Vernus, P., 2016, reseña de Allen 2014, *Lingua Aegyptia* 24, pp. 173-188.
- Winand, J., 2011, “Teaching Ancient Egyptian. Between Philology and Linguistics”, en A. Verbovsek, B. Backes y C. Jones (eds.), *Methodik und Didaktik in der Ägyptologie. Herausforderungen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmenwechsels in den Altertumswissenschaften*, München, pp. 173-182.

LA DIOSA Y EL AZUL. INANNA Y EL LAPISLÁZULI EN EL III MILENIO A.C.

Carmen del Cerro Linares
(Universidad Autónoma de Madrid)

hur-sağ gin-na sa za-gìn á-a-za
(Cuando recorres la montaña -Inanna- muestras el brillo del lapislázuli)¹
Inanna y Ebih 15

RESUMEN

El lapislázuli es una de las piedras más destacadas de las halladas en la región sirio-mesopotámica en la Antigüedad. Aparece en forma de cuentas, amuletos, sellos, taraceas o joyas realmente bien elaboradas en los yacimientos, y es mencionada tanto en textos económicos como literarios. El brillo de la piedra, su color azul con destellos plateados, le asemejan al cielo estrellado y le hacen digna de ser utilizada por las divinidades. De todas ellas una parece ligada de manera especial al lapislázuli, la diosa Inanna, llamada en los textos del III milenio a.C. “Señora del Lapislázuli”.

PALABRAS CLAVE

Lapislázuli, Inanna, é.anna, Enki, Mesopotamia, Aratta, Enmerkar

ABSTRACT

Lapis lazuli is one of the most remarkable stones found in Syria and Mesopotamia in Antiquity. It appears showing beads, amulets, seals, inlays or really well-crafted jewellery at archaeological sites, mentioned in both economic and literary texts. The shine of the stone, even its blue colour with silvery sparkles, resembles the starry sky and makes it worthy of being used by the divinities. Among all the gods, one seems to be especially linked to lapis lazuli, the goddess Inanna, called Lady of Lapis Lazuli in texts from the 3rd millennium BC.

KEYWORDS

Lapislázuli, Inanna, é.anna, Enki, Mesopotamia, Aratta, Enmerkar

Inanna (**nin an-na**, Señora del Cielo, Señora del **é.anna**)² es, en principio, la diosa sumeria del amor y de la guerra, aunque su carácter divino es mucho más complejo. Ella es soberana, epítome de todo lo femenino, señora del campo y de los animales, diosa de los hombres, deidad de la realeza, de la luz y de la apariencia astral, diosa de la guerra, fuerte y poderosa³.

¹ En 1997 nuestro interés por el lapislázuli se materializó en un trabajo de licenciatura que titulamos *El comercio mesopotámico en época de las Ciudades Sumerias: el lapislázuli*. Rafael Jiménez Zamudio fue guía en parte, y casi sin saberlo, del mismo, participando como presidente del tribunal que juzgó un trabajo que acabó siendo galardonado como premio fin de carrera. Su actuación en el tribunal y su apoyo tras la lectura del mismo, fue uno de los incentivos para que la Piedra y algunas de sus facetas no hayan dejado de interesarnos, una de ellas es la que mostramos aquí; la relación entre el lapislázuli y una de las divinidades más fascinantes del panteón mesopotámico. Desde entonces hemos ampliado cronología, ámbitos y aspectos en el estudio el lapislázuli, pero en este volumen, donde rendimos homenaje a Rafael, volver al inicio nos parecía necesario, volver a Inanna y al III milenio a.C. era lo esperado. Que la **nin na⁴za-gìn-na**, con su luz, nos permita llevarlo a buen término.

² Wilcke, 1976-80: 75.

³ Wilcke, 1976-80: 81.

En el extenso poema que conocemos como *Enmerkar y el Señor de Aratta*, Inanna es mencionada como **in-nin₉**, **me šár-ra kug ⁴inana-ke₄** “la diosa de la miríada de poderes, la pura Inanna”⁴. Su culto más importante se generó desde el **é-anna** de Uruk, por eso aparece mencionada en el poema como **dīgir nin é-an-na-ka** “la divina reina del é-anna”. Sin embargo la diosa no es ni mucho menos una deidad local, por eso este mismo poema señala que **⁴inana nin kur-kur-ra-ke₄** “Inanna (es) diosa de todas las tierras”⁵. Y es que parece que el **kur**⁶, según los textos, rinde homenaje a la diosa. En la *Exaltación de Inanna* por la princesa Enheduanna (*Inanna C*), encontramos la siguiente frase⁷: **kur ḫun-na kur ^{na4}gu[g] za-gin-na kir₄ ki-šè** “kur elevado, kur de la cornalina y el lapislázuli, se postre ante ti (Inanna)”. Que todo el mundo conocido se rinda a Inanna forma parte, sin duda, de la mentalidad mesopotámica si en lugares tan lejanos como Aratta Inanna posee un templo llamado **é-^{na4}za-gin-na**, ie el “templo de lapislázuli”. Pero no es el único lugar en el que la diosa es venerada en un edificio con ese nombre, puesto que tanto en Umma⁸ como en Susa⁹, el templo de Inanna es llamado exactamente así. Nuestra diosa es también conocida, por esta razón, como **nin ^{na4}za-gin-na** “Señora del lapislázuli” y como **nin é-za-gin-na** “Señora del templo de lapislázuli”. Dos menciones más según la *Canonical Temple List* (CTL)¹⁰ unen a Inanna con un templo que encierra la palabra lapislázuli: el **é.ki.sikil.bi.kar.za.gin.na** “Templo cuyo puro lugar es un muelle de Lapislázuli” (CTL 385)¹¹, un santuario de Inanna aún no documentado arqueológicamente, y el **é.múš.za.gin.na** “Templo fundación de lapislázuli” santuario del esposo de la diosa, el dios Dumuzi (CTL 442)¹².

Como Inanna, el rastro del lapislázuli es imborrable en los yacimientos mesopotámicos: Abu Salabikh¹³, Tell Agrab¹⁴, Tell Asmar¹⁵, Fara¹⁶, Tell Khafajeh¹⁷, Kiš¹⁸, Lagaš¹⁹ Obeid²⁰ o Ur²¹, entre otros, y ya en Siria, Tell Banat²², Ebla²³ o Mari²⁴, han ofrecido esta piedra a

⁴ Vanstiphout, 2003: 68, línea 222.

⁵ Vanstiphout, 2003: 60, línea 67.

⁶ El concepto **kur**, según F. Brushweiler tiene al menos cuatro significados: como predeterminativo, indica país en general; país enemigo (por oposición a **kalam**, utilizado para nombrar a Sumer); la población de un país y dominio territorial o la administración del mismo; y si aparece duplicado (**kur kur**) indica países y pueblos en general (Brushweiler, 1987: 1-99).

⁷ ETCSL 4.07.3, línea 110.

⁸ Wilcke, 1976-80: 78. La diosa Inanna fue venerada en Umma de manera especial por ser la madre del dios tutelar de la ciudad, el dios Šara (Waetzoldt, 2014-2016: 321).

⁹ George, 1993: 158.

¹⁰ Se trata de una lista estandarizada de templos conocida por varias copias halladas en la biblioteca de Aššurbanipal en Nínive (George, 1993: 5). De la enorme cantidad de templos compilados por A.R. George, ciento ochenta pertenecen a Inanna.

¹¹ George, 1993: 110.

¹² George, 1993: 128.

¹³ Área E. Tumba I (Postgate y Moorey, 1976: 94 y 150), cuentas y colgantes zoomorfos (Postgate y Moorey, 1976: 166). Tumba 162 (Postgate, 1984: 97), cuentas y cilindrosellos. Tumba 130 (Postgate, 1980: 94) cuentas.

¹⁴ Von Rosen, 1990: 37.

¹⁵ Casanova, 2013: 46.

¹⁶ Von Rosen, 1990: 27.

¹⁷ Templo Oval, plaquitas (Tunca, 1984: 184).

¹⁸ Moorey, 1970: 95, sello de época de Sargon. En Kiš se halló lapislázuli en treinta siete de las tumbas del Cementerio A (Moorey, 1970: 105-128).

¹⁹ Von Rosen: 1990, 41.

²⁰ Casanova, 2013: 46.

²¹ Casanova, 2013: 51-62 y 238-244. Los hallazgos de lapislázuli incrementaron considerablemente tras la excavación del Cementerio Real (Woolley, 1934, *passim*).

²² Porter y McClellan, 2003: 185.

²³ Pinnock, 1986, *passim*.

²⁴ Parrot, 1956 y 1968, *passim*.

los investigadores en contextos templarios, palatinos, privados y, sobre todo, funerarios a lo largo del III milenio a.C. A la vez que el lapislázuli cada vez es más visible en los yacimientos mesopotámicos, los textos literarios unen a la piedra y a Inanna de manera llamativa. Esas menciones son escasas en ocasiones y muy significativas en otras, pero definitivamente deben hacernos reflexionar: ¿la diosa y el *Azul* se atraen? o incluso ¿la diosa y el *Azul* son lo mismo?

Inanna, como estrella de la mañana²⁵, es una diosa luminosa por excelencia, por eso ella es: **an-bar,-(gán)** “luz del día”, **gi-izi-lá** “antorchas”, **izi**, “esplendor”, **izi-gar** “flamígera”, **izi-sud** “llama”, **me-lám**, “halo luminoso”, **mul** “estrella”, **múš** “aureola”, **ní**, “esplendor furioso”, **sa** “rayo de luz”, **še-er-zi** “claridad radiante”, **su-du-ag**, “luz brillante”, **su-lím** “luz deslumbradora” y **su-zi**, “brillo cegador”, **u₄** “sol”, **zal** “brillo” y **zalag** “clara, pura”. Estos epítetos²⁶ quedan reforzados cuando se unen al brillo del lapislázuli, que multiplica y acentúa la luz que desprende la diosa, como si la piedra tuviera el poder de amplificarlos. Es un poder innato en la piedra, por eso algunas divinidades como Enki desprenden una aureola de lapislázuli²⁷ o Utu aparece en un cielo color lapislázuli²⁸.

Pero con Inanna la asociación a la Piedra es mucho más fuerte. En los *Himnos a los Templos*²⁹ (TH 16,206) encontramos frases, referidas a ella *ie* **múš KA.AN.NI.SI za-gín-na ušumgal nigin-gar-ra** “aquella cuyos rayos son maravillosos, más brillantes que el lapislázuli, el dragón Nigingar”, y en *Inanna y Ebih*³⁰ leemos: **hur-sağ ġin-na sa za-gín é-a-za** “cuando recorres la montaña muestras el brillo del lapislázuli”. Inanna sabe que el brillo del lapislázuli refracta su propia luz y la hace más fuerte y atractiva, una formidable dualidad innata en la diosa.

Pero las composiciones literarias donde vemos esta relación con más nitidez son: el *Descenso de Inanna a los infiernos*³¹ y *Enmerkar y el Señor de Aratta*³². En el mito del *Descenso de Inanna a los infiernos*, Inanna, la diosa de la seducción y de la vida, decide dominar también la muerte, y en su viaje, que intuye va a ser peligroso, toma consigo una serie de amuletos, como el lapislázuli. Al comenzar el relato³³ la diosa pone camino al infierno, al templo de la diosa Ereškigal construido en lapislázuli³⁴ y, en la línea 19, el poema señala

²⁵ La diosa como divinidad astral por excelencia tiene como símbolo una estrella (van Dijk, 1971: 538), pero es igualmente frecuente que se muestre con un manojo de juncos, una cuerda o una roseta. El manojo de juncos supone la representación iconográfica más antigua de la Inanna ya visible en el famoso Vaso de Warka (Zgoll, 2013: 71).

²⁶ Cfr. Bruschweiler, 1987: 113-153 (*Inventaire des termes relatifs aux manifestations lumineuses d'Inanna*).

²⁷ F. Bruschweiler (1987: 124) en la línea 349 de *Enki y el orden del mundo* lee **múš-za-gín ám-kešda** “él lleva consigo una aureola de lapislázuli”, pero en *ETCLS* se transcribe **suh₁₀ [na⁴]za-gin₃ am₃-keše₂** “él lleva una corona de lapislázuli”.

²⁸ Cfr. *TCL* 16,79,1 **untu an-za-gin-ta è-a** (Bruschweiler, 1987: 146).

²⁹ *ETCSL* 4.80.1, línea 206.

³⁰ *ETCSL* 1.3.2, línea 15.

³¹ S.N. Kramer, 1951, “Inanna's Descent to the Nether World” Continued and Revised. Second Part: Revised Edition of “Inanna's Descent to the Nether World” *JCS* 5, pp. 1-17.

W.R. Sladek, 1974, *Inanna's Descent to the Netherworld*. Ph.D.

ETCSL 1.4.1.

³² S.N. Kramer, 1952, *Enmerkar and the Lord of Aratta. A Sumerian Tale of Iraq and Iran*. Philadelphia.

H.L. Vanstiphout, 2003, *Epics of Sumerian Kings. The matter of Aratta*, Atlanta.

ETCSL 1.8.2.3.

³³ “14. Ella (Inanna) cogió los siete **me**/ 15. Ella cogió los divinos **me** y los agarró en su mano/ 16. Con los divinos **me**, ella se fue por su camino/ 17. Se puso una tiara, tocado de todo el país en su cabeza/ 18. tomó una peluca para su cabeza/ 19. se puso cuentas de lapislázuli en su cuello.” (*ETCSL*: 1.4.1, 14-19).

³⁴ Casanova, 2013: 244.

^{na⁴}**za-gìn di₄-di₄-lá gú-na ba-an-lá** “se puso cuentas de lapislázuli en su cuello”³⁵. Pero este collar no es el único objeto de esta piedra que lleva consigo, porque al llegar la línea 25 leemos **gi 1 ninda éš-ganá za-gìn šu ba-ni-in-du₈** “Cogió la caña, una medida de lapislázuli y la mantuvo en su mano”³⁶. Los dos objetos le serán arrebatados de camino al infierno, el cordel en la primera puerta y el collar en la segunda (líneas 129 y 134). A pesar de esta pérdida, Inanna sigue perseverando en proclamar su valía identificándose con materiales preciados; madera de boj y lapislázuli. Ella misma, y hasta en seis ocasiones, repite una especie de invocación a Enki, Nana y Enlil a los que hace partícipes de la dimensión nefasta que puede suponer la desaparición de la luz y el brillo de la diosa, por eso les dice a cada uno de ellos **za-gìn sag,-ga-zu za zadim-ma-ka nam-ba-da-an-si-il-si-il** “no dejes que tu buen lapislázuli sea tallado en piedra de lapidario” (líneas 45, 54, 62, 187, 207 y 214) y **ki-sikil “ga-ša-an-na kur-ra nam-ba-da-an-gam-e** “no dejes que la joven Inanna muera en el infierno” (Líneas 47, 56, 64, 189 y 216). En fin, Inanna, la estrella por excelencia quiere ser luz hasta en el lugar más oscuro, pero Ereškigal no se arredra ante la “Luz”, e Inanna queda apresada en el inframundo. La luz se apaga...el lapislázuli ya no brilla.

El poema épico *Enmerkar y el Señor de Aratta* (*vid. nota 28*) es mucho más significativo para nuestra investigación, porque la postura de la diosa está muy clara; ella protege al rey de Uuk, Enmerkar, en su empresa, porque quiere verse rodeada de lapislázuli, bien que atesora con gozo en los almacenes de su templo. Enmerkar debe reconstruir el **é.anna** de Uruk³⁷, y eso es fundamental para la buena relación entre el monarca y la diosa tutelar de Uruk, es decir, que es crucial para que la vida en la ciudad funcione³⁸. Es reseñable que los tres templos mesopotámicos en los que aparece el lapislázuli en sus documentos de fundación: templo Oval de Tell Khafajeh/Tutub, el **é.anna** de Uruk y el templo de Ištar de Mari, tengan relación con Inanna.

En el templo Oval II de Tutub³⁹, de asignación aún incierta a la diosa, se hallaron depósitos de fundación con lapislázuli⁴⁰. Los objetos se encontraron tapados por la arena que les separaba del templo Oval I y su plataforma. En el ángulo Este se hallaron cinco tablillas de oro, cobre, cristal de roca, esquisto y lapislázuli. En el ángulo Norte se encontraron: un clavo trilobulado, un útil de cobre, un hilo de bronce y cinco tablillas de oro, cobre, cornalina, esquisto y lapislázuli. En este templo aparecieron además siete estatuas, tres placas perforadas y sesenta y cuatro armas, una de ellas lleva el nombre de la diosa Inanna. La aparición de una única mención a la diosa entre los objetos dejó a los excavadores con la duda y no asignaron el templo a Inanna de manera definitiva.

El templo dedicado a Ištar en Mari⁴¹ (nivel A) contiene depósitos de fundación en las *cellae* 17 y 18. Constan de un anillo plano de cobre en forma de “D”, con un mango aplastado, más o menos largo. Junto a estos clavos se sitúan dos pequeñas tablillas, una de piedra blanca y una de lapislázuli. Dos de los depósitos se acompañan además de una tablilla de plata. Aparte de los depósitos completos se hallaron tablillas aisladas, dos de ellas de lapislázuli⁴² (rectangulares y sin inscripción) sobre el suelo del nivel C, pero ignoramos si forman parte de esos depósitos.

³⁵ Esta frase se repite en la línea 107 cuando Inanna llega al reino de Ereškigal.

³⁶ Esta frase se repite en la línea 113 cuando Inanna llega al reino de Ereškigal.

³⁷ Good, 2007: 197.

³⁸ Zgoll, 2013: 72.

³⁹ Tunca, 1984: 184.

⁴⁰ M. Casanova (2013: 48) indica que es un bloque de lapislázuli en forma de ladrillo plano-convexo.

⁴¹ Parrot, 1956: 17-18 y 57-58.

⁴² Ellis, 1969: 47.

En el área Este del é.anna de Uruk se halló un depósito de fundación similar a los de Mari. Consistía en un anillo-clavo en forma de “D” y a cada lado del clavo apareció una tablilla de alabastro y una de lapislázuli, ambas rectangulares, con forma de adobe planoconvexo⁴³. Ninguna tablilla está escrita. Recordemos que el é.anna es además el templo donde el pueblo de Aratta acaba depositando el lapislázuli solicitado, tal y como se lee en las dos últimas líneas del poema *“inana nin é-an-na-ra/ kisal é-an-na^{ki}-ka gur,-šè mu-un-dub-bu-ne”*⁴⁴ “624. Y para Inanna, la Señora del é.anna,/ 625. ellos acumularán (lapislázuli) en montones en el patio del é.anna”⁴⁴.

Los depósitos de fundación de un templo quedan conformados normalmente con elementos en metal, madera o piedra. De éstas, la única piedra semipreciosa que aparece es el lapislázuli, y en lugares tan distantes como Tutub, Mari o Uruk. Pero lógicamente, no todos los depósitos han sido hallados, y muchos de sus componentes no se encontraron *in situ*, como la tablilla de lapislázuli de Urluma de Umma (AO 22246) custodiada en el Museo del Louvre, que formaba parte de un depósito de fundación ¿del é.-na⁴za-gìn-na de Umma? o la tablilla de lapislázuli de Lugal-SILA-si, (BM 91013) dedicada a Anu y a Inanna, hallada en Uruk y custodiada en el Museo Británico.

El Azul le gusta a la diosa, a través de las composiciones literarias vemos como organiza expediciones para atesorarlo en el templo de Uruk, se adorna con él o lo lleva consigo incluso al infierno, porque en el fondo la Piedra es un reflejo de su misma belleza y luminosidad, y la luz, en el infierno mesopotámico, se hace necesaria. Como se hace necesario fundar los templos dedicados a Inanna con auténtico lapislázuli depositado en los cimientos de algunos de los templos más conocidos de esta divinidad.

El lapislázuli fue con toda certeza, un bien anhelado en la Antigüedad, entre otras cosas, por su imposible hallazgo en Mesopotamia o sus alrededores. La lejana ubicación de los lugares de extracción lo envolvieron en una especie de misterio de difícil solución, que el poema de *Enmerkar y el señor de Aratta* no llega a aclarar. Sin embargo, la relevancia del lapislázuli en la Mesopotamia del III milenio a.C. es indiscutible. Desde época Obeid el material está abundantemente atestiguado en los yacimientos de Eridu⁴⁵, Tell Arpachiyah⁴⁶ y Tepe Gawra⁴⁷, y desde el período Uruk en Tell Brak, Chaga Bazar⁴⁸, a lo largo del Valle del Diyala⁴⁹, Uruk⁵⁰, y sobre todo Tepe Gawra⁵¹. Pero su documentación aumenta registrándose de manera notoria en los asentamientos del sur mesopotámico a mitad del III milenio a.C. Se podría hablar por tanto de una búsqueda intensa de la piedra en época de las Ciudades Estado sumerias, como sugiere la gran cantidad de lapislázuli hallado prácticamente en todas ellas durante las excavaciones. Las razones de tal notoriedad tuvieron que ser poderosas, porque incluso la épica sumeria recoge de forma destacada el interés por el lapislázuli, y ese interés es, en la mayor parte de las veces cuestión de dioses, y no de hombres.

La piedra no sólo se utilizaba en joyería, sino también en estatuaria, glíptica o tablillas, a veces en contextos que implican un valor funerario, pero en otros en situaciones que sugieren un simple atesoramiento. El lapislázuli se halla normalmente inmerso en conjuntos

⁴³ Ellis, 1968: 48.

⁴⁴ Vanstiphout, 2003: 90, líneas 624-625.

⁴⁵ Lloyd y Safar, 1948: 91 y 102.

⁴⁶ Casanova, 2013: 27-28.

⁴⁷ Von Rosen, 1990: 22-23.

⁴⁸ Mallowan, 1947: lám. IX, XV, XX (Tell Brak y Chaga Bazar).

⁴⁹ Von Rosen, 1990: 24.

⁵⁰ Casanova, 2013: 62.

⁵¹ Casanova, 2013: 47-48.

funerarios (Abu Salabikh, Tell Khafajeh, Kiš o Ur), templarios (Tell Agrab, Tell Khafajeh o Mari) o palatinos (Mari), pero también áreas domésticas (Tell Asmar, Tell Khafajeh), lo que hace patente que la piedra -tan lejana- fuera realmente apreciada y/o estuviera asociada a valores profundos de la sociedad mesopotámica en el III milenio a.C. Esta posibilidad no la vemos solo por el resto arqueológico, sino por su aparición en los textos, no tanto económicos como épicos y mitológicos. Un repaso a estos textos nos hace ver, que tanto los hombres como los dioses aparecen vinculados a la Piedra, algunos más que otros. Y pronto descubrimos la unión evidente entre el lapislázuli y una de las deidades más importantes del panteón sumerio, Inanna, a quien no sólo se menciona reiteradamente y al tiempo que la piedra, sino que los textos nos dicen que toma algunos aspectos de ésta, como son la belleza o la luminosidad. En efecto, Inanna se protege con la Piedra en *El Descenso de Inanna a los infiernos* (*vid supra*); se adorna con ella en *Inanna y Ebih*⁵²; pide insistenteamente tenerla a su lado en *Enmerkar y el Señor de Aratta*; se asemeja a la piedra en belleza y luminosidad en la *Exaltación de Inanna por Enheduanna* (*vid supra*) o se autodenomina lapislázuli en *Descenso de Inanna a los infiernos*.

El lapislázuli es para Inanna no solo una joya sino un signo de protección, y para bajar al infierno se protege con la piedra. Si ella que es una diosa, y por tanto inmortal, no se desprende de esta piedra no sería extraño que el hombre mesopotámico quisiera protegerse del mismo modo. Cuando Inanna está ante Ereškigal la vida en la tierra se paraliza y sólo el resonar de una de las frases más emblemáticas de poema para nuestro propósito “no dejes que tu buen lapislázuli sea tallado en piedra de lapidario” (líneas 45, 54, 62, 187, 207 y 214) “no dejes que la joven Inanna muera en el infierno” (Líneas 47, 56, 64, 189 y 216), recitada ante Enki, Nana y Enlil, renueva al primero de estos dioses, que idea cómo salvar a ese lapislázuli divino, lapislázuli, que junto con la cornalina son los materiales con los que levanta su magnífico templo en Eridu, el **é.engura**, al menos así queda expresado específicamente en *El viaje de Enki a Nibru*⁵³.

El hecho de que muchos dioses -y por supuesto los hombres-, desearan la cercanía protectora del lapislázuli, podría también ilustrarlo la gran cantidad de amuletos de lapislázuli hallados en los yacimientos mesopotámicos o por la existencia de documentos de fundación hechos con este material en los templos Oval II de Tell Khafajeh, Ištar de Mari o el **é.anna** de Uruk. El paralelo arqueológico con lo que el dios Enki había hecho al fundar el **é.engura** de Eridu, un templo que no solo es de cornalina y lapislázuli, sino que sus depósitos de fundación también los son⁵⁴, se impone.

El lapislázuli era un elemento apreciado, de alto valor, y como mercancía se adscribe al conjunto de bienes de lujo demandado por las capas altas de la sociedad mesopotámica, que lo importa en pequeñas cantidades ante su alto precio y su difícil transporte. Pero sin duda fueron sus valores simbólicos o supuestos, vinculados a la diosa Inanna, los que determinaron su estimada presencia en contextos funerarios o religiosos, y probablemente en su empleo cotidiano, de forma tal que su poder amulético-protector y su valor como signo de riqueza externa justificó su uso visible y su asociación a una divinidad.

⁵² **saj-7-e zid-da-na nam-cul ba-ni-in-ak dur** ^{na⁴}**za-gìn-na jiri-ni bí-in-de₆** “Blandió con fuerza el arma de siete cabezas a su derecha y se colocó bandas de lapislázuli en los pies” (ETCSL 1.3.2, línea 57-58).

⁵³ ETCSL 1.1.4

⁵⁴ El levantamiento de **é.engura** en cornalina y lapislázuli puede leerse en el mito de *El viaje de Enki a Nibru*, líneas 1-8, y su fundación en estas piedras en las líneas 35 y 37.

35. ^d**en-ki lugal abzu-ke₄** / 36. **temen-zu** ^{na⁴}**gug im-ma-da-an-sá/** 37. **KAxLI.KAxLI za-gì-na mí im-ma-ri-in-dug₄** (ETCSL 1.1.4, líneas 35-37).

Abreviaturas usadas en el texto

- CTL, Canonical Temple List
ETCS, The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature
JCS, Journal of Cuneiform Studies
RIA, Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie
TLC, Textes cunéiformes du Musée du Louvre

Bibliografía

- Bruschweiler, F., 1987, *Inanna. La déesse triomphante et vaincue dans la cosmologie sumérienne*, Leuven.
- Casanova, M., 2013, *Le lapis-lazuli dans l'Orient Ancien. Production et circulation du Néolithique au II^e Millénaire av. J.-C.* Paris.
- Ellis, R.S., 1968, *Fundation Deposits in Ancient Mesopotamia*, London.
- George, A.R., 1993, *House most high. The Temples of Ancient Mesopotamia*, Winona Lake.
- Good, I., 2007, “Invisible Exports in Aratta: Enmerkar and the Three Tasks”, in C. Gillis y Nosch M-L. B. (eds.), *Ancient Textiles: Production, Crafts and Society*, Oxford, pp. 197-184.
- Kramer, S.N., 1951, “Inanna’s Descent to the Nether World” Continued and Revised. Second Part: Revised Edition of “Inanna’s Descent to the Nether World” *JCS* 5, pp. 1-17.
- Kramer, S.N., 1952, *Enmerkar and the Lord of Aratta. A Sumerian Tale of Iraq and Iran*. Philadelphia.
- Lloyd, S. y Safar, S., 1948, “A preliminary communication on the second’s excavation 1947-1948, *Sumer* 4, pp. 15-125.
- Mallowan, M.E.L., 1947, *Excavations at Tell Brak and Chaga Bazar, Iraq* 9. British School of Archaeology in Iraq, London.
- Moorey P.R.S., 1970, “Cemetery A at Kish: Grave Groups and chronology” *Iraq* 32, pp. 86-128.
- Parrot, A., 1956, *Mission archéologique de Mari I, Le temple d’Ishtar*, Paris.
- Parrot, A., 1968, *Mission archéologique de Mari IV: Le Trésor d’Ur*, Paris.
- Pinnock, F., 1986, “The Lapis Lazuli trade in the Third Millennium B.C. and the evidence from the Royal Palace G of Ebla”, *Biblioteca Mesopotamica* 21, pp. 221-230.
- Porter, A. y McClellan, T., 2003, “Tell Banat” in J. Aruz (ed.), *Art of the First Cities. The Third Millennium B.C. from the Mediterranean to the Indus*, London, pp. 184-186.
- Postgate J.N., 1980, “Excavations at Abu Salabikh, 1978-79”, *Iraq* 42, pp. 87-104.
- Postgate J.N., 1984, “Excavations at Abu Salabikh, 1983”, *Iraq* 46, pp. 5-113.
- Postgate, J.N. y Moorey P.R.S., 1976, “Excavations at Abu Salabikh, 1975”, *Iraq* 38, pp. 133-169.
- Sladek, W.R., 1974, *Inanna’s Descent to the Netherworld*. Ph.D.
- Tunca, Ö., 1984, *La Architecture religieuse protodinastique en Mesopotamie. Akkadica, Supplementum II*.
- van Dijk, J., 1971, “Gott. A”, *RIA* 3, pp. 532-543.

- Vanstiphout, H.L., 2003, *Epics of Sumerian Kings. The matter of Aratta*, Society of Biblical Literature, Atlanta.
- Von Rosen, L., 1990, *Lapis Lazuli in Archaeological Contexts. Studies in Mediterranean Archeology* 93, Kungälu.
- Wilcke, C., 1976-80, „Inanna/Ishtar A. Philologisch“, *RLA* 5, pp. 75-87.
- Waetzoldt, H., 2014-2016, „Umma. A“, *RLA* 14, pp. 318-237.
- Woolley, C.L., 1934, *Ur Excavations II. The Royal Cemetery*, London.
- Zgoll. A., 2013, “Inanna-Stadgöttin von Uruk” in N. Crüsemann *et al.*, (Hrsg.), *Uruk, 5000 Jahre Megacity*, Petersberg.

DIVORCIOS EN EL ANTIGUO ORIENTE: TESTIMONIOS Y FUENTES DE TRABAJO

Iñaki Colera Bernal (Universidad de Cantabria)
Josué J. Justel Vicente (Universidad de Alcalá)

RESUMEN

La presente contribución constituye un intento de proporcionar un elenco útil de datos referidos al fenómeno jurídico del divorcio en el antiguo Oriente. Para ello, se ordenan los documentos relacionados y se ofrecen algunos apuntes introductorios y bibliográficos según épocas y zonas. Se tienen en cuenta a las culturas cuneiformes, así como a la documentación generada por las comunidades judías de Palestina y de otras zonas del antiguo Oriente.

PALABRAS CLAVE

Documentos jurídicos, derecho matrimonial, divorcios, antiguo Oriente, Biblia, judíos.

ABSTRACT

This contribution is an attempt to provide a useful set of data regarding the legal phenomenon of divorce in the Ancient Near East. All related documents are ordered, and some introductory and bibliographic notes are offered, according to periods and areas. Cuneiform cultures are considered, as well as documentation generated by Jewish communities in Palestine and other areas of the Ancient Near East.

KEYWORDS

Documents, marriage law, divorces, Ancient Near East, Bible, Jews.

1. Introducción¹

El antiguo Oriente, su literatura acado-sumeria, sus textos míticos, sapienciales, etc. han ocupado buena parte del esfuerzo académico de Rafael Jiménez Zamudio en las últimas décadas. Tampoco ha dejado de lado el trabajo con el Antiguo Testamento, con las fuentes hebreas o arameas de nuestra era cristiana, o sobre la exégesis medieval de dicha documentación. Sirva nuestra contribución como homenaje a todo ese amplio saber, por medio de un estudio que pretende abarcar, temporal y espacialmente, algunos de estos ámbitos.

Este trabajo pretende ofrecer a los interesados un elenco de testimonios sobre la práctica del divorcio en el antiguo Oriente. Aquí hemos entendido el Oriente de manera amplia: desde el punto de vista crono-espacial, se trataría de lo que hoy consideramos Irak, Siria, Turquía, parte de Irán y la zona palestina, así como Egipto en momentos puntuales, desde el tercer milenio a. C. hasta aproximadamente el siglo VI d. C. Desde el punto de vista de las fuentes, hablaremos de aquellas redactadas bien mediante la técnica cuneiforme (logográfica o silábica), bien en lineal (alfabético). En cuanto a los idiomas de estas fuentes de información, se trata de documentación redactada en sumerio, acadio, arameo, hebreo o griego.

¹ Las abreviaturas de textos y publicaciones periódicas siguen el elenco presentado en el *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* (véase el listado en <https://rla.badw.de/reallexikon/abkuerzungslisten.html>); o en la *Checklist of Editions of Greek, Latin, Demotic and Coptic Papyri, Ostraca and Tablets* (<http://www.lib.uchicago.edu/h/checklist>).

Se deben establecer un par de consideraciones previas. La primera consiste en que en este trabajo solamente se tendrán en cuenta los documentos que atestigüen divorcios efectivos. Es decir, se va a prescindir —más allá de menciones puntuales— de referencias al fenómeno del divorcio en compilaciones legales (Leyes de Hammurapi, Pentateuco, etc.); o en las cláusulas de matrimonios, donde se prevé la eventualidad de un futuro divorcio. Estos últimos casos son muy comunes, pero no hay manera de conocer si el divorcio llegó a producirse.

En segundo lugar, debe destacarse que el fenómeno jurídico del divorcio en el antiguo Oriente ha sido escasamente trabajado por la historiografía. Hasta el momento no se ha publicado ninguna monografía exclusiva sobre el tema² —lo que hace interesante un trabajo como el presente—. Los estudios se centran, por tanto, en épocas concretas, o en zonas específicas; la bibliografía al respecto se muestra, de manera breve y sintética, en los siguientes apartados.

En cuanto al Oriente no cuneiforme, nos hemos centrado exclusivamente en aquellos documentos en los que al menos uno de los protagonistas pueda ser identificado, con razonable seguridad, como judío o samaritano. Esto nos permite descartar los numerosos documentos de divorcio de carácter puramente helénico procedentes de Egipto, y centrarnos en seguir la evolución de la institución tal y como la practicaban los pueblos semitas de Oriente. Específicamente, permite observar hasta qué punto el pueblo judío permaneció fiel a sus usos tradicionales o adoptó prácticas ajenas a su acervo cultural y, en este último caso, en qué grado lo hizo.

2. Tercer milenio a. C.

2.1. Antes del 2100 a. C.

La naturaleza de las fuentes anteriores a la época neosumeria no permite identificar, de manera clara, actas de divorcio o divorcios efectuados de manera efectiva. Si acaso, los investigadores han detectado referencias indirectas a indemnizaciones por divorcio, contenidas en otro tipo de documentos³. Que existían divorcios en estas épocas es también evidente por la mención, en las reformas de Uru-KA-gina, de dichas indemnizaciones⁴.

2.2. Ur III

La época neosumeria ha generado miles de textos cuneiformes, la mayoría administrativos⁵. También existe documentación jurídica⁶, pero la mayor parte se corresponde con veredictos y textos relativos a procesos legales⁷. Solamente a partir de estos textos se puede estudiar el tema⁸, a los que habría que añadir referencias sueltas en los códigos legales (LU 9, 10, etc.). Por tanto, no existen documentos privados —tales como actas de divorcio— que se puedan incluir en los listados, al estilo de lo que se muestra a continuación.

² Breves comentarios generales al respecto pueden encontrarse por ejemplo en Van Praag 1945: 193-204; Haase 1965: 66-71; Fales 1976: 225-228; Westbrook 2003a: 48-49; Stol 2016: 209-233. Sorprende la ausencia de este tema en títulos como Wilcke 1985.

³ Wilcke 2007: 66 (resumen en Wilcke 2003: 162).

⁴ Véase Ukg. 6 (= RIME E1.9.9.3): ii 15'-21' y iii 1'-5', en Steible 1982: 316-317; Frayne 1998: 273. Para más bibliografía sobre este pasaje véase Stol 2016: 209.

⁵ Véase por ejemplo Streck 2010; y la web <http://bdtns.filol.csic.es>, dirigida por el Prof. Manuel Molina (CSIC).

⁶ Ausente en el análisis del tema en Démare-Lafont – Lemaire 2010; presente en Lafont – Westbrook 2003.

⁷ Una introducción al tema se encuentra en Lafont 2000.

⁸ Véanse esencialmente Falkenstein 1956: I 107-109; Lafont 2000: 42-47; Lafont – Westbrook 2003: 204. Los principales textos son NGU 4, 15, 17, 20, 22, 205, así como *Fs. J. C. Greenfield*, p. 614-615 (en Sigrist 1995).

3. Segundo milenio a. C.

3.1. Fuentes babilónicas del Bronce Medio

El derecho matrimonial ha sido especialmente bien estudiado para las fuentes paleobabilónicas, y el caso de los divorcios no es una excepción⁹. No obstante, muchos datos proceden de actas de litigio y veredictos¹⁰ y, que yo conozca, solamente se han publicado dos actas de divorcio¹¹:

Texto (referencias): *BAP* 91 = BM 92529 = CDLI P512363.

Procedencia / fecha: Sippar, Sîn-muballît 19 = 1794 a. C. (según la cronología media).

Traducciones o transcripciones: Meissner 1893: 72; Peiser 1896: 16-17; Kohler – Ungnad 1909: 8; Schorr 1913: 15-16; Westbrook 1988: 128a. Cf. Koschaker 1928: 24 y contra Wilcke 1985: 288 n. 107.

Resumen: Šamaš-rabî se divorcia (verbo *ezēbum*) de su esposa Narāmtum, quien recibe una compensación; Šamaš-rabî no podrá reclamar si en el futuro Narāmtum se vuelve a casar.

Texto (referencias): *WO* 8, p. 236 = NCBT 1900 = CDLI P303939.

Procedencia / fecha: desconocidos, probablemente mediados del siglo XVIII a. C.

Traducciones o transcripciones: Finkelstein 1976: 237; Westbrook 1988: 128.

Resumen: Fragmentario; delante de testigos el marido corta el dobladillo (*sissiktam batāqum*) del vestido de la esposa, lo que parece ser la expresión simbólica del acto del divorcio¹².

3.2. Fuentes asirias del Bronce Medio

En época paleoasiática los datos también son numerosos y han sido recientemente trabajados¹³. Hay numerosísimos documentos jurídicos, sobre todo matrimonios, que aluden a las previsiones de un eventual divorcio; veredictos y litigios que hacen referencia a dicho fenómeno¹⁴; o documentación de otra naturaleza¹⁵. Sin embargo, hasta ahora se han dado a conocer solamente catorce actas de divorcio¹⁶:

⁹ Véase especialmente, con toda la bibliografía adicional, Westbrook 1988: 69-88 (con los comentarios de Yaron 1992: 74-78); y, exclusivamente tomando como base las Leyes de Hammurabi, Driver – Miles 1952-1955: I 290-306. En Mari no se han encontrado actas de divorcio; véase Charpin 2010: 16.

¹⁰ Véanse casos ejemplares en VAS 8 9-10, VAS 18 1, *OBTI* 25, Veenhof 1976, así como los comentarios aportados por Finkelstein 1976; Westbrook 1984: 754 n. 718, 2003c: 388 n. 382.

¹¹ Westbrook 1988: 69-70; Lion 2015: 21.

¹² Véase Malul 1988: 197-208.

¹³ Véanse sobre todo Kienast 2015: 71-82, 102-103 (con toda la bibliografía previa, y cf. los comentarios de Veenhof 2018: 33-36 al respecto); Michel 2020: 85-87. Con carácter breve véase por ejemplo Veenhof 2003: 453-455.

¹⁴ Los más interesantes han sido recientemente recogidos por Michel 2020: 45-110.

¹⁵ Véase especialmente TC 2 76, donde no se establece el divorcio de la pareja (y por tanto no aparece el verbo *ezēbum*), sino que se regula la custodia de la descendencia (Eisser – Lewy 1930: 5-7; Kienast 2015: 177-179; Michel 2020: 94-95). En el caso de kt r/k 19 (documento) y kt n/k 14 (sobre), ocurre lo mismo, pero el objeto del texto es el destino de todas las propiedades del hogar, que se reservan para la divorciada (Dercksen 2004: 168; Kienast 2015: 145-148; Michel 2020: 98-99, solo el documento). Por último, varios ejemplos presentan la liquidación de la indemnización por divorcio (*ezibatum*), pero no constituyen en sí actas de divorcio (véase Veenhof 2018: 33-36).

¹⁶ Algunas de las cuales se han interpretado como veredictos. En mi opinión, el hecho de que el documento contenga un juramento no implica necesariamente que deba ser interpretado como un veredicto, pues en los ejemplos aquí presentados no se dicta sentencia ninguna. Sí constituye un claro veredicto TMH 1 21d, fechado en el 1779 a. C., donde se da cuenta de que un hombre se ha divorciado de su esposa, quien retendrá la custodia de los tres hijos de la pareja (véase, con bibliografía previa, Michel 2020: 93-94).

Texto (referencias): ICK 1 32 = CDLI P359430.

Procedencia / fecha: Kanesh, siglo XIX a. C.

Traducciones o transcripciones: Lewy 1956: 3-5; Kienast 2008: 48-50, 2015: 176-177; Michel 2020: 92-93.

Resumen: Pilah-Ištar se divorcia (*ezēbum*) de su esposa Anatolia Walawala y le entrega la indemnización del divorcio (denominada *ezibtum*); se permite a Pilah-Ištar llevarse a Asiria a la hija de ambos.

Texto (referencias): kt f/k 151.

Procedencia / fecha: Kanesh, siglo XIX a. C.

Traducciones o transcripciones: Veenhof 2018: 33-36.

Resumen: Amur-Ištar se divorcia (*ezēbum*) de su esposa Ištar-bāštī, quien declara estar conforme con su indemnización (*ezibtum*).

Texto (referencias): kt j/k 625.

Procedencia / fecha: Kanesh, siglo XIX a. C.

Traducciones o transcripciones: Donbaz 1989: 84, 97; Kienast 2015: 157-159; Michel 2020: 101.

Resumen: [...]wa y Awiala se divorcian (*ezēbum*) y el primero le entrega a la segunda seis siclos y medio de plata como compensación (*ezibtum*).

Texto (referencias): kt k/k 1.

Procedencia / fecha: Kanesh, siglo XIX a. C.

Traducciones o transcripciones: Donbaz 1989: 83, 97; Kienast 2015: 159-161; Michel 2020: 101-102.

Resumen: Warad-kūbi y Muati se separan (empleo del verbo *parāsum* N), y el primero le entrega a la segunda quince siclos de plata como compensación por el divorcio (*ezibtum*).

Texto (referencias): kt 87/k 296 (sobre, sin abrir) = Ankara 1-157-87.

Procedencia / fecha: Kanesh, siglo XIX a. C.

Traducciones o transcripciones: Veenhof 2018: 33-36.

Resumen: Tašr'et se divorcia (*ezēbum*) de Ḫutida y paga una compensación a dos personas, probablemente los padres de esta última; el documento registra igualmente que Šadahšu se divorcia (*ezēbum*) de su esposa Šiwanalga pero no le entrega compensación ninguna.

Texto (referencias): kt 89/k 345 (sobre, sin abrir) = Ankara 1-213-89.

Procedencia / fecha: Kanesh, siglo XIX a. C.

Traducciones o transcripciones: Veenhof 2018: 33-36.

Resumen: Larša se divorcia (*ezēbum*) de su esposa Amama y entrega media mina de plata a su acreedor.

Texto (referencias): kt 89/k 423 = Ankara I-290-289.

Procedencia / fecha: Kanesh, siglo XIX a. C.

Traducciones o transcripciones: Veenhof 2018: 33-36.

Resumen: Aššur-idī y su esposa Ištar-lamassī se divorcian (*ezēbum*).

Texto (referencias): *Prag* I 513 (tablilla) = ICK 2 221+237 (sobre) = CDLI P359122.

Procedencia / fecha: Kanesh, siglo XIX a. C.

Traducciones o transcripciones: Matouš 1973: 309-311; Michel 2006: 81-84, 2008: 221, 2020: 90-91; Kienast 2015: 141-143.

Resumen: Laliya se había casado con Kapsiašwe y había pasado a residir en casa de sus suegros, pero por medio de este documento se certifica el divorcio (*ezēbum*) entre ambos; Laliya entrega a sus suegros como compensación diez minas y media de plata.

Texto (referencias): *Prag I* 651 = CDLI P359250.

Procedencia / fecha: Kanesh, siglo XIX a. C.

Traducciones o transcripciones: Hecker et al. 1998: 232-233; Kienast 2015: 176-177; Michel 2020: 91-92.

Resumen: Pūšu-kēn y su esposa [...]mazi realizan un juramento para declarar que se han divorciado, y que Pūšu-kēn ha entregado una indemnización por el divorcio (denominada *ezibatum*).

Texto (referencias): *Prag I* 702 = KKS 36 = CDLI P359974.

Procedencia / fecha: Kanesh, siglo XIX a. C.

Traducciones o transcripciones: Matouš 1973: 312-315; Matouš – Matoušová-Rajmová 1984: 67-69; Kienast 2015: 155-157; Michel 2020: 98-99.

Resumen: Ḫarnašarna y su esposa Ḫanaḥana se divorcian (*ezēbum*).

Texto (referencias): TCL 1 242 = CDLI P357845.

Procedencia / fecha: Kanesh, siglo XIX a. C.

Traducciones o transcripciones: Eisser – Lewy 1930: 4-5; Kienast 2015: 143-144; Michel 2020: 96-97.

Resumen: Taliya se divorcia (*ezēbum*) de su esposa Ḫašušarna y se establecen las consecuencias de reclamaciones posteriores.

Texto (referencias): TCL 4 100 = TC 1 100 = CDLI P357435.

Procedencia / fecha: Kanesh, siglo XIX a. C.

Traducciones o transcripciones: Eisser – Lewy 1930: 3-4; Hengstl 1992: 212; Kienast 2015: 149-151; Michel 2020: 96.

Resumen: Arawurhina se divorcia (verbo *ezēbum*) de su esposa Malawašhina, quien se queda con todas las propiedades: esclavos, propiedades, deudas, etc.

Texto (referencias): TCL 4 122 = TC 1 122 = CDLI P357458¹⁷.

Procedencia / fecha: Kanesh, siglo XIX a. C.

Traducciones o transcripciones: Eisser – Lewy 1930: 3; Balkan 1957: 45-47; Dercksen 2004: 172-173; Kienast 2015: 164-165; Michel 2020: 99.

Resumen: Ḫumadašu y Ḫahaluwan se separan (*parāsu N*); el primero le entrega a esta última una esclava como compensación por el divorcio (*ezibatum*).

¹⁷ El CDLI proporciona la referencia del texto TCL 4 123.

Texto (referencias): TCL 21 214 = TC 3 214 = CDLI P357780.

Procedencia / fecha: Kanesh, siglo XIX a. C.

Traducciones o transcripciones: Lewy 1938: 123; Dercksen 2004: 173-174; Kienast 2015: 161-163; Michel 2020: 100-101.

Resumen: Nikilit y Šašalika se divorcian (*ezēbum*).

3.3. Babilonia y Asiria durante el Bronce Final

Desgraciadamente, la Babilonia kasita apenas ha proporcionado documentación jurídica de naturaleza privada, incluyendo los aspectos relativos al derecho matrimonial¹⁸. Si acaso, conviene destacar dos textos, ninguno de ellos un acta de divorcio. El documento BRM 4 52 procede de Hana y constituye un testamento, pero con la peculiaridad de que se incluyen cláusulas relativas al eventual divorcio de testador y su esposa beneficiaria¹⁹. El segundo caso es UET 7 8, recuperado de Ur y que en realidad constituye un veredicto de oscuro trasfondo²⁰. Un hombre se habría casado con una mujer, pero otra (llamada Ilātu) retuvo a la primera; esta detención hizo que el matrimonio no tuviera efecto y condujo al divorcio de la pareja. El hermano del novio demandó a Ilātu, quien declaró que el padre del novio había estado conviviendo con ella.

En el caso de la época mesoasiria, el tema de los divorcios ha sido estudiado exclusivamente desde la perspectiva del código legal²¹. No existen, en esencia, actas de divorcio en las fuentes mesoasirias; de hecho, solamente contamos con un par de contratos matrimoniales²². En ambos se incluyen cláusulas que prevén el rechazo por parte del marido o la esposa de su cónyuge, y en los dos casos este divorcio conllevaría la misma indemnización²³.

3.4. Reino de Arraphe

El Reino de Arraphe constituía, durante los siglos XV-XIV a. C., una pequeña entidad política dependiente del Imperio de Mittani. Conocemos su capital, Arraphe (hoy Kirkūk), de la que proceden un centenar de textos recuperados de manera fortuita; un yacimiento cercano, Tell al-Fahhār, con más de 600 textos; así como el archivo que más documentos ha proporcionado, Nuzi (moderna Yorğan Tepe), con casi 7 000 textos. Toda esta documentación es extraordinariamente rica en lo que respecta al derecho matrimonial, hasta el punto de que J. J. Justel prepara una reedición de los 180 textos sobre el tema. Al margen de una tesis doctoral inédita que trabaja tangencialmente el fenómeno del divorcio²⁴, apenas encontramos estudios adicionales²⁵. Consideraremos que del Reino de Arraphe proceden ocho actas o contratos de divorcio²⁶:

¹⁸ Véase a modo de introducción Slanski 2003: 501-504.

¹⁹ Una traducción al castellano, con toda la bibliografía previa, se encuentra en Justel 2014: 120-121; véase adicionalmente Slanski 2003: 503.

²⁰ Una traducción al castellano, con toda la bibliografía previa, se encuentra en Justel 2014: 159-160; véase adicionalmente Slanski 2003: 503-504.

²¹ Sobre todo véase Driver – Miles 1935: 266-271. Lo mismo ocurre en el mundo hitita; véanse especialmente Haase 1995: 279, 2003: 636.

²² KAJ 7 y TIM 4 45, véase Démare-Lafont 2003: 535 (y los comentarios previos de Skaist 1963: 85-93). Se podría tal vez añadir el documento procedente de Kār-Tukultī-Ninurta MARV 4 120, de acuerdo con los comentarios de Freydank 2001: 21.

²³ Démare-Lafont 2003: 536.

²⁴ Breneman 1971: 245-256.

²⁵ Véase Zaccagnini 2003: 592-593.

²⁶ Como se ha venido haciendo en las páginas precedentes, se dejan al margen veredictos y procesos judiciales, como es el caso de JEN 664 (Breneman 1971: 256).

Texto (referencias): AASOR 16 32 = SMN 2103 = CDLI P388511.

Procedencia / fecha: Nuzi, siglo XIV a. C.

Traducciones o transcripciones: Pfeiffer – Speiser 1936: 28-29, 90; Breneman 1971: 254-256; Malul 1988: 154; Podany 2010: 50; Abrahami – Lion 2012: 32, 56.

Resumen: Tulpun-Naya, un importante personaje de Nuzi, insta a su esclava Kisaya a divorciarse de su esposo Ar-teya, quien también es esclavo de la propia Tulpun-Naya. Se emplea la expresión “cortar el dobladillo”, como en otros casos paleobabilónicos y de Nuzi²⁷; y se incluyen cláusulas que previenen la reclamación de Kisaya contra este acto jurídico.

Texto (referencias): HSS 19 135 = SMN 697 = IM 95055 = AdŠ 634 (todavía no publicado) = CDLI P393318.

Procedencia / fecha: Nuzi, siglo XIV a. C.

Traducciones o transcripciones: Breneman 1971: 251-253; Greengus 1975: 23.

Resumen: Nanip-šarri establece, en declaración solemne, que se divorcia de su esposa Nūru-mati, empleando el verbo acadio *ezēbu* y adicionalmente la expresión “cortar el dobladillo”. También se establece que las tablillas anteriores (quizá el contrato matrimonial) quedan anuladas.

Texto (referencias): HSS 19 136 = SMN 968 = IM 95042 = AdŠ 636 (todavía no publicado) = CDLI P393319.

Procedencia / fecha: Nuzi, siglo XIV a. C.

Traducciones o transcripciones: Breneman 1971: 249-250.

Resumen: Hašip-Tilla declara que se divorcia (acadio *ezēbu*) de su esposa Pinki, mediante el acto simbólico de cortar el dobladillo de su vestido (de Pinki). Se incluyen cláusulas de multas si alguna de las partes reclama contra la otra.

Texto (referencias): HSS 19 138 = SMN 3003 = CDLI P393321.

Procedencia / fecha: Nuzi, siglo XIV a. C.

Traducciones o transcripciones: Lacheman 1935: II 260-261; Breneman 1971: 254.

Resumen: Muy fragmentario; un hombre declara que ha cortado el dobladillo del vestido de su esposa, Humpape, y por tanto se divorcia (*ezēbu*) de ella. Se incluyen cláusulas de multas en caso de reclamaciones, pero esta parte se encuentra muy rota.

Texto (referencias): HSS 19 139 = CDLI P393322.

Procedencia / fecha: Nuzi, siglo XIV a. C.

Traducciones o transcripciones: Breneman 1971: 253; Lion – Stein 2016: 181-182.

Resumen: Kittu declara que se divorcia (*ezēbu*) de su esposa Šinen-Naya y corta el dobladillo de su vestido. Siguen cláusulas fragmentadas.

Texto (referencias): RA 23 p. 150, n.º 33 = número IM desconocido.

Procedencia / fecha: Arraphe, siglo XIV a. C.

Traducciones o transcripciones: Gadd 1926: 111-112; Koschaker 1928: 17; Breneman 1971: 250-251; Grosz 1988: 122-224-225.

²⁷ Malul 1988: 153-159 considera que este documento no tiene nada que ver con un divorcio, y que la expression “cortar el dobladillo” tendría otro sentido aquí. No obstante, véase Abrahami – Lion 2012: 33 n. 112: “Cassin 1994: 131 considère que Kisaya aurait négocié son enfant en échange de sa liberté. (...) Toutefois il est préférable de considérer que l'on a tout de même affaire au divorce de Kisaya d'avec Ar-Teya et non à sa libération”.

Resumen: Ḫut-Teššup declara que se divorcia de su esposa Umeya y que corta el dobladillo de su vestido. Ḫut-Teššup deberá pagar una indemnización al padre de Umeya. Se indica igualmente que las tablillas anteriores (supuestamente, cualquier contrato matrimonial) quedan anuladas.

Texto (referencias): IM 70832.

Procedencia / fecha: Tell al-Fahhār, siglo XIV a. C.

Traducciones o transcripciones: Al-Rawi 1977: 345-351.

Resumen: Documento fragmentario. Ḥuziri establece en declaración solemne que se divorcia (*ezēbu*) de su esposa (aquí denominada ‘novia’, acadio *kallatu*) y que ha cortado el dobladillo de su vestido. Según parece, se devuelven una serie de ítems a Huziri.

Texto (referencias): IM 73254.

Procedencia / fecha: Tell al-Fahhār, siglo XIV a. C.

Traducciones o transcripciones: Al-Rawi 1977: 352-358; Müller 1995: 376; Pfeifer 2009: 375.

Resumen: Ella-šari, la novia (*kallatu*) de Šelipu, declara que odia (*zēru*) a su esposo y le devuelve los ítems que le entregó en su día. Se incluyen cláusulas para evitar reclamaciones posteriores.

3.5. Siria durante el Bronce Final

Los archivos sirios datables durante el Bronce Final (ca. 1600-1190 a. C.) han proporcionado una buena cantidad de documentos jurídicos que se enmarcarían dentro del “derecho de familia”²⁸. El tema del derecho matrimonial no es una excepción y, de hecho, varios estudios lo mencionan, al menos de manera tangencial²⁹. Sin embargo, solamente tenemos constancia de un acta de divorcio, que ni siquiera contiene *solamente* dicho acto jurídico. En realidad, en la tradición jurídica del medio Éufrates durante esta época se solían introducir varios actos jurídicos en el mismo documento³⁰.

Texto (referencias): WVDOG 102 40 = MBQ-T 79.

Procedencia / fecha: Ekalte, probablemente siglo XIII a. C.

Traducciones o transcripciones: Mayer 2001: 110-111.

Resumen: Ir’ibu declara que en el pasado Kubilla y su esposa Dagān-lā’i le adoptaron y le entregaron como esposa a su hija Ummī-Ba’la. Este fenómeno, conocido como “adopción con matrimonio”, es habitual en los textos del Éufrates sirio en esta época, así como en Nuzi³¹. En un momento dado se establece que Ir’ibu ha abandonado (*ezēbu*) a su esposa, sus padres, y que no podrá disfrutar de la herencia.

4. Primer milenio a. C.

El fenómeno del divorcio en el primer milenio a. C. no ha sido tan trabajado como para épocas anteriores. Para las fuentes neoasirias apenas hay estudios sobre el derecho matrimonial³², y de hecho solamente se ha hallado una veintena de contratos matrimoniales. En tres de ellos se incluyen cláusulas relativas al divorcio, y en los tres casos se emplea el

²⁸ Véanse a modo de introducción Westbrook 2003b: 668-682; Démare-Lafont 2010: 52-66.

²⁹ Resumidos por ejemplo en Justel 2008: 78-87.

³⁰ Véanse estas dificultades claramente expuestas en Démare-Lafont 2010.

³¹ Véanse por ejemplo Bellotto 2004; Justel 2012: 169-173, 2016: 81.

³² Un buen punto de partida es Radner 1997; secundariamente, Radner 2003: 894-901.

verbo ‘odiar’ (acadio *zēru*)³³. En un documento adicional, un veredicto judicial procedente de Aššur, donde se cuenta que un hombre expulsó de su casa a la mujer (con la que todavía no estaba casado), a pesar de que ella sí deseaba ser tomada en matrimonio³⁴.

Las fuentes neobabilónicas proporcionan más documentación relativa al derecho familiar³⁵. Esto incluye numerosos contratos matrimoniales que aluden a previsiones de divorcios, cuya expresión técnica emplea el verbo acadio *wašāru* D³⁶. Sin embargo, al margen de indemnizaciones y ese tipo de eventualidades, no se ha conservado ningún caso de divorcio real y, mucho menos, ningún acta de divorcio.

5. Fuentes bíblicas o extrabíblicas

La Biblia no contiene en sus secciones legislativas una regulación sistemática del divorcio. En lugar de ello, incorpora tácitamente a su acervo las normas y tradiciones propias de su tiempo y su entorno cultural y geográfico, limitándose a introducir pequeñas particularidades. Estas modifican levemente (Ex 21.7-11), restringen (Dt 22.13-19,28-29; 24.1-4) o adaptan la práctica del divorcio a las normas mosaicas de pureza ritual del sacerdocio (Lv 21.1-14).

De igual manera, las secciones narrativas, proféticas o sapienciales atestiguan la práctica del divorcio entre los israelitas en términos muy similares a los de cualquier otro pueblo del Cercano Oriente antiguo. En la época posexílica, el divorcio se convierte incluso en la herramienta adecuada para mantener el carácter distintivo de la nación (Gn 21.9-14; Esd 10, Neh 13.23-25,30)³⁷. Y su práctica en determinados supuestos es tan normal y está tan justificada, que hasta el gran trauma identitario experimentado por Israel con la destrucción del templo y el exilio fue reinterpretado por los profetas en términos de un divorcio entre Yahveh y su pueblo, provocado por el adulterio espiritual de la nación³⁸. Curiosamente, dicho divorcio entre la nación y su Dios se resuelve sin atender a una de las pocas restricciones peculiares de Israel en materia divorcista, la que impedía a la esposa repudiada el regreso al primer marido tras haberse casado con otro hombre (Jer 3.1. Comp. Dt 24.1-4).

Entre los profetas, Malaquías 2.10-16, uno de los pasajes de la Biblia de interpretación más difícil, parece apuntar a una preocupación por el uso abusivo de la institución jurídica del divorcio³⁹. Según algunos⁴⁰, esta se evidenciaría también en Qumrán (CD 4.19-5.5; 11QT 57.15-19)⁴¹ y en los escritos del Nuevo Testamento (Mt 5.31-32; 19.1-10 y par.; 1 Cor 7.10-15). No obstante, de ser así, parece evidente que tal preocupación no era universalmente compartida hacia finales de la época del Segundo Templo. Esto se aprecia en la actitud más bien laxa de Ben Sirá, en el siglo II a. C. (Sir 25.26), o en la perspectiva liberal del divorcio de la escuela rabínica de Hillel (Git 9.10; Ket 7.1-7). Dicha visión, que permitía el divorcio

³³ Véanse Radner 1997: 159-161, 2003: 896-897. Se trata de ND 2307 (traducido en Justel 2014: 48), CTN 2 247 (ambos procedentes de Kalhu) y TIM 11.14 (de Nínive).

³⁴ WVDOG 132.18, con traducción de Radner 1997: 160-161 (véase asimismo Yaron 1992: 70).

³⁵ Véanse, con toda la bibliografía, por ejemplo Roth 1989a, 1989b, 1989-1990, 1991, 2006; Wunsch 1995-1996, 2003, 2003-2004; Oelsner et al. 2003: 933-944.

³⁶ Véanse sobre todo Roth 1989a: 12-15; Oelsner et al. 2003: 935-936.

³⁷ Ver tb. Ant. 11.8.2 §306, donde se relata el supuesto caso de Manasés, hermano del sumo sacerdote Jadús justo al final del período de dominación persa, compelido a divorciarse por haberse casado con una extranjera.

³⁸ Is 50.1; 54.5-7; Jer 3.1-14,20; Ez 16; Os 1.2; 2.2-5,7-20; 3.1,3-4,7; 7.4; 9.1.

³⁹ Ver un estudio más detallado sobre este pasaje en Hugenerger 1994.

⁴⁰ Así, p. ej. Fitzmyer 1978. En sentido contrario, Instone-Brewer 1988, quien niega que estos pasajes se refieran al divorcio o al nuevo matrimonio, sino solo a la poligamia. De la misma postura es Wassen 2005: 113-118, que incluye un completo resumen de los diferentes puntos de vista.

⁴¹ 4Q271.3; 6Q15.1. Aunque ver 4QXIIa Col. II, para el texto del Mal. 2.15-3.14.

al varón por cualquier causa⁴², era claramente mayoritaria a mediados del s. I d. C., frente a la más restrictiva de la escuela de Shammay, y tras la crisis del 70 d. C. se convertiría en la visión normativa del judaísmo rabínico que cristalizaría hacia el 200 d. C. en la Mishná. Pero, en realidad, ya desde mucho antes se trataba de una perspectiva de la institución lo suficientemente extendida entre la población, como para que las palabras de Jesús limitando el divorcio a los casos de *πορνεία* causaran auténtica consternación entre sus propios seguidores: “Le dijeron los discípulos: Si es así la relación del hombre con la mujer, no conviene casarse” (Mt 19.10).

No es de extrañar, pues, que ese sea precisamente el punto de vista acerca del divorcio que nos transmiten tanto Filón como Josefo. Así Filón, al comentar Dt 24.1-4, equipara la expresión clave *ערות דבר* a “una excusa cualquiera”, asumiendo plenamente la visión de los rabinos Hillel o Akiba (*De spec. leg.* III, §30). En el mismo sentido, Josefo, que defiende ante un público pagano la racionalidad y superioridad moral de las leyes de su nación, explica que el varón puede: “divorciarse por cualquier motivo que sea, y son muchos los que encuentran los hombres” (Ant 4.8.23 §253). Josefo, divorciado él mismo⁴³, nos transmite, además, la noticia de los divorcios de Salome (Ant. 15.7.10 §259) y de Herodías (Ant. 18.5.4 §136), solicitados por ellas mismas, pero informándonos de que se produjeron “contra las leyes del país”, que solo permiten al marido tomar la iniciativa⁴⁴. Lo relevante para nosotros, es que en el caso de estas mujeres no critica la ausencia de una adecuada motivación para sus divorcios, sino que se practicaran a iniciativa femenina, asumiendo de nuevo tácitamente la visión de la escuela de Hillel del divorcio “por cualquier causa”.

6. Fuentes documentales en griego y arameo

En cuanto a las fuentes documentales papiroológicas que atestiguan la práctica del divorcio, en este artículo nos ceñiremos a aquellas que se refieren al divorcio judío, o practicado por judíos⁴⁵, durante aproximadamente un milenio, desde la época del Imperio aqueménida (550 a. C.) hasta el inicio de la conquista árabe del Imperio sasánida (634 d. C.), fecha aproximada de la terminación del Talmud de Babilonia.

Si dejamos a un lado las disposiciones relativas a la posibilidad del divorcio contenidas en los contratos matrimoniales judíos y buscamos solamente los testimonios directos o indirectos de la existencia de un divorcio real, comprobaremos que las fuentes documentales papiroológicas que han llegado hasta nosotros de la práctica del divorcio judío en el antiguo Oriente son realmente escasas.

Sin embargo, del estudio de la antigua legislación próximo oriental y su evolución, así como de los documentos públicos y privados, y las fuentes bíblicas y rabínicas, podemos formarnos una cierta idea del estado de la institución jurídica del divorcio y su evolución durante el período del Segundo templo⁴⁶ y hasta el final del exilarcado en Babilonia.

⁴² Esta es la situación que, en general, prevaleció en el judaísmo hasta la progresiva implantación del llamado *herem de-Rabbenu Gershom*, la reforma del s. XI mediante la cual, entre otras cosas, se prohibía al esposo divorciarse sin el consentimiento de su esposa. No obstante, algunas comunidades la ignoraron hasta bien entrado el s. XX.

⁴³ Vita 76, § 426. Josefo llegó a contraer cinco matrimonios.

⁴⁴ La primera vez que encontramos una comunidad judía donde se permite a la mujer tomar la iniciativa en el divorcio es en Elefantina, en el s. V a. C.

⁴⁵ Para una visión general de los documentos de divorcio en griego, arameo y latín, ver D. Instone-Brewer en <http://www.tyndalearchive.com/Brewer/MarriagePapyri/Index.html> y Yiftach-Firanko 2003.

⁴⁶ Objeto de una tesis doctoral en preparación por parte de quien esto escribe, bajo la dirección del Prof. J. J. Justel.

A continuación, se detallan los documentos con un breve resumen de su procedencia, fuentes de consulta y contenido. Los hallazgos documentales se restringen a dos áreas muy concretas, Egipto e Israel.

6.1 Documentos judíos relacionados con el divorcio (de los siglos v a. C. al vi d. C.)

Los siguientes documentos los clasificamos como “judíos” en atención a la etnicidad de al menos uno de los esposos. Como advertimos más arriba, aunque no sean documentos de divorcio en sentido estricto, se mencionan aquí todos aquellos en los que puede constatarse, aunque sea de forma indirecta, la ocurrencia de un divorcio real.

6.1.1 Documentos en griego

Texto (referencias): CPR 18 9 = TM 7795

Procedencia / fecha: Samareia (Egipto), 231 a. C.

Traducciones o transcripciones: Yiftach-Firanko 2003: 64-64; Hacham – Ilan – Fikhman 2020: 176-178; Burkhalter 2004: 104-105

Resumen: Recibo de devolución de una dote. Filoumene reconoce a Menestratos (su exyerno) la devolución de la dote de su hija y su obligación de cancelar el contrato matrimonial registrado en el archivo público⁴⁷.

Texto (referencias): P. Enteux. 23 = TM 3298

Procedencia / fecha: Magdola (Egipto), 218 a. C.

Traducciones o transcripciones: Tcherikover – Fuks 1957: 236-238.

Resumen: Enteuxis tras divorcio. Helladote se queja de que Yonathas, su marido, casado con ella según la ley judía, no quiere devolverle ciertas propiedades relacionadas con su dote y le ha echado de casa⁴⁸.

Texto (referencias): BGU 4 1102 = TM 18540

Procedencia / fecha: Alejandría (Egipto), 13 a. C.

Traducciones o transcripciones: Tcherikover – Fuks 1960: 10-12; Grubbs 2002: 210-212

Resumen: Acuerdo de divorcio de tipo helenístico por el que Apolonia y Sambathion⁴⁹ reconocen haberse separado, ella admite haber recibido la restitución de su dote y ambos declaran que su matrimonio queda anulado, que no emprenderán acciones legales el uno contra el otro y que son libres para volver a contraer matrimonio.

Texto (referencias): P. Mur. 115 = SB 10 10305 = TM 16759

Procedencia / fecha: Escrito y encontrado en Murabba'at (Israel), 124 d. C.

Traducciones o transcripciones: Benoit – Milik – Vaux 1961: 243-254; Archer 1990: 294-296

Resumen: Contrato de matrimonio de dos divorciados que deciden retomar la relación. Eléaios se reconcilia con Salomé y decide volver a tomarla como mujer legítima. Esto se efectúa mediante la entrega de una dote por parte de la novia, que él admite haber recibido y

⁴⁷ Aunque el procedimiento es el habitual en caso de divorcio, razón por la que se incluye aquí, podría también tratarse de un caso de disolución del matrimonio tras la muerte sin hijos de la esposa.

⁴⁸ Este tipo de quejas, tanto de hombres como de mujeres, son la consecuencia de divorcios conflictivos en los que una de las partes se veía obligada a acudir a las autoridades para hacer cumplir lo previsto en caso de ruptura de la relación. Ver, p. ej., P.Oxy. II.281. Grubbs 2002: 212.

⁴⁹ Sobre “Sambathion” como nombre judío, ver Tcherikover – Fuks 1957: 94-96; 1964: 43-56.

contado. Siguen una serie de estipulaciones de tipo económico sobre los hijos habidos y por nacer, y sobre el reparto de la herencia.

Texto (referencias): P. Herm. 29 = SB VI 9278 = TM 21132

Procedencia / fecha: Hermópolis Magna (Egipto), 586 d. C.

Traducciones o transcripciones: Tcherikover – Fuks – Stern 1964: 102-103; Plummer 1993: 238-239.

Resumen: Documento de divorcio entre samaritanos. Aurelios Justos y Aurelia declaran que, a pesar de haberse casado con las mejores intenciones, debido a una intervención maligna de la fortuna han decidido separarse y, mediante ese documento, renuncian a cualquier reclamación entre ellos. Se reconoce el derecho de ambos a contraer nuevo matrimonio. Finaliza con una disposición (incompleta) respecto a la hija común.

6.1.2 Documentos en arameo

Texto (referencias): Cowley 35 = TAD B4.6 = EPE B51

Procedencia / fecha: Elefantina (Egipto), 400 a. C.

Traducciones o transcripciones: Cowley 1923: 129-131; Porten – Yardeni 1989: 114-115; Porten 1996: 264-265.

Resumen: Escrito de reconocimiento de deuda tras divorcio. Menahem reconoce que debe a Shalluah una parte de la plata y los bienes que constaban en su documento de matrimonio⁵⁰. Se compromete a pagar en una fecha determinada y a abonar intereses si se atrasa. Además, Shalluah tiene derecho a tomar en garantía cualquier objeto o esclavo de la casa de Menahem hasta que le sea reintegrado lo que se le debe. Finalmente, Menahem renuncia a pleitear contra Shalluah.

Texto (referencias): Cowley 14 = TAD B2.8 = EPE B30

Procedencia / fecha: Elefantina (Egipto), 441 a. C.

Traducciones o transcripciones: Cowley 1923: 41-43; Porten – Yardeni 1989: 38-39

Resumen: Escrito de reparto de bienes tras divorcio⁵¹. Pi' requiere a su exesposa Mibṭahiah, de quien se acaba de divorciar, la división de las propiedades del matrimonio. Mibṭahiah debe realizar un juramento cuyo sentido no está claro, pero que tiene que ver con los bienes. Finalmente, Pi' se declara satisfecho con la declaración de Mibṭahiah. Pi' renuncia a cualquier futura reclamación suya o de sus herederos, y el reparto de bienes queda completado.

Texto (referencias): P. Mur. 19

Procedencia / fecha: Masada (Israel), 72 o 111 d. C.⁵²

⁵⁰ El matrimonio debió de concluir por divorcio, pero el esposo no pudo devolver lo registrado en el documento matrimonial como dote. Porten (1996: 264) apunta la posibilidad de que se trate del pago en diferido de una parte del *mohar*. Habría sido inusual, pues se pagaba al padre en el momento del compromiso (Neufeld 1944: 94 y ss.). Aquí se habla de lo que figura en “tu documento matrimonial” (*ספר אנותך*), en referencia a la esposa. Además, la referencia a una deuda en dinero y bienes, al pago en su caso a los hijos, los intereses por impago del cincuenta por ciento (Grabbe 2004: 182) y la posibilidad de la esposa de tomar en prenda bienes y/o esclavos de la casa de Menahem como garantía del pago de la deuda, parecen batallar contra la idea de que se trate de un pago en diferido del *mohar*, entendido como “precio de la novia”.

⁵¹ Porten considera que el divorcio formal pudo efectuarse mediante un anuncio realizado ante una asamblea de testigos; Porten 1968: 247.

⁵² Cotton y Yardeni opinan que la ref. al “año 6 en Masada” se refiere al año provincial de Arabia y se corresponde, probablemente, con el 111 d. C.; Cotton – Yardeni 1997: 148.

Traducciones o transcripciones: Benoit – Milik – Vaux 1961: 104-109; Archer 1990: 297-299. Yadin 1994: 75-101. Ilan 1996: 195-202

Resumen: Get de Masada. Yosef anuncia a Mariam que se divorcia de ella y le hace entrega del escrito correspondiente, por lo que ella es libre para casarse con cualquier otro hombre judío. Declara que le devuelve la dote y le compensa por los bienes consumidos o destruidos de esta. Además, se compromete a reponer el documento siempre que se le solicite.

Texto (referencias): P. Sel. 13

Procedencia / fecha: Nahal Se'elim (Israel), 135 d. C.

Traducciones o transcripciones: Benoit – Milik – Vaux 1961: 108. Porten 1968: 261-262; Ilan 1996: 195-202; Cotton – Yardeni 1997: 65-70; Schremer 1998a: 377-390; 1998b: 193-202; Instone-Brewer 1999: 349-357; Fitzmyer 1999: 16-22.

Resumen: Recibo de divorcio por la devolución de la dote o documento de divorcio entregado por una mujer a un hombre. En el primer caso, Shemlazion reconoce mediante la firma del documento que su antiguo marido, Eleazar, no le debe ya nada. En el segundo caso, Shelamzion estaría entregando a Eleazar un escrito de divorcio.

Bibliografía

- Abrahami, P. – Lion, B., 2012, “L’archive de Tulpun-naya”, *SCCNH* 19, pp. 3-86.
- Al-Rawi, F., 1977, *Studies in the Commercial Life of an Administrative Area of Eastern Assyria in the Fifteenth Century B.C., Based on Published and Unpublished Cuneiform Texts*, tesis doctoral inédita, University of Wales.
- Archer, L. J., 1990, *Her Price is Beyond Rubies. The Jewish Woman in Graeco-Roman Palestine*, Sheffield.
- Balkan, K., 1957, *Letter of King Anum-Hirbi of Mama to King Warshama of Kanish*, Ankara.
- Bellotto, N., 2004, “L’adozione con matrimonio a Nuzi e a Emar”, *Kaskal* 1, pp. 129-137.
- Benoit, P. – Milik, J. T. – De Vaux, R., 1961, *Discoveries in the Judaean Desert II. Les Grottes de Murabba’at. Texte*, Oxford.
- Breneman, J. M., 1971, *Nuzi Marriage Tablets*, tesis doctoral inédita, Brandeis University.
- Burkhalter, F., 2004, “Les hiérohyttes alexandrins: une magistrature grecque dans la capitale lagide”, en W. V. Harris – G. Ruffini (eds.), *Ancient Alexandria between Egypt and Greece*, Leiden – Boston, pp. 99-114.
- Charpin, D., 2010, “Les formulaires des contrats de Mari à l’époque amorrite: entre tradition babylonienne et innovation”, en S. Démare-Lafont – A. Lemaire (eds.), *Trois millénaires de formulaires juridiques*, Genève, pp. 13-42.
- Collins, J. J., 1997, “Marriage, Divorce, and Family in Second Temple Judaism”, en L. G. Perdue et al. (eds.), *Families in Ancient Israel*, Louisville, pp. 104-162.
- Cotton, H. M. – Yardeni, A., 1997, *Discoveries in the Judaean Desert XXVII. Aramaic, Hebrew and Greek Documentary Texts from Nahal Hever and other Sites*, Oxford.
- Cowley, A., 1923, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford.
- Démare-Lafont, S. – Lemaire, A. (eds.), 2010, *Trois millénaires de formulaires juridiques*, Genève.
- Démare-Lafont, S., 2003, “Middle Assyrian Period”, en R. Westbrook (ed.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, Leiden – Boston, pp. 521-563.

- Démare-Lafont, S., 2010, “Éléments pour une diplomatique juridique des textes d’Émar”, en S. Démare-Lafont – A. Lemaire (eds.), *Trois millénaires de formulaires juridiques*, Genève, pp. 43-84.
- Dercksen, J. G., 2004, “Some Elements of Old Anatolian Society in Kaniš”, en J. G. Dercksen (ed.), *Assyria and Beyond. Studies Presented to Mogens Trolle Larsen*, Leiden, pp. 137-178.
- Donbaz, V., 1989, “Some Remarkable Contracts of Ib Period Kültepe-Tablets”, en K. Emre – B. Hroudá – M. J. Mellink – T. Özgürç (eds.), *Anatolia and the Ancient Near East: Studies in Honour of Tahsin Özgürç*, Ankara, pp. 75-98.
- Driver, G. R. – Miles, J. C., 1935, *The Assyrian Laws*, Oxford.
- Driver, G. R. – Miles, J. C., 1952-1955, *The Babylonian Laws*, Oxford.
- Eisser, G. – Lewy, J., 1930, *Die altassyrischen Rechtsurkunden vom Kültepe. 1. und 2. Teil*, Leipzig.
- Fales, F. M., 1976, “La struttura sociale”, en S. Moscati (ed.), *L’alba della civiltà. Società, economia e pensiero nel Vicino Oriente antico. I. La società*, Torino, pp. 149-273.
- Falkenstein, A., 1956, *Die neusumerischen Gerichtsurkunden*, München.
- Finkelstein, J. J., 1976, “Cutting the *sissiku* in Divorce Proceedings”, *WO* 8, pp. 236-240.
- Fitzmyer, J. A., 1978, “Divorce Among First-Century Palestinian Jews”, *Eretz-Israel: Archeological, Historical and Geographical Studies* 14, pp. 103-110.
- Fitzmyer, J. A., 1999, “The so-called Aramaic Divorce Text from Wadi Seiyal”, *Eretz-Israel: Archaeological, Historical and Geographical Studies* 26, pp. 16-22.
- Frayne, D. R., 1998, *Presargonic Period (2700-2350 BC)*, Toronto – Buffalo – London.
- Freydank, H., 2001, *Mittelassyrische Rechtsurkunden und Verwaltungstexte IV. Tafeln aus Kār-Tukultī-Ninurta*, Saarbrücken.
- Gadd, C. J., 1926, “Tablets from Kirkuk”, *RA* 23, pp. 49-161.
- Grabbe, L. L., 2004, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period, Vol. 1*, London.
- Greengus, S., 1975, “Sisterhood Adoption at Nuzi and the ‘Wife-Sister’ in Genesis”, *HUCA* 46, pp. 5-31.
- Grosz, K., 1988, *The Archive of the Wullu Family*, København.
- Grubbs, J. E., 2002, *Women and the Law in the Roman Empire*, London.
- Haase, R., 1965, *Einführung in das Studium keilschriftlichen Rechtsquellen*, Wiesbaden.
- Haase, R., 1995, “Zur Stellung der Frau im Spiegel der hethitischen Rechtssammlung”, *AoF* 22, pp. 277-281.
- Haase, R., 2003, “The Hittite Kingdom”, en R. Westbrook (ed.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, Leiden – Boston, pp. 619-656.
- Hacham, N. – Ilan, T. – Fikhman, I. (eds.), 2020, *Corpus Papyrorum Judaicarum Vol. IV*, Berlin.
- Hecker, K. – Kryszat, G. – Matouš, L., 1998, *Kappadokische Keilschrifttafeln aus den Sammlungen der Karlsuniversität Prag*, Praha.
- Hengstl, J., 1992, “‘Soll und Haben’ in einer altassyrischen familienrechtslichen Urkunde”, *ZA* 82, pp. 212-220.
- Hugenberger, G. P., 1994, *Marriage as a Covenant*, Grand Rapids.

- Ilan, T., 1996, “On a Newly Published Divorce Bill from the Judaean Desert”, *HThR* 89, pp. 195-202.
- Instone-Brewer, D., 1998, “Nomological Exegesis in Qumran Divorce Texts”, *Revue de Qumrân* 18.4, pp. 561-579.
- Instone-Brewer, D., 1999, “Jewish Women Divorcing Their Husbands in Early Judaism: The Background to Papyrus Şe'elim 13”, *HThR* 92, pp. 349-357.
- Justel, J. J., 2008, *La posición jurídica de la mujer en Siria durante el Bronce Final. Estudio de las estrategias familiares y de la mujer como sujeto y objeto de derecho*, Zaragoza.
- Justel, J. J., 2012, “Le droit matrimonial de Nuzi dans le contexte juridique du Nord de la Mésopotamie et de la Syrie à l’âge du Bronze Récent”, *SCCNH* 19, pp. 159-186.
- Justel, J. J., 2014, *Mujeres y derecho en el Próximo Oriente Antiguo. La presencia de mujeres en los textos jurídicos cuneiformes del segundo y primer milenios a. C.*, Zaragoza.
- Justel, J. J., 2016, “Women, Gender and Law at the Dawn of History: the Evidence of the Cuneiform Sources”, en S. L. Budin – J. M. Turfa (eds.), *Women in Antiquity. Real Women across the Ancient World*, Oxford – New York, pp. 77-100.
- Kienast, B., 2008, “Altassyrisch *amtum* = ‘Zweitfrau’”, *AoF* 35, pp. 35-52.
- Kienast, B., 2015, *Das altassyrische Eherecht. Eine Urkundenlehre*, Wiesbaden.
- Kohler, J. – Ungnad, A., 1909, *Hammurabis Gesetz III*, Leipzig.
- Koschaker, P., 1928, *Neue keilschriftliche Rechtsurkunden aus der el-Amarna-Zeit*, Leipzig.
- Lacheman, E. R., 1935, *Selected Cuneiform Texts from Nuzi in the Harvard Semitic Museum*, tesis doctoral inédita, Harvard University.
- Lafont, B. – Westbrook, R., 2003, “Neo-Sumerian Period (Ur III)”, en R. Westbrook (ed.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, Leiden – Boston, pp. 183-226.
- Lafont, B., 2000, “Les textes judiciaires sumériens”, en F. Joannès (ed.), *Rendre la justice en Mésopotamie. Archives judiciaires du Proche-Orient ancien (IIIe-Ier millénaires avant J.-C.)*, Saint-Denis, pp. 33-68.
- Lewy, J., 1938, “Old Assyrian Documents from Asia Minor II”, *AHDO* 2, pp. 113-142.
- Lewy, J., 1956, “On Some Institutions of the Old Assyrian Empire”, *HUCA* 27, pp. 1-79.
- Lion, B., 2015, “Mariages paléo-babylonien typiques et atypiques”, *Anabases* 22, pp. 11-26.
- Lion, B. – Stein, D. L., 2016, *The Tablets from the Temple Precinct at Nuzi*, Bethesda.
- Malul, M., 1988, *Studies on Mesopotamian Legal Symbolism*, Neukirchen-Vluyn.
- Matouš, L. – Matoušová-Rajmová, M., 1984, *Kappadokische Keilschriftablets mit Siegeln aus den Sammlungen der Karlsuniversität in Prag*, Praha.
- Matouš, L., 1973, “Beiträge zum Eherecht der anatolischen Bevölkerung im 2. Jhts. v. u. Z.”, *ArOr*. 41, pp. 309-318.
- Mayer, W., 2001, *Tall Munbāqa-Ekalte – Die Texte*, Saarbrücken.
- Meissner, B., 1893, *Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht*, Leipzig.
- Michel, C., 2006, “Bigamie chez les assyriens du début du IIe millénaire avant J. C.”, *RHD* 84, pp. 155-176.
- Michel, C., 2008, “Les assyriens et leurs femmes anatoliennes”, en J. G. Dercksen (ed.), *Anatolia and the Jazira During the Old Assyrian Period*, Leiden, pp. 209-229.

- Michel, C., 2020, *Women from Aššur and Kanesh. Texts from the Archives of Assyrian Merchants*, Atlanta.
- Müller, G. G. W., 1995, “Zur Bedeutung von hurro-akkadisch *hašahušennu*”, *UF* 27, pp. 371-380.
- Neufeld, E., 1944, *Ancient Hebrew Marriage Laws*, London.
- Oelsner, J. – Wells, B. – Wunsch, C., 2003, “Neo-Babylonian Period”, en R. Westbrook (ed.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, Leiden – Boston, pp. 911-974.
- Peiser, F. E., 1896, *Texte juristischen und geschäftlichen Inhalts*, Berlin.
- Pfeifer, N., 2009, “Das Ehrerecht in Nuzi: Einflüsse aus altbabylonischer Zeit”, *SCCNH* 18, pp. 355-420.
- Pfeiffer, R. H. – Speiser, E. A., 1936, *One Hundred New Selected Nuzi Texts*, New Haven.
- Plummer, R., 1993, *Samaritan Marriage Contracts and Deeds of Divorce. Vol. 1*, Wiesbaden.
- Podany, A. H., 2010, “Preventing Rebellion Through the Creation of Symbolic Ties of Kinship in Syria and Mesopotamia During the Second Millennium B.C.”, en S. Richardson (ed.), *Rebellions and Peripheries in the Cuneiform World*, New Haven, pp. 47-74.
- Porten, B., 1968, *Archives from Elephantine*, Berkeley – Los Angeles.
- Porten, B. et al., 1996, *The Elephantine Papyri in English*, Leiden – New York – Köln.
- Porten, B. – Yardeni, A., 1989, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt 2 Contracts*, Winona Lake.
- Radner, K., 1997, *Die neuassyrischen Privatrechtsurkunden als Quelle für Mensch und Umwelt*, Helsinki.
- Radner, K., 2003, “Neo-Assyrian Period”, en R. Westbrook (ed.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, Leiden – Boston, pp. 883-910.
- Roth, M. T., 1989-1990, “The Material Composition of the Neo-Babylonian Dowry”, *AfO* 36-37, pp. 1-55.
- Roth, M. T., 1989a, *Babylonian Marriage Agreements: 7th – 3rd Centuries B.C.*, Neukirchen-Vluyn.
- Roth, M. T., 1989b, “Marriage and Matrimonial Prestations in First Millennium B.C. Babylonia”, en B. S. Lesko (ed.), *Women’s Earliest Records from Ancient Egypt and Western Asia. Proceedings of the Conference on Women in the Ancient Near East. Brown University, Providence. Rhode Island November 5-7, 1987*, Atlanta, pp. 245-255.
- Roth, M. T., 1991, “The Dowries of the Women of the Itti-Marduk-balāṭu Family”, *JAOS* 111, pp. 19-37.
- Roth, M. T., 2006, “Marriage, Divorce, and the Prostitute in Ancient Mesopotamia”, en C. A. Faraone – L. K. McClure (eds.), *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*, Madison, 21-39.
- Schorr, M., 1913, *Urkunden des altbabylonischen Zivil- und Prozessrechts*, Leipzig.
- Schremer, A., 1998a, פפירום צאלים 13 ושאלות יכולון של נשים לגרש את בעליך בהלכה היהודית הקדומה, *Zion* 63, pp. 377-390.
- Schremer, A., 1998b, “Divorce in Papyrus Şe’elim 13 Once Again: A Reply to Tal Ilan”, *HThR* 91, pp. 193-202.
- Sigrist, M., 1995, “Some di-til-la Tablets in the British Museum”, en Z. Zevit – S. Gitin – M. Sokoloff (eds.), *Solving riddles and untying knots: biblical, epigraphic, and Semitic studies in honor of Jonas C. Greenfield*, Winona Lake, pp. 609-618.

- Skaist, A., 1963, *Studies in Ancient Mesopotamian Family Law Pertaining to Marriage and Divorce*, tesis doctoral inédita, University of Pennsylvania.
- Slanski, K., 2003, “Middle Babylonian Period”, en R. Westbrook (ed.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, Leiden – Boston, pp. 485-520.
- Steible, H., 1982, *Die altsumerischen Bau- und Weihinschriften. Teil 1. Inschriften aus Lagaš'*, Wiesbaden.
- Stol, M., 2016, *Women in the Ancient Near East*, Boston – Berlin.
- Streck, M. P., 2010, “Großes Fach Altorientalistik: der Umfang des keilschriftlichen Textkorpus”, *MDOG* 142, pp. 35-58.
- Tcherikover, V. A. – Fuks, A. (eds.), 1957, *Corpus Papyrorum Judaicarum Vol. I*, Cambridge.
- Tcherikover, V. A. – Fuks, A. (eds.), 1960, *Corpus Papyrorum Judaicarum Vol. II*, Cambridge.
- Tcherikover, V. A. – Fuks, A. – Stern, M. (eds.), 1964, *Corpus Papyrorum Judaicarum Vol. III*, Cambridge.
- Van Praag, A., 1945, *Droit matrimonial assyro-babylonien*, Amsterdam.
- Veenhof, K. R., 1976, “The Dissolution of an Old Babylonia Marriage According to CT 45, 86”, *ZA* 70, pp. 153-164.
- Veenhof, K. R., 2003, “Old Assyrian Period”, en R. Westbrook (ed.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, Leiden – Boston, pp. 431-483.
- Veenhof, K. R., 2018, “On Old Assyrian Marriage and Marriage Law”, *ZABR* 24, pp. 7-56.
- Wassen, C., 2005, *Women in the Damascus Document*, Atlanta.
- Westbrook, R., 1984, “The Enforcement of Morals in Mesopotamian Law”, *JAOS* 104, pp. 753-756.
- Westbrook, R., 1988, *Old Babylonian Marriage Law*, Horn.
- Westbrook, R., 2003a, “The Character of Ancient Near Eastern Law”, en R. Westbrook (ed.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, Leiden – Boston, pp. 1-90.
- Westbrook, R., 2003b, “Emar and Vicinity”, en R. Westbrook (ed.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, Leiden – Boston, pp. 657-691.
- Westbrook, R., 2003c, “Old Babylonian Period”, en R. Westbrook (ed.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, Leiden – Boston, pp. 361-430.
- Wilcke, C., 1985, “Familiengründung im alten Babylonien”, en E. W. Müller (ed.), *Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung*, München, pp. 213-317.
- Wilcke, C., 2003, “Early Dynastic and Sargonic Periods”, en R. Westbrook (ed.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, Leiden – Boston, pp. 141-181.
- Wilcke, C., 2007, *Early Ancient Near Eastern Law. A History of its Beginnings. The Early Dynastic and Sargonic Periods (Revised Edition)*, Winona Lake.
- Wunsch, C., 1995-1996, “Die Frauen der Familie Egibi”, *AfO* 42-43, pp. 33-63.
- Wunsch, C., 2003-2004, “Findelkinder und Adoption nach neubabylonischen Quellen”, *AfO* 50, pp. 174-244.
- Wunsch, C., 2003, *Urkunden zum Ehe-, Vermögens- und Erbrecht aus verschiedenen neubabylonischen Archiven*, Dresden.
- Yadin, Y. – Greenfield, J. C. – Yardeni, A., 1994, “Babatha’s ‘Ketubba’”, *IEJ* 44, pp. 75-101.
- Yaron, R., 1992, “Zu babylonischen Ehrechten”, *ZSS* 109, pp. 51-99.

Yiftach-Firanko, U., 2003, *Marriage and Marital Arrangements. A History of the Greek Marriage Document in Egypt, 4th Century BCE-4th Century CE*, München.

Zaccagnini, C., 2003, “Nuzi”, en R. Westbrook (ed.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, Leiden – Boston, pp. 565-617.

DE POSIBLES ESPACIOS RELIGIOSOS EN IZAT KULI (DAHISTÁN). HIPÓTESIS SOBRE UN ASPECTO DE LA CULTURA DE LA EDAD DEL HIERRO (1200-400 A. C.) EN LA LLANURA DE MISRIÁN (TURKMENISTÁN)

Joaquín María Córdoba Zoilo*
(Universidad Autónoma de Madrid)

RESUMEN

La historia y cultura de los pueblos de Asia Central se ha convertido en uno de los polos más dinámicos de la investigación en Oriente Próximo y Medio. Excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en Izat Kuli y Geoktchik Depe (Turkmenistán) han proporcionado una información inesperada sobre la cultura propia de uno de los estados preaqueéménidas más cercano a Irán. En el yacimiento de Izat Kuli está apareciendo una estructura que probablemente haya sido un espacio religioso, santuario o templo enclavado en la plataforma central, donde se alzaban los edificios públicos.

ABSTRACT

The history and culture of the peoples of Central Asia has become one of the most dynamic poles of research in the Near and Middle East. Archaeological excavations carried out in Izat Kuli and Geoktchik Depe (Turkmenistan) have provided unexpected information about the culture of one of the pre-Achaemenid states, neighboring Iran. At the Izat Kuli site, a structure is appearing, probably a religious space, sanctuary or temple built in the central platform, where public buildings were erected during the Iron Age.

PALABRAS CLAVE

Asia central, Edad del Hierro, edificios religiosos

KEYWORDS

Central Asia, Iron Age, religious buildings

Una de las cuestiones más debatidas en la investigación de las sociedades antiguas es la de sus creencias religiosas. El complejo formado por los espacios sagrados, los objetos de culto y las prácticas rituales, las personas integradas en unos y otros, la cultura funeraria, los mitos, el panteón y la documentación escrita asociada a todo ello siempre han llamado la atención de los historiadores de la Antigüedad oriental, que se adentran en ellas tanto por la vía filológica como por la arqueológica. Ambos tipos de fuentes se apoyan mutuamente, y así, un concepto como *bīt ilim* encuentra fácil correspondencia con estructuras bien definidas en los territorios de Mesopotamia, al Yazira, Siria y ámbitos próximos o relacionados. Allí, la interpretación y la lectura de los datos suele ser razonablemente clara. Pero donde faltan las fuentes escritas, donde no existen documentos ni tradiciones que puedan rastrearse a través de éstos, la llave de interpretación sólo puede ser el análisis arqueológico. Ello sucede en regiones plenamente históricas, cuando se toman en consideración períodos muy anteriores¹. Pero con mayor frecuencia ocurre en áreas del horizonte lejano de los pueblos siro-mesopotámicos de Oriente

* Catedrático de Historia Antigua, jubilado.

¹ Es bien conocido el caso de los santuarios o capillas primitivas de Eridu, cuya forma y emplazamiento vendría siendo repetida en el tiempo, pero evolucionada a lo largo de los siglos hasta desembocar en los grandes templos sumerios del III milenio. Lo que sugiere que la tradicional santificación de los lugares de culto y la estabilidad sobre la disposición interna del espacio religioso parecen haberse enunciado ya en fechas muy tempranas.

Próximo, citadas en sus textos, pero imprecisas en su situación geográfica: Dilmun, Šimaški, Magán, Arata, Meluhha, Marhaši, Tukriš y tantos otros son un simple ejemplo. Algunos de estos mundos, reinos o estados, localizados hoy sin reservas, empiezan a ser definidos con cierta precisión, incluso si sólo se cuenta con las dichas fuentes arqueológicas. Pero otros, aunque todavía debatidos –como sucede con el país de Marhaši² y las áreas supuestamente cercanas–, proporcionan tal cúmulo de datos que forzosamente obligan a la interpretación hipotética de los mismos. Es lo que sucede con el país de los *daha*, el Dahistán, identificado plenamente con parte de la provincia de Balkán, en especial, la llanura de Misrián, al suroeste de la República de Turkmenistán, hoy abundante en datos arqueológicos pero falto de fuentes escritas propias.

1. Dahistán-Dehistán en la Edad del Hierro. Hallazgos y cuestiones³

En toda Asia Central, la Edad del Hierro fue época de cambios notables, aunque la relación con el anterior periodo, cada vez más evidente, sea algo de aún compleja exposición. Los primeros hallazgos y las más tempranas referencias cronológicas y estratigráficas se remontan a la época soviética, cuando en los años treinta –con un forzoso intermedio en la II Guerra Mundial–, y cincuenta del pasado siglo comenzaron las excavaciones y los grandes estudios regionales. La organización de distintas misiones se vio fortalecida con la creación de dos grandes grupos multidisciplinares de investigación: la HAETE (S. P. Tolstov), orientada al Gran Khorezm y la YUTAKE (M. E. Masson y V. M. Masson, después)⁴, centrada en Turkmenistán. En esta república, una de las épocas descubiertas y definidas con mayor precisión fue la Edad del Hierro (1500-500 a. C.), referida a dos regiones con características propias y comunes: la Cultura del Dahistán Arcaico, que se extendía por la llanura de Misrián -entre la costa del Mar Caspio al oeste, el valle del río Atrek, al sur, las montañas del Koppet Dagh al este o las estribaciones del Kara-Kum y las alturas del Gran Balkán por el norte-, y la Cultura de Yaz, que ocupó el piedemonte septentrional del Koppet Dagh, la llanura próxima y el delta del río Murgab⁵. Ambas regiones culturales mostraban en principio, notorias similitudes que las aproximaban –ciudadelas fortificadas, grandes plataformas de adobe, agricultura organizada por sendas redes de canales–, mientras que otros elementos parecían separarlas, como la cerámica: la pintada Yaz 1, en el piedemonte, y otra sin pintar, con engobe rojo, gris o negro, muy bien pulimentada, y el famoso trípode como forma fósil, en el Dahistán Arcaico. No obstante, en su conjunto, la sensación de cercanía entre sí e incluso de parentesco resulta dominante. Se pensaba también antes que entre la Edad del Bronce y la del Hierro se había operado un corte radical. Hoy, un mejor y más amplio conocimiento del material y muchas más excavaciones lo descartan⁶. Por ejemplo y refiriéndonos al Dahistán Arcaico, cuanto más consideramos la geografía, el material disponible y el siempre creciente catálogo de asentamientos excavados, resulta manifiesto que la cultura y la cerámica de las gentes que a fines de la Edad del Bronce habitaban del valle del río Sumbar, en el corazón del Koppet Dagh, fueron los antepasados directos de quienes, a comienzos de la Edad del Hierro, comenzaron a colonizar la región de Dahistán abriendo una red de canales. Siguiendo el eje principal y sus ramificaciones se dispersaron los asentamientos, se establecieron los cultivos y se mantuvo un tono común y la originalidad de esta comunidad de la llanura, con unos rasgos tan marcados y peculiares: la Cultura del Dahistán Arcaico.

² Francfort y Tremblay 2010: 51-224. Guichard 2020: 74.

³ Aunque entre los especialistas resulta evidente, no está de más reiterar que se habla de Dehistán, cuando nos referimos a la región que aquí se trata durante la época medieval o en la actualidad (aunque también se hable de la región de Misrián). Pero es preferible usar Dahistán cuando hablamos de la Antigüedad, por referencia a la tierra de los *daha-dahi*, pastores y campesinos instalados en la Llanura septentrional de Vehrkānā-Hircania, durante el periodo aqueménida y los inicios de la época parta. Así, Mamedov 2014: 38-40 y 199.

⁴ Atagarryev y Berdyev 1970: 285-306.

⁵ Masson y Sarianidi 1972: 155-166. Maccoh/Masson, 1959.

⁶ Lhuillier 2013.

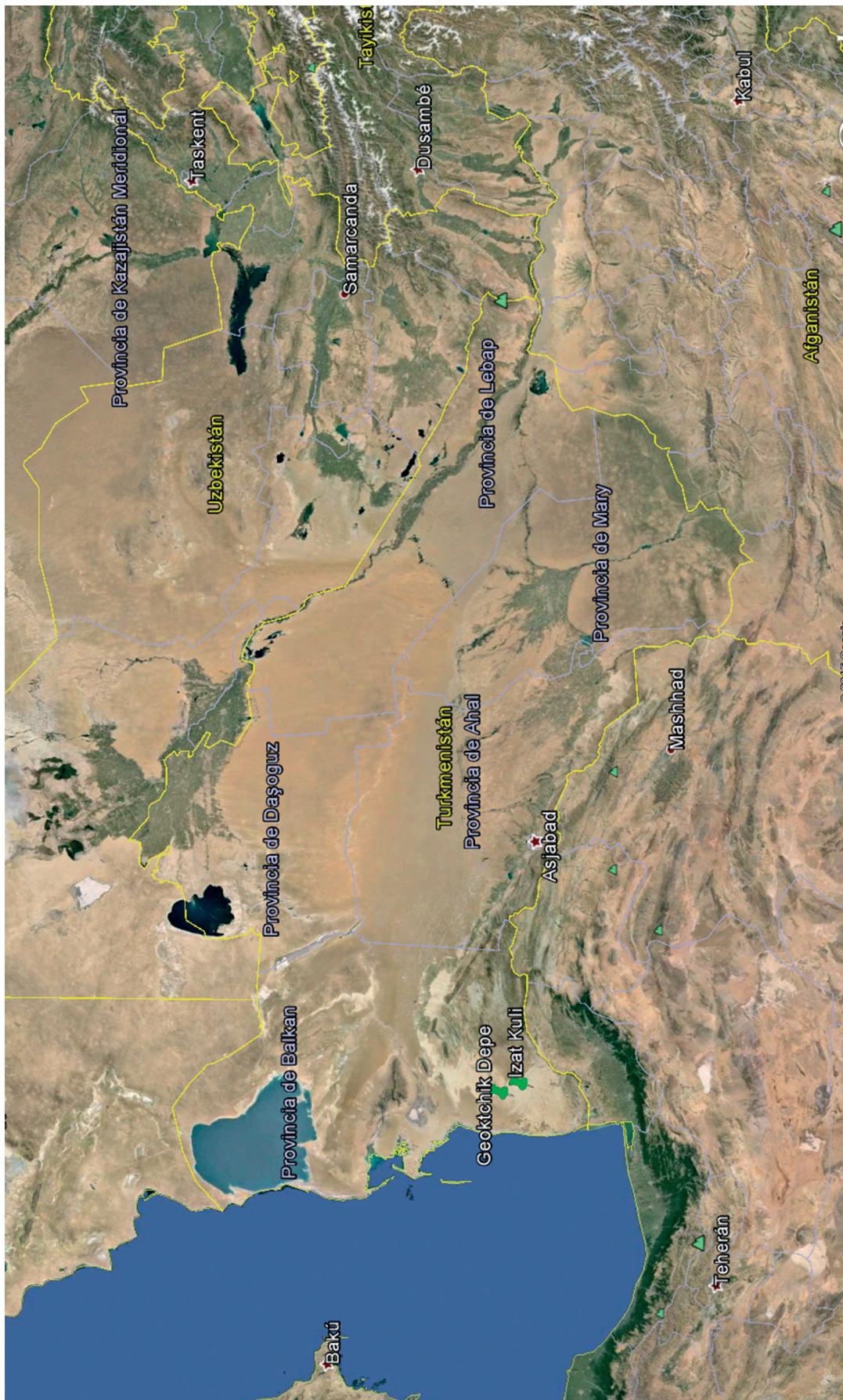


Fig. 1. Mapa de Turkmenistán. Al suroeste, junto al Mar Caspio, al norte inmediato de la frontera de Irán, la región de Misrián, parte del antiguo Dahistán. Aparecen indicados los yacimientos de Geokchik e Izat Kuli (Mapa: Clara Martínez de Ibarreta).

El descubrimiento, la definición cultural y la cronología de este periodo se debe a V. M. Masson y la YUTAKE, que en los años cincuenta y sesenta llevaron a cabo distintas excavaciones, amplias prospecciones y estudios del territorio de diversa naturaleza. Especialmente relevantes fueron las excavaciones arqueológicas en una docena de yacimientos, sobre todo las llevadas a cabo en Madau-Depe e Izat-Kuli⁷. Más adelante, otros equipos se encargaron de documentar la red de canales⁸ y relacionarla con los yacimientos que, desde la edad del Hierro y hasta el Periodo del Sultanato de Khorezm, se habían servido de ella para mantener una agricultura estable y productiva, a pesar de la dureza del clima que sufre esta región. Pero la época básica parece haber sido la Edad del Hierro. En este periodo –luego ajustado en lo cronológico por C14⁹, entre el 1250 y el 590 a. C.- se abrió la red principal de canales y se colonizó armónicamente la llanura, en el horizonte que ha dado en llamarse Dahistán Arcaico, caracterizado por una amplia agricultura de regadío, la densa red de canales citada y decenas de asentamientos pequeños y medianos, más algunos mayores e incluso muy grandes, de los que más llega a superar las 100 Ha.

A finales del siglo XX, el interés sobre la naturaleza de los yacimientos de la Edad del Hierro y su historia, que probablemente debería ocultar la de uno de los estados preaqueménidas –cuyo interés fuera puesto de relieve ya por M. A. Dandamayev¹⁰-, reanimó la apertura de distintos proyectos, pese a la dureza del clima y la naturaleza de la región. De modo que en el curso de los años ochenta, una misión turkmena bajo la dirección de E. A. Tcharieva (E. A. Murádova) excavó un conjunto de hornos de cerámica en Izat Kuli y, poco después, superficies relevantes en Benguvan y de nuevo en Izat Kuli. Allí estableció una secuencia estratigráfica y una periodización de la cerámica¹¹. Finalmente, los estudios más recientes comenzaron en los años noventa y continuaron en nuestro siglo. Entre 1994 y 1997, una misión conjunta del CNRS francés y la Academia de Ciencias de Turkmenistán, bajo la dirección de O. Lecomte y E. Atagarriev, trabajó en Geokchik depe y las ruinas de Misrian¹². Detenido el proyecto por causas distintas, en el año 2009, una misión conjunta hispano-turkmena reanudó los trabajos emprendidos por O. Lecomte, habiéndose mantenido este proyecto hasta el año 2016, con dificultades de distinto signo debidas a causas ajenas a la investigación misma. Sus resultados han sido dados a conocer y lo seguirán siendo en el futuro¹³.

A la cuestión de qué imagen tenemos hoy de la cultura del Dahistán Arcaico, resulta que si hacemos balance de las etapas anteriores, vemos que los trabajos soviéticos pusieron de relieve la existencia de una cultura original en esta parte de Asia Central, aún con ciertas conexiones con Irán. Masson la bautizó con el nombre con el que es conocida. Él fijó también un marco cronológico (1500/1300-500 a. C.). Además, los soviéticos redescubrieron también el enorme complejo de canales de regadío que, durante miles de años, desde la Edad del Hierro y hasta el Medievo permitió la vida en la región. Y más aún, en la última década del siglo XX, O. Leconte y la misión del CNRS recuperó en el debate científico la importancia de la Edad del Hierro, llamando la atención sobre la relevancia cultural de Geoktchik Depe, y haciendo además las primeras observaciones sobre la presumible estructura social y la religión propias del Dahistán Arcaico. Por ejemplo, él notó la proximidad entre sí de los tres yacimientos mayores: Madau Depe, Tangsykyl'dja e Izat Kuli, lo que supondría que

⁷ Массон / Masson 1956.

⁸ Атагаррыев и Лисицына / Atagarryev y Lisítssyna 1970.

⁹ Kohl 1984: 226.

¹⁰ Dandamayev 1994: 40-43.

¹¹ Мурадова / Murádova 1991.

¹² Lecomte 1999: 135-170. 2005: 461-478. 2007: 295-312.

¹³ Córdoba 2015-2016: 391-406. 2016: 188-207. Córdoba y Mamedov 2016: 601-614.

ninguno de los tres debería haber sido centro político único de la cultura, sino más bien indicaría la coexistencia y cooperación entre sí de varios grupos principales –en principio, quizás, entre los dos primeros citados: luego, entre éstos y el tercero-, que se coordinaban en la defensa general de la llanura, en su explotación y en el dominio, además de mantener entre todos la densa red de canales¹⁴. Élites al fin, que ejercían el poder desde sus residencias enclavadas sobre las grandes plataformas de adobe que marcan topográficamente los centros más relevantes. También O. Lecomte actualizó la reflexión sobre el asunto de las creencias religiosas, necesariamente relacionado con el intrincado problema del zoroastrismo en Asia Central. Y ello porque la excavación de Geoktchik Depe reveló la inesperada existencia de un enorme complejo, constituido por dos gigantescas plataformas de adobe, cuyo centro era una enorme estancia de 16,60 x 15,20 m. de lado por unos 13,40 m de profundidad¹⁵, estancia enorme y sin paralelo hasta hoy, que en determinado momento, ya en una fase avanzada del Periodo Aqueménida, había sido clausurada rellenándola con limpia arena. Todo esto parecía apuntar a un uso religioso de tan enorme estructura¹⁶. Verdad es que la naturaleza de ese uso religioso permanece sin aclaración todavía. Pero eso nos lleva a otros dos aspectos apuntados por las excavaciones anteriores: la inexistencia de tumbas en sentido estricto y la ausencia aparente de espacios religiosos.

Hasta el día de hoy no se han documentado necrópolis de ningún signo en el territorio del Dahistán Arcaico. Un cráneo descubierto por V. M. Masson en la estancia A de la ciudadela de Izat Kuli¹⁷, o los escasos restos humanos hallados en Geoktchik Depe¹⁸ parecen sustentar más bien una prueba en contrario: que no hay necrópolis porque la cultura funeraria era de un tipo distinto al de la inhumación. Y en cuanto a los espacios religiosos, no documentados todavía, hay un precedente apenas conocido, pero de auténtico valor, en mi opinión. Se trata del edificio D-104 de Benguvan, excavado por E. A. Muradova, un cuadrángulo de 21'5 x 21,5 m de lado y cuatro entradas en el centro de sus lados, levantado sobre una plataforma de adobe. Apenas conservado en sus muros perimetrales y con arena en su interior, podría haber sido un templo¹⁹ o un espacio de culto a cielo abierto. En síntesis, estos dos últimos asuntos –un edificio singular y posibles relaciones con las creencias zoroastrianas en Geoktchik, más otro edificio de probable uso religioso en Benguvan- motivan las reflexiones que siguen, gracias al descubrimiento de una singular estructura en el yacimiento de Izat Kuli.

2. Izat Kuli. Documentando una estructura especial

En la parte meridional de la llanura de Misrián, un verdadero *takyr* formado por los fondos emergidos del Mar Caspio, los depósitos aluviales del río Atrek y los aportados por éste y la red de canales más la erosión de las montañas del Kopet Dagh, a fines del II milenio y comienzos del I milenio a. C. se desarrolló la cultura del Dahistán Arcaico. El eje vertebrador de la misma era un gran canal –llamado Shadyz- que, partiendo del río Atrek llegó alcanzar los ciento treinta kilómetros de desarrollo, con unos ocho a diez de anchura y en torno a tres o cuatro metros de profundidad²⁰. Es evidente que la imagen mayor debería corresponder a la época islámica –que ocupaba el extremo septentrional de la llanura-, pero la enorme edificación de Geoktchik Depe, en el extremo norte y lejos de la concentración más marcada

¹⁴ Lecomte 2010: 76.

¹⁵ Lecomte 1999: 149-154.

¹⁶ Lecomte 1999: 159.

¹⁷ Macсон / Masson 1956: 392.

¹⁸ Lecomte 2005: 466.

¹⁹ Мурадова / Murádova 1991:49-51. En especial: 51.

²⁰ Lecomte 2010: 72.

de asentamientos de la Edad del Hierro –notoriamente reunidos en la porción meridional– tuvo que contar con canales cercanos suficientes como para abastecer las necesidades de preparación de materiales de construcción. A unos veinticinco kilómetros al sur de Geoktchik y a unos veintiuno al oeste de la moderna aldea de Madau, en el centro de la región de canales secundarios de la margen izquierda del principal se alza Izat Kuli. Si Geoktchik parece aislado en la actualidad –probablemente, más por una acumulación traumática de depósitos aluviales sobrevenida en plena Edad del Hierro–, es evidente que se alzó en lo más lejano de la región más habitada entonces, probablemente por tratarse de un lugar emblemático de la élite gobernante, mientras que Izat lo hizo al sur, lejos de allí, claramente rodeado por otros asentamientos grandes, medianos y pequeños. Porque según todos los indicios, durante una buena parte del Dahistán Arcaico –acaso la más tardía–, la élite de las élites podría haber ocupado justamente este yacimiento, al sur de Geoktchik.



Fig. 2. Fotografía de satélite en la vertical de Izat Kuli. Se distinguen con claridad ambos canales y la ciudadela central, con su plataforma (Gentileza de la Prof. Dra. T. Fernández Pareja).

Izat Kuli es el mayor de todos los asentamientos de la Edad del Hierro correspondientes a la cultura del Dahistán Arcaico, incluidos Madau Depe y Tagskyl'dja. La topografía del yacimiento y la prospección de superficie han indicado que su territorio arqueológico estaba delimitado por el curso de dos grandes canales, que encerraban una superficie de unas 150 Ha, de proyección sureste-noroeste, ocupada por parcelas de cultivo bien marcadas, acequias y canales menores, barrios o concentraciones de casas, talleres artesanales y granjas, sin que el conjunto formara una aglomeración cerrada, sino más bien una red de parcelas de cultivo de regadío interrumpidas, aquí allá, por esos núcleos de edificaciones que aparecían protegidos por una gran colina de unos 300 x 300 m, situada más o menos en el centro de todo el conglomerado. Dicha colina central fue, en realidad, una auténtica ciudadela fortificada, constituida en parte por una gran plataforma de adobe, según los primeros indicios obtenidos

en su superficie. En su conjunto, Izat Kuli resulta impresionante. Con razón V. M. Masson pensaba que debió ser el lugar más importante del periodo, con su gran “ciudad baja”, sus dos grandes canales y la gran plataforma coronada por edificios públicos²¹. Precisamente allí, en superficie, apareció en su época una pieza excepcional: una pequeña mesa de libaciones tallada en basalto, con un marcado pico vertedero, algo que sin duda apuntaba a la existencia de un santuario o templo²².



Fig. 3. Vista de la colina central de Izat Kuli, tomada desde el interior de la “ciudad baja” y en dirección noroeste (Foto: J. M^a Córdoba. Misión hispano-turkmena).

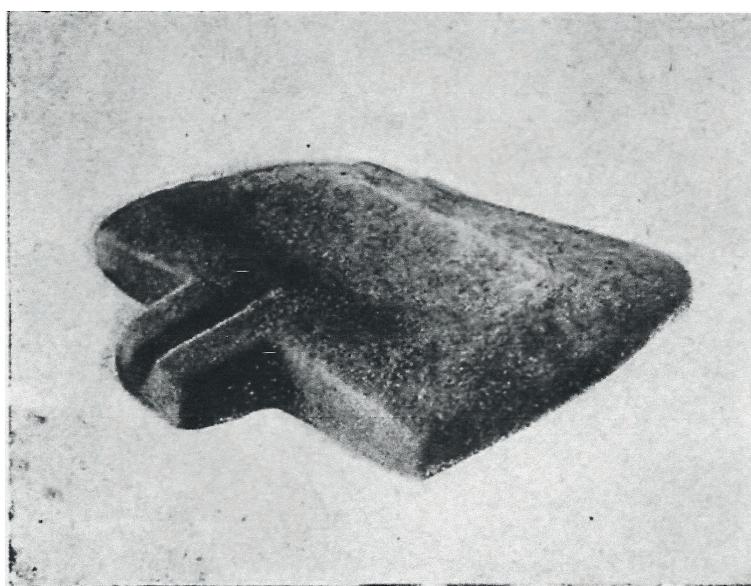


Fig. 4. Pequeño altar de libaciones hallado por la misión de la YUTAKE sobre la superficie de la colina central de Izat Kuli (según V. M. Masson, 1956: p. 399, fig. 13).

²¹ Maccoh / Masson 1956, 390-402.

²² Maccoh / Masson 1956: 398.399, Figs. 12 y 13.

Trabajamos en Izat Kuli en la inteligencia de abrir una estratigrafía de referencia para afinar la cronología y la cerámica de Geoktchik Depe. Pero también para comprender la naturaleza de un yacimiento principal, su estructura, su trazado urbano y rural, estudiar el entorno y los usos agrícolas, la composición y forma de las plataformas de la Edad del Hierro y la naturaleza de los edificios construidos encima, así como la disposición del recinto principal, sus entradas y la distribución precisa de su interior. Mientras se iba levantando la topografía —que por sí misma revela el trazado del recinto amurallado, aproximadamente circular, con unas probables torres, puntos reforzados y varias posibles entradas, con una especie de plataforma central, más o menos rectangular y unos 351 x 320 m en sus dimensiones mayores, una vez medida—, resolvimos abrir un sector de excavación en un punto elevado y relativamente central de ésta, señalando dos cortes principales: un sondeo estratigráfico profundo y otro más amplio e inmediato. Este segundo corte debía determinar la naturaleza del suelo de la supuesta plataforma, así como la forma y función de alguno de los edificios que parecían sugeridos por las acumulaciones de material descompuesto y derrumbes. En la primera campaña apareció parte del suelo superior de la plataforma de adobes, llegando a descubrirse una superficie de unos 350 m², pavimentada con los típicos adobes alargados de Dahistán Arcaico —de unos 0,70 / 0,80 x 0,50 x 0,8 / 0,10 cm—, semejantes en medidas, forma y manufactura a los adobes de la gran edificación de Geoktchik Depe, que le debió ser contemporánea. Abiertos en ese suelo, con orientación norte-sur, dos suertes de espacios alargados podrían haber servido para contener, arrojar o depositar algo. Pero los rellenos de material fruto de erosión y alguna cerámica no fueron indicativos de nada.

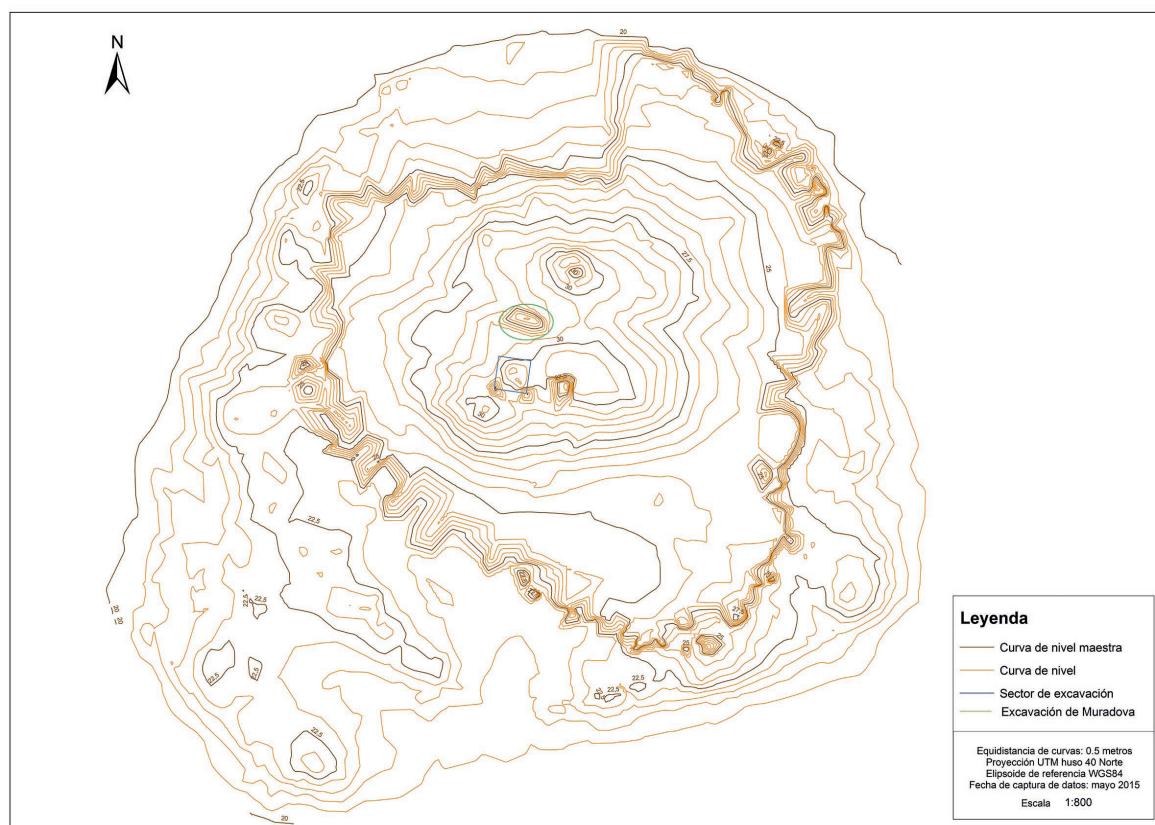


Fig. 5. Levantamiento topográfico de la colina central y la zona inmediata. Se distingue con claridad el recinto amurallado y la plataforma central. Un recuadro marca la zona donde se abrieron los sondeos comentados (Topografía: Prof. Dra. M^a T. Fernández Pareja).



Fig. 6. Vista hacia el sur de la superficie excavada de la plataforma de adobe de Izat Kuli. En el centro y alineados se distinguen los dos espacios rectangulares abiertos en el suelo de la misma. En las acumulaciones visibles al fondo se encontrarían los muros del edificio comentado (Foto: J. M^a Córdoba. Misión hispano-turkmena).

Creo que en esta plataforma, a pesar de la notable evidencia de la superficie liberada, mayor importancia ha revelado el corte estratigráfico, toda vez que si bien no ha sido aún acabado por la interrupción temporal del proyecto, el sondeo de 5 x 3 m y con sus 2,30 m de profundidad alcanzada ha revelado que, contra lo apuntado tradicionalmente, las plataformas –o esta plataforma- no eran construcciones macizas de adobes. En realidad, Izat Kuli indica una cierta simplicidad de construcción y economía de trabajo, ligada a un buen saber hacer, virtudes ambas bien manifiestas en Geoktchik. La plataforma se construyó mediante capas de *pakhsá*, bien prensadas, reforzadas a veces con líneas de adobes perpendiculares al límite exterior. En el sector excavado no se ha conservado este límite, probablemente perdido por la erosión. Pero tal muro de cierre debió existir²³. Nuestra plataforma sería así pareja a la que se ha documentado en la reanudación de las excavaciones en el yacimiento de Takhirbay²⁴.

La superficie descubierta de la plataforma fue ampliada hacia el sur con un nuevo sector de 13 x 13 m. Rotundas acumulaciones de material y rellenos parecían marcar la existencia de una edificación de probable relevancia. Y ciertamente, al finalizar la última campaña teníamos ante nosotros una pequeña parte del lado occidental de un edificio de gruesos muros, aparentemente construido siguiendo una orientación este-oeste. Diferentes detalles de construcción y algunos hallazgos nos han sugerido la interpretación que aquí propongo: una arquitectura de probable función religiosa. El edificio, fuertemente

²³ Córdoba 2020: 623-629.

²⁴ Cattani 1998: 98-100.

erosionado en sus vertientes meridional y occidental, parece haberse erigido sobre una pequeña plataforma o plinto, a su vez apoyado en la plataforma general de la ciudadela. De momento tenemos ante nosotros una pequeña plataforma, con un acceso en rampa, posiblemente producida por la erosión. Una entrada abierta presentaba dos habitaciones laterales: la del norte, bien conservada, y otra pareja al sur, perdida por completo pero presumible por indicios ciertos. De esta entrada se accedía a otras dos estancias en forma de “L”, que se adentran en la masa de un edificio cuyos gruesos muros sugieren una altura mayor de lo habitual, como si fuese una construcción torreada o de muy marcada altura. Llama especialmente la atención que la habitación meridional en forma de “L”, muy afectada por la erosión, hubiera sido rellenada con arena muy limpia. Se trataba de un relleno intencionado de arena, cuya naturaleza excluía el origen eólico. Además, los muros interiores de la habitación estaban revestidos con un fino revoco que tuvo que ser consolidado, a medida que avanzaba la excavación. En la parte septentrional del edificio, otra habitación pareja en forma de “L”, pero ligeramente distinta, parece haber tenido recovo en sus muros, aunque apenas queden restos del mismo.



Fig. 7. Perfil norte del sondeo estratigráfico abierto en la plataforma
(Foto: J. M^a Córdoba. Misión hispano-turkmena).



Fig. 8. Vista hacia el sur de parte del edificio supuestamente religioso. Las dos habitaciones en forma de “L” quedan bien marcadas por los trabajos de consolidación de los revocos. Nótese la buena fábrica y consistencia de los muros (Foto: J. M^a Córdoba. Misión hispano-turkmena).

Al terminar la campaña teníamos ante nosotros un sólido edificio al que se accedía por su fachada occidental: de la plataforma principal se subiría a la secundaria y de ésta a la estancia de una entrada abierta, tal vez cubierta, a cuyos lados había dos espacios opuestos. Frente a esta entrada principal, un muro macizo central determinaba otras dos entradas a las habitaciones en forma de “L”. La cerámica encontrada, muy dispersa y escasa, es propia del Dahistán Arcaico. No hay indicios de que esta construcción haya estado habitada, ni restos de hogares o fuegos, salvo un hoyo con cenizas y pequeños fragmentos, documentado en el centro de la entrada cubierta, que parece haber sido abierto cuando la edificación estaba en ruinas, por más que su aparente centralidad parezca lo contrario. Tampoco se han hallado recipientes especiales, tipo tinajas para agua, por ejemplo. Por tanto, no parece una vivienda, pero tampoco un palacio. Mas esta planta, aunque apenas esté apuntada, con la contundencia de sus muros y el relleno intencionado de arena en la estancia meridional, en forma de “L”, podría indicar una función precisa. De hecho, otro descubrimiento reforzaría la hipótesis. En la esquina sudeste de la parte descubierta y bajo el muro del edificio encontramos una especie de “depósito cerámico”, testimonio acaso de un rito de fundación. Allí, directamente cubierta por la hilada del complejo apareció una buena concentración de cerámicas Dehistán Arcaico, rotas intencionadamente y acumuladas en un punto. Aunque se documentan varias formas, dos son las fundamentales: una especie de crátera de gran tamaño, con dos asas, junto a cuencos más o menos abiertos, algunos casi en forma de platos. La disposición del conjunto, la evidente rotura intencionada, el catálogo de formas y la localización por fuerza apuntan a la celebración de un rito, tal vez de fundación o consagración. En todo caso, el conjunto del edificio y los hallazgos se demuestran como algo fuera de lo común.



Fig. 9. Vista de conjunto en dirección este, de la parte excavada del edificio singular de Izat Kuli. Se distinguen bien la entrada abierta, la habitación de la izquierda –enfrente, la erosión debió llevarse la opuesta- y los accesos a las dos habitaciones en forma de “L” (Foto: J. M^a Córdoba. Misión hispano-turkmena).



Fig. 10. Plano conjunto de la parte de la plataforma excavada inmediata y el fragmento del edificio singular de Izat Kuli, sacado a la luz (Dibujo: M. Á. Núñez Villanueva).



Fig. 11. Depósito intencionado de cerámicas ligadas a un supuesto rito de fundación, descubierto bajo la base de sustentación del lado sur del edificio singular de Izat Kuli
(Foto: J. M^a Córdoba. Misión hispano-turkmena).

3. Discusión y propuesta de interpretación

El yacimiento de Izat Kuli es sin duda un yacimiento excepcional y un complemento singular de Geoktchik Depe²⁵. Además, cada detalle de cuanto estamos descubriendo nos permite ampliar nuestro conocimiento sobre la cultura y la sociedad original del Dahistán Arcaico. En esa línea, creo que el edificio descubierto parcialmente sobre la gran plataforma de la ciudadela central parece reunir los elementos propios de un espacio religioso. Verdad es que la parte documentada del edificio, al día de hoy, resulta sumamente pequeña. Pero en compensación, los elementos de apoyo parecen muy importantes.

En primer lugar, tan singular edificación estaba construida en un punto marcadamente significativo de la topografía de la plataforma y el conjunto de la ciudadela: más o menos en el centro de la parte meridional de ésta. Dicha situación aseguraba que la construcción debía ser bien visible desde cualquier punto de la ciudadela, pero también desde una buena parte de la “ciudad baja”.

En segundo lugar, la visibilidad del edificio se debía acentuar por el perfil del mismo y su altura, bastante marcada a tenor del grosor de sus muros y la limitada superficie de las habitaciones descubiertas hasta ahora. Si descartamos –como parece evidente- su condición palatina, sin duda tendríamos que pensar en un edificio religioso, una especie de “templo torre” que, salvando las distancias, recuerda a los edificios tipo *susi* de Urartu, como el de Toprak-kale²⁶ –con el que nada tiene que ver directamente, aunque su recuerdo ayude visualmente a imaginar el nuestro-, y más aún con lugares más

²⁵ Córdoba y Mamedow 2021: 17-31.

²⁶ Forbes 1983: 81.

cercanos en el tiempo y espacio, como el templo de Nush-i Jan²⁷, al que le aproximan éste y otros detalles.

En tercer lugar, aunque de momento percibamos muy poco de la planta del edificio de Izat Kuli, esa pequeña porción parece significativa: una entrada abierta – pero probablemente cubierta-, orientada al oeste, con dos espacios o habitaciones laterales, opuestos entre sí y sin puerta, que daba acceso a su vez a otras dos estancias en forma de “L”. Esta disposición recuerda vagamente a la del templo sogdiano de Sangir-tepe, de la Edad del Hierro, levantado sobre un pequeño plinto, con rampa de acceso, espacio de entrada abierto con dos estancias laterales, más otras estancias y quizás *cella* bien visible, a la que se supone un acceso restringido²⁸.

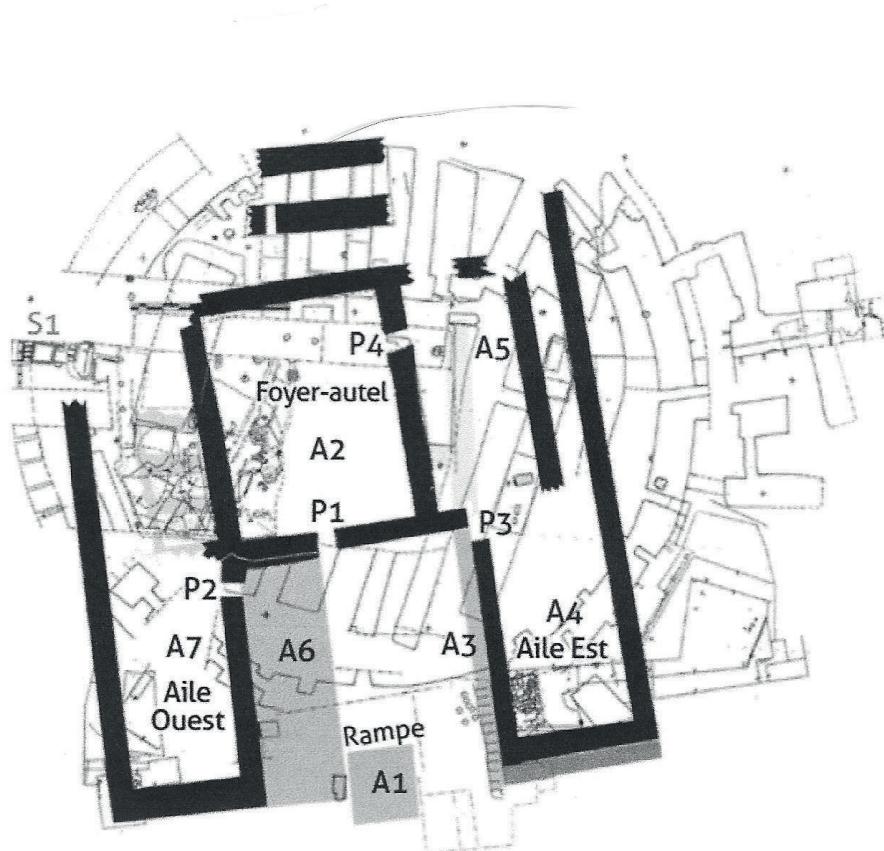


Fig. 12. Planta del templo de Sangir-tepe (según Cl. Rapin y M. Khasanov 2016: fig. 3.2).

En cuarto lugar, situación, aspecto y planta así entendidos explicarían los intencionados rellenos de arena. Si el edificio o área abierta de Benguvan presenta una planta diferente²⁹, el relleno intencionado de arena indica una clausura ritual, próxima a la de la habitación meridional en forma de “L” de Izat Kuli, e idéntica a la clausura intencionada -también observada por O. Lecomte- de la gran estancia del complejo de Geoktchik Depe, evidencia que él relacionaba con la clausura de Nush-i Jan³⁰. Por sí mismo pues, el relleno de arena ha sido parte de ritos de clausura de espacios religiosos o sagrados, observados en la Edad del Hierro de Irán y Asia Central. En otras épocas y lugares más lejanos, la arena se ha

²⁷ Stronach y Roaf 2007.

²⁸ Rapin y Khasanov 2016:72-73.

²⁹ Мурадова / Murádova 1991: 49.

³⁰ Lecomte 2005: 465.

considerado como un elemento purificador, ya sea en algunos templos del remoto Diyala del III milenio o incluso en el desierto de Arabia, donde los beduinos musulmanes, en caso de falta de agua, purificaban las manos y los pies antes de la oración frotándolos con arena.

Un elemento especialmente significativo debería tenerse en cuenta como quinto punto de reflexión: el depósito de cerámicas rotas intencionadamente, testimonio manifiesto de una ceremonia previa a la construcción del edificio. Los ritos de fundación son bien conocidos desde hace mucho tiempo³¹. En Asia Central tenemos documentados ritos de fundación, aparentemente repartidas por toda la superficie del edificio o templo de Sangir-tepe³². En el estado actual no es posible determinar si existen otros depósitos bajo el edificio de Izat Kuli, pero el documentado revela ya la importancia del edificio y su vinculación con ritos que implicaban libaciones y comida en común, probablemente, de un grupo humano más o menos extenso. A esta evidencia documentada por la excavación cabría sumar el hallazgo en superficie de la plataforma del yacimiento de un pequeño altar de libaciones, tallado en basalto³³, tal y como comunicara V. M. Masson en su día.

Y, en fin, si aceptáramos la posibilidad de que el edificio de Izat Kuli hubiera sido un espacio religioso, a la pregunta de a qué mundo de creencias pudo adscribirse tendríamos que proponer sólo una: a un estadio más o menos desarrollado del zoroastrismo o mazdeísmo, sustentado por la significativa ausencia de tumbas -sin éstas ni necrópolis manifiestas, ha de apuntarse a la típica descarnación del mazdeísmo-, el monumento de Geoktchik dedicado a las élites, o la planta misma del edificio y sus paralelos cercanos en el tiempo y el espacio. Aunque para una fase algo más tardía, las evidencias de zoroastrismo en distintas fases de evolución van apareciendo de forma significativa en diferentes lugares de Asia Central, como en Chorasmia³⁴. También V. I. Sarianidi ha sugerido con numerosos argumentos, que una forma de lo que miles de años después serían prácticas religiosas y funerarias propias del zoroastrismo estaban presentes en Gonur³⁵ -aunque entonces y allí predominara la inhumación-, durante el III milenio, así como en otros lugares de Asia Central, como Togolok 21³⁶, en el II milenio. Si la propuesta fuera corroborada en el futuro, resultaría que tal forma de creencias habría sido la propia esencia religiosa de Asia Central, aunque la misma fuera evolucionando y adaptándose con los siglos hasta desembocar en el zoroastrismo normalizado de los últimos imperios iranios y centroasiáticos. En todo caso hay que aceptar que aún estamos en un horizonte de conjeturas e hipótesis.

4. Conclusión

Pese a la pequeña superficie descubierta, parece legítimo proponer que el edificio de Izat Kuli pudo ser un pequeño santuario o templo, de especial relevancia para la comunidad que habitaba el lugar. No obstante, esta hipótesis necesita corroborarse en sucesivas excavaciones. Si lo fuera nos hallaríamos ante un documento excepcional de la cultura del Dahistán Arcaico.

Bibliografía

Атагаррыеб, Е., Лисицына, Г. Н., 1970, Работы над составлением археологической карты Мешхед-Мисрианской равнины – Чатского массива. КД. III, Ашхабад. (Raboty nad sotabliéniem arjaeologichéskoi karty Mezjed-Misrianskoi ravniny – Cháskova masiva. KD, III. Azjabad.)

³¹ Ellis 1968.

³² Rapin y Khasanov 2016: 73.

³³ Массон / Masson 1956: 398-399.

³⁴ Betts, Bonnat, Kid, Grenet. Khasimov, Khodzhanijazov y Minardi 2015: 1369-1396. Grenet 2018: 68-86.

³⁵ Sarianidi 2010.

³⁶ Sarianidi 1986: 5-21.

- Atagarryev, E. y Berdyev, O., 1970.- “The Archaeological Exploration of Turkmenistan in the Years of Soviet Power”, *East and West* 20, 3, pp. 285-306.
- Cattani, M., 1998, “Excavations at Takhiraj depe (THR-1) (1992-1993). Preliminary notes”, en Gubaev, A., Koshelevko, A. y Tosi, M. (eds.), *The Archaeological Map of the Murghab delta. Preliminary Reports 1990-95*, Rome, pp. 97-104.
- Córdoba, J. M^a., 2015-2016, “*De re rustica ... in extrema pars mundi*. Agricultura, parcelas y canales en Dehistán durante la Edad del Hierro (1500-500 a. C.). Notas en Izat Kuli”, *Isimu* 18-19, pp. 391-406.
- Córdoba, J. M^a., 2016, “La cultura de la Edad del Hierro en Dehistán (1300-500 a. C.) Nuevos trabajos en Geoktchik Depe e Izat Kuli (2014-2015)”, *Informes y trabajos* 14, pp. 188-207.
- Córdoba, J. M^a., 2020, “Mud-brick platforms during the Iron Age in Central Asia. Impressions in Izat Kuli, Dahistan (Turkmenistan)”, en F. Balossi, A. Cardarelli, G. M. di Nocera, L. Manzanilla, L. Mori, G. Palumbi y H. Pittman (eds.), *Pathways through Arslantepe. Essays in Honour of Marcella Frangipane*, Rome, pp. 623-629.
- Córdoba, J. M^a. y Mamedov, M. 2016, “L’âge du fer à Dehistan. Nouvelles recherches archéologiques turkmènes et espagnols dans les sites de Geoktchik Depe et Izat Kuli (Province de Balkan, Turkménistan)”, en Kaelin, O. y Mathys, H.-P. (eds.).- *Proceedings, 9th ICAANE*, Wiesbaden, pp. 601-614.
- Córdoba, J. y Mamedow, M., 2021, “Ausgrabungen in Izat Kuli und Geoktchik Depe (Dehistan, Turkmenistan): Städte, Landwirtschaft und Terrassen in der Eisenzeit (Ausgrabungen 2014–2016) – eine kurze Bilanz”, en Lhuillier, J. (Ed.), *The Archaeology of Central Asia during the 1st Millennium BC. From the Beginning of the Iron Age to the Hellenistic Period. Proceedings of the Workshop held at the 10th ICAANE in Vienna, (April 2016)*, *Oriental and European Archaeology* 18, pp. 17-31.
- Dandamayev, M. A. 1994, “Media and Achaemenid Iran”, en Harmatta, J. (ed.) *History of civilizations of Central Asia. Vol. II. The development of sedentary and nomadic civilizations: 700 B.C. to A.D. 250*, Paris, pp. 35-65.
- Ellis, R. S., 1968, *Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia*, New Haven.
- Forbes, Th. B., 1983, *Urartian Architecture*, Oxford.
- Francfort, H.-P. y X. Tremblay, 2010, “Marhaši et la civilisation de l’Oxus”, *Iranica Antiqua* 45, pp. 51-224.
- Guichard, M., 2020, “The Oxus Civilization and Mesopotamia. A philologist’s point of view”, en B. Lyonnet y N. Dubova (eds.), *The World of the Oxus Civilization*, London, pp. 66-81.
- Kohl, P. L., 1984, *Central Asia: Palaeolithic Beginnings to the Iron Age / L’Asie Centrale des Origines à l’Âge du Fer*, Paris.
- Lecomte, O., 1999, “Vehrkānā and Dehistan: late farming communities of South-west Turkmenistan from the Iron Age to the Islamic Periods”, *Parthica* 1, pp. 135-170.
- Lecomte, O., 2005, “The Iron Age of Northern Hyrcania”, *Iranica Antiqua* XL, pp. 461-478.
- Lecomte, O., 2007, “Gorgân and Dehistan: The North-East Frontier of the Iranian Empire”, *Proceedings of the British Academy* 133, pp. 295-312.
- Lecomte, O., 2010, “Origine des cultures agricoles du Dehistan (Sud-Ouest Turkmenistan). Mise en oeuvre et gestion de l’irrigation de l’âge du Fer à la période islamique”, en Al-Dbiyat, M.,

Mouton, M. (eds), *Stratégies d'acquisition de l'eau et société au Moyen-Orient depuis l'Antiquité*, Beyrouth, pp. 69-77.

Lhuillier, J., 2013, *Les cultures à céramique modelée peinte en Asie Centrale méridionale. Dynamiques socio-culturelles à l'Âge du Fer ancien (1500-1000 av.n.è.)*. Paris.

Mamedov, M., 2014, *Dehistanyň binagärlik medeniyeti - Building Culture of Dehistan* -Стритечная культура дехистана (*Stritiélnaya kultura dejistana*). Asgabat.

Masson, V. M. y Sarianidi, V. I. 1972, *Central Asia. Turkmenia before the Achaemenids*. London 1972

Массон, В. М./Masson, V. M, 1956, Памятники культуры архаичекого Дахистана в Юго-Западной Туркмении. Ашхабад. (Pamiyátniki kulturyi arjaichéskova Dajistana v Yugo-Sapádnoi Turkmiénii), Azjabad.

Массон/Masson, B/V. M. 1959, Древнеземледельческая культура Магианы (Drevniesemliedlchéeskaya kultura Magianyi), Moscú.

Мурадова, Э. А., / Murádova E. A., 1991- Поселения архаического Дахистана. Ашхабад (Posieléniya arjaichiéskova Dajistana). Azjabad.

Rapin, Cl. y Khasanov, M., 2016, “Les traditions architecturales de l'époque achéménide à l'époque hellénistique. Récentes découvertes en Sogdiane”, en Spagne, M., Gorshenina, Sv., Grenet, F., Mustafayev, Sh. Y Rapin, Cl. (eds.) *Asie Centrale. Transferts culturels le long de la Route de la soie*, Paris, pp. 61-95.

Sarianidi, V. I., 1986, “Le complexe cultuel de Togolok 21 en Margiane”, *Arts Asiatiques*, 41, pp. 5-21.

Sarianidi, V. I., 2010, *Long before Zaratushtra (Archaeological evidences of Protozoroastrianism in Bactria and Margiana*, Moscow.

Stronach, D. y Roaf, M., 2007, *Nush-i Jan I: The major building of the Median settlement*, London.

EL RITUAL QUE SE HIZO A PARTIR DEL ENŪMA ELISH

Fernando Escribano Martín
(Universidad Autónoma de Madrid)

RESUMEN

El estudio del Orientalismo va avanzando en España y cada vez contamos con más y mejores herramientas en español para su estudio, conocimiento y difusión. No hace tanto tiempo, en 2009, al defender mi tesis doctoral (Creencias religiosas, fiesta y espacio urbano en la Babilonia caldea), me atreví con una propuesta de traducción del Enūma elish como parte de un capítulo. Este atrevimiento respondía a un ejercicio académico, pero también a presentar el texto en base al cual planteaba hipótesis. Si la traducción de Rafael Jiménez Zamudio hubiese estado entonces, a ella me hubiese acogido. Y como entonces no pude, lo haré ahora en este texto que se incluye en un volumen homenaje al académico jubilado, pero que afortunadamente no se retira y sigue trabajando y colaborando en este devenir del estudio del Oriente Próximo antiguo, donde el análisis de sus textos, y por lo tanto sus traducciones, son una herramienta fundamental.

Muy grosso modo, la tesis planteada defendía la idea de que el akītu que se celebraba en la Babilonia caldea, y la ciudad que lo albergaba, que era el marco de todos los rituales que se realizaban, se basaban en toda una justificación teológica que se construyó a principios del siglo XII a.C., en otro momento de auge político de la ciudad de Babilonia. De este tiempo conservamos varios textos religiosos y de distinto orden que construyen una ciudad religiosa, justifican el poder de Marduk en el panteón y por lo tanto de Babilonia con respecto a sus vecinos, además de ordenar el mundo para explicar por qué la ciudad es su centro, y cuáles son sus elementos arquitectónicos principales y definitorios. Pues bien, planteamos además que en el festival del akītu se representaban algunos de los principales momentos que venían marcados en el Enūma elish, de modo que podríamos seguir esta parte del llamado poema babilonio de la creación en su representación a lo largo de los doce días del festival, y desde luego los momentos más significados desde el punto de vista religioso y político venían magnificados y mostrados con la relevancia precisa. En este artículo pretendemos repasar cómo el akītu de la Babilonia caldea representaba y mostraba al menos una parte de lo que se contaba en el Enūma elish, y señalaremos qué constancia nos queda de aquello.

PALABRAS CLAVE

Babilonia, caldeos, Nabucodonosor I, Nabucodonosor II, Enūma elish, akītu.

ABSTRACT

The study of Orientalism is advancing in Spain and we have always more and better tools in Spanish for its study, knowledge and dissemination. Not so long ago, in 2009, when defending my doctoral dissertation (Religious beliefs, festival and urban space in Chaldean Babylon), I dared with a translation proposal of the enūma elish as part of a chapter. This daring responded to an academic exercise, but also to present the text on the basis of which I presented hypotheses. If Rafael Jiménez Zamudio's translation had been there then, I would have used it. And as I couldn't then, I will do so now in this paper that is included in a volume tribute to the senior academic, but that fortunately doesn't retire and continues to work and collaborate in this evolution of the study of the ancient Near East, where the analysis of his texts, and therefore its translations, are a fundamental tool.

Very roughly, the dissertation defended the idea that the akītu that was celebrated in Chaldean Babylon, and the city that housed it, was the framework for all the rituals that were performed, were

based on a whole theological justification that was built at the beginning of the 12th century BC, in another political boom of the city of Babylon. From this time we conserve several religious texts that build a religious city, justify the power of Marduk in the pantheon and therefore of Babylon with respect to its neighbors, in addition to ordering the world to explain why the city is his center; and who are its main and defining architectural elements. Moreover, we also propose that in the akītu festival some of the main moments that were marked in the Enūma elish were represented, so that we could follow this part of the so-called Creation Babylonian Poem in its representation throughout the twelve days of the festival, and of course the most significant moments from the religious and political point of view were magnified and shown with the precise relevance. In this paper we intend to review how the akītu of Chaldean Babylon represented and showed at least a part of what was counted in the Enūma elish, and we will point out what proof remains of that.

KEYWORDS

Babylon, Chaldeans, Nebuchadnezzar I, Nebuchadnezzar II, Enūma elish, akītu.

El *Enūma elish* es el texto que explica y justifica el ascenso de Marduk a la cúspide del panteón. Esta toma del poder por parte del dios titular de Babilonia implica que la ciudad es la más importante y poderosa del país, o así al menos se quería señalar. Era, además, cierto, tanto en el tiempo que proponemos para su redacción (s. XII a.C.), como lo había sido en tiempos de Hammurabi (primera mitad del s. XVIII a.C.), o como lo sería después en tiempos caldeos (s. VI a.C.) que es cuando se celebraba el *akītu* que pretendemos analizar.

Lo que planteamos en su momento en la tesis doctoral señalada, y que intentamos desarrollar en esta contribución, es que el *akītu* que se celebraba en la Babilonia caldea es una representación cultural de lo que se narra en el *Enūma elish*, donde los acontecimientos más importantes de cara a la consagración de Marduk y de mostrar a Babilonia en la cúspide del poder, los que lo justifican y explican, venían narrados y quizá representados. Como en un mito de eterno retorno, se recreaba y se narraba lo que sucedió una vez y explica el mundo que ahora celebramos, pero quizá, representándolo y narrándolo, se hacía que volviese a suceder, de modo que lo que sucedió y sus consecuencias (religiosas y políticas) no solo no perdían vigencia, sino que renovaban su presencia y trascendencia cada año (a no ser que no se celebrasen, como bien se encargó de recordar el clero de Marduk ante la ausencia de Nabónido en Tayma).

Para justificar esta afirmación, vamos a hacer un repaso a alguno de los textos escritos en el siglo XII que están en la base de la justificación teológica del poder y preeminencia de Marduk y de Babilonia, vamos a repasar algunas ideas y momentos clave de lo narrado en el *Enūma elish* y vamos a plantear qué se representaba y narraba en el *akītu* neobabilonio, de modo que se pueda justificar esta idea que intenta establecer nexos entre ceremonias y concepciones mantenidas durante tanto tiempo e incluso en lugares distintos.

Textos

Nosotros partimos de la idea de Lambert (1964) de que el *Enūma elish*, junto a otra serie de textos religiosos, topográficos y celebrativos, de los que aquí apenas vamos a señalar un par, fueron redactados en época de Nabucodonosor I con la pretensión de relanzar políticamente la ciudad de Babilonia a partir de la supremacía de Marduk, cuya estatua el rey había rescatado del Elam.

El poema explica y justifica la preeminencia de Marduk. Hay una guerra entre dioses, y los dioses que habían ostentado antes la primacía se la trasladan a Marduk haciéndole

su campeón frente a Tiamat, la madre primigenia, que es quien dirige la rebelión. No sé si el poema explica bien la transición entre genealogías, pero el resultado es que, al vencer a Tiamat (que recoge y mezcla las mitologías mesopotámica y amorrea en sus formas al batallar), Marduk se convierte en el nuevo jefe del panteón y reordena el mundo (tal y cómo estaba) bajo su tutela y mando. Babilonia, “la puerta de los dioses”, construida por los propios dioses según el poema, y donde todos tenían residencia para la celebración del *akītu*, era obvio que quedaba señalada como un lugar preeminente con respecto a las demás ciudades y países. Babilonia sustituye y asimila las otras capitales religiosas de la Antigüedad, Nippur y Eridu, que vienen sincretizadas y absorbidas sus simbologías e historias, tal y como se muestra incluso topográficamente. Este proceso también, de algún modo, viene narrado en el *Enūma elish*.

Por lo tanto, a finales del II milenio, según se narra en el *Enūma elish*, Marduk asume la realeza divina y desplaza a Enlil, asumiendo sus funciones y posición, y de hecho se le denomina así, y también Ea, en un proceso de sincretismo total (Jiménez Zamudio, 2020: 182-183)¹:

- VII 139 diciendo: “Aquel cuyo nombre sus padres glorificaron,
- VII 140 que él, como yo, sea su nombre “Ea”.
- VII 149 Que nadie sea irrespetuoso con Marduk, el Enlil de los dioses.

El *Enūma elish* fue elaborado a finales del segundo milenio en Babilonia. Su versión canónica consta de siete tablillas (Jiménez 2020: 17). No vamos a hacer un resumen del poema, que se puede seguir en el texto señalado, pero sí vamos a trazar algunas líneas de su composición, sobre todo las que puedan tener más relación con su representación en el *akītu* babilonio.

En la primera tablilla se habla de la aparición de los grandes dioses, y se señalan dos crisis o enfrentamientos entre dioses, la primera resuelta con la muerte de Apsú por parte de Ea, y la segunda dirigida por Tiamat, que exaltará a Kingu como una especie de campeón a quien consigna la tablilla de los destinos. En la segunda tablilla se narran las tribulaciones para elegir quién se enfrenta a Tiamat y solo Marduk se ofrece, y a partir de ahí reclama sus derechos:

- II 158 ¡Convocad una asamblea, proclamad mi destino supremo!
- II 159 En el Upshukkinakku tomad asiento todos con gozo
- II 160 para que, abriendo yo la boca en vez de vosotros, decrete los destinos.

En la tercera tablilla se organiza la reunión de los dioses, con especial atención a los grandes dioses y al peligro que supone Tiamat. Se reúne la asamblea, se celebra el banquete y se determina el destino de Marduk.

- III 136 Bebiendo cerveza y estando alegres sus cuerpos
- III 137 ellos muy despreocupados -sus corazones estaban alborozados-
- III 138 a Marduk, su vengador, le decretaron el destino.

En la cuarta tablilla se exalta a Marduk.

¹ Todos los textos del *Enūma elish* que se señalan en esta comunicación están tomados directamente del texto de Jiménez Zamudio (2020), del mismo modo que transcribimos como él hace el nombre del poema.

- IV 001 Le construyeron un estrado de dignidad principesca
IV 002 en presencia de sus padres (Ea y Damkina) tomó asiento para recibir la soberanía
IV 003 (Ellos dijeron): “Tú eres el más honorable de todos los grandes dioses
IV 004 tu destino es sin igual, tu mandato es como el de Anu.

Todo desaparece para volverse a formar, igual, con los mismos protagonistas, pero ahora bajo mandato y por orden de Marduk. Marduk toma sus atributos reales y se prepara para la batalla, se reviste con sus armas.

Va hacia la batalla, que es contra Tiamat. Tiamat, el monstruo, el caos, es también la madre primigenia, y se puede pensar que presenta dos formas, una de ellas acuosa, en lo que podría ser una expresión de dos tradiciones (Lambert 1963: 189-190) de la lucha del bien contra el mal, del orden frente al caos, del campeón frente al monstruo, la mesopotámica y la amorrea. Marduk vence, hace prisioneros a los dioses enemigos, ata a los monstruos, apresa a Kingu (no se entiende bien su papel en el poema) y le arrebata la tablilla de los destinos. Con el cuerpo de Tiamat forma el mundo. Funda el Esharra (para Enlil) como una copia del Eshgalla (de Ea) siguiendo el modelo del Apsu.

En la tablilla V organiza el mundo, las funciones de los dioses, el tiempo, las constelaciones, la meteorología. En la puerta del Apsú coloca imágenes de las once criaturas que había creado Tiamat a modo de recuerdo.

Hay otra asamblea casi espontánea, con Marduk todavía sucio del combate y donde se recuerda la otorgación, ya definitiva, de los poderes. Decide la construcción de Babilonia, como lugar de reunión de todos los dioses.

- V 127 Cuando desde los cielos descendáis para (tomar) una decisión,
V 128 allí tendréis un lugar de reposo para acoger a vuestra asamblea.
V 129 Le daré por nombre “Babilonia”, “las Mansiones de los Grandes Dioses”.
V 130 Una fiesta en su interior celebraremos. Será el festival vespertino.

El *akītu* es la plasmación ritual de esta idea, que bien podría ser entendida como un mandato divino. Se podría pensar que el texto asimila para el nuevo mundo organizado en torno a Marduk la antigua tradición del *akītu*.

En la tablilla sexta se produce la creación del hombre a partir de la sangre de Kingu por parte de Ea. Ea es quien siempre lo había creado en la tradición mesopotámica, pero ahora, y siguiendo el mismo modelo, lo hace por mandato de Marduk.

El dios reparte las tareas entre los otros dioses, y estos construyen el Ešagil y la ciudad de Babilonia. Es muy interesante la jerarquía y las funciones que se señalan entre los dioses, cincuenta grandes dioses, 300 Igigi, 600 Anunnaki y siete dioses que son los que determinan los destinos:

- VI 080 El grupo de los cincuenta grandes dioses ocuparon sus asientos
VI 081 y el grupo de los siete dioses de los destinos fueron confirmados (para dictar las sentencias)

En una segunda asamblea en el Upshukkinakku se proclaman los destinos de Marduk, también con respecto a las cabezas negras², y termina la tablilla sexta y luego toda la séptima con la exaltación de Marduk a través de la exposición y explicación de sus cincuenta y dos nombres, aunque se diga que serán cincuenta.

Junto al *Enūma elish*, planteamos que, con la misma intención, en el mismo tiempo, se desarrollaron una serie de textos topográficos que situaban a la ciudad de Babilonia como la capital religiosa principal, y enumeraban y describían todos los elementos arquitectónicos que conformaban la capitalidad religiosa de la ciudad. Uno de ellos es el llamado *Tintir* = Babilonia, y en el mismo sentido vamos a señalar la llamada Tablilla del Ešagil.

George (1992: 6 y 7) sitúa la fecha de composición de *Tintir* = Babilonia³ en el siglo XII, y que tendría una motivación similar a la del *Enūma elish*, glorificar la ciudad de Babilonia como un gran centro religioso, celebrando su primacía religiosa y cosmológica (George, 1992: 4). Del mismo modo, es lo que explica el *Enūma elish* con respecto a Marduk, donde se narra cómo la ciudad fue construida por los dioses, de tal forma que se pueden entender ambos textos en la misma línea de exaltación.

Aunque hay otros ejemplos de este tipo de textos, tal y como se pueden seguir en *Babylonian Topographical Texts* de George (1992) y otros estudios en la misma temática, señalamos la llamada Tablilla del Ešagil por su importancia y relevancia en lo que pretendemos estudiar. El texto proviene de Uruk, pero sería una copia de otro babilonio, que George (1992: 109-119) reconstruye a partir de AO 6555 y BM 40813. La primera de estas tablillas sería de época seleúcida, copiada en 229 a.C. (George, 1992: 110). En el texto se utilizan dos sistemas de medida, el casita y el neobabilonio estándar, y por lo tanto ambos estarían en vigor o eran al menos conocidos cuando se redactó. Se señalan las medidas de los patios del Ešagil, y también las medidas de las siete plataformas del Etemenanki, la última un santuario, y se indican también las medidas de las seis *cellae* que conformaban la zígurat. A partir de estas medidas (existen también otros textos sobre el mismo tema) se pueden reconstruir y se han planteado modelos de ambas estructuras.

El festival del *akītu*⁴

El festival del *akītu* sería en origen el gran festival anual de la Mesopotamia agrícola (Pallis, 1926: 301), quizá desde época preurbana. El fondo originario, que después vino transformado, corresponde a la vida en sociedad de agricultores, que expresa en varias secuencias rituales las crisis cíclicas de producción, observándolas desde el punto de vista religioso (Gozzini 1970: 102). Sobre este núcleo, o festival original, después de cientos de años, se le fueron añadiendo nuevos mitos y rituales, que evolucionaban con la sociedad de la que emanaban, y que respondían a nuevos (o no) intereses políticos y religiosos.

El *Enūma elish* narra y justifica el alzamiento de Marduk a la cúspide del panteón también mediante un proceso de sincretismo de muchas tradiciones anteriores. Del mismo modo, el *akītu* que se celebraba en la Babilonia caldea asimilaba y reinterpretaba representaciones y mitos que fueron importantes en su momento, y que quizás ahora su función ya no era trascendental. De este modo, no está claro si en este *akītu* se representaba la hierogamia, que sí venía celebrada en tiempos sumerios, pero como sí parece que se

² Así se llamaba a los habitantes de Mesopotamia desde época sumeria.

³ Nos hacemos eco del modo antiguo de nombrar esta serie de tablillas (con las primeras palabras del texto) tal y como señala George 1992:1).

⁴ Hay muchos estudios sobre un festival que fue fundamental, con sus peculiaridades de cada tiempo, y también con sus pervivencias, a lo largo de toda la historia del Oriente Próximo antiguo, pero me sigue pareciendo fundamental partir de los clásicos, por ejemplo: *The Babylonian akītu festival* de Svend Aage Pallis (1926).

representaba en Borsippa con Nabú en el primer milenio, podemos apuntar que quizá alguna mención pudo haber en el *akītu* del que estamos hablando. Estos festivales y sus ceremoniales no eran independientes entre sí, sino, más bien al contrario, estaban claramente relacionados y eran consecuencia unos de otros.

El festival del *akītu* se celebró a lo largo de toda la historia de Mesopotamia y puede ser estudiado como una ceremonia estacional donde los distintos ritos que se celebraban se pueden agrupar y distribuir según una estructura que tiene una secuencia de representación según un orden cultural. Siempre con este origen agrícola, en todo el mundo y en toda la historia se ha marcado el principio del año, estación o ciclo agrícola con ceremonias públicas. En origen tenían el objeto de dramatizar el final de un ciclo y procurar, mediante procedimientos más o menos básicos, fertilidad, prosperidad, sol y lluvia para el próximo. Con el desarrollo urbano de estas sociedades, el objeto del festival puede ser ya otro, y por lo tanto también lo son los significados de algunos de los ritos y mitos representados, que sin embargo pueden mantenerse más o menos semejantes en el tiempo. Festivales de *akītu* los conocemos de época sumeria, en Aššur, en Babilonia e incluso en la Uruk seleúcida. Se mantuvieron, por lo tanto, con elementos identificables, si no iguales, a lo largo de miles de años.

Todas estas ceremonias estacionales responderían a un mismo esquema, que tendrían su reflejo mítico en la cosmogonía y en la escatología. Habría un periodo inicial de desorden y caos, un combate, la derrota del enemigo (de otra religión, un monstruo...) y la instauración del vencedor como rey, que inaugura una nueva era, promulga un nuevo orden (determinación de los destinos), recolocando a los que antes ocupaban su lugar en una posición privilegiada. El *akītu* de época neobabilonia desde luego responde a este esquema, y en parte sería representado en el *akītu* que se estableció al respecto.

Algunas notas sobre el *akītu* que se celebraba en la Babilonia caldea

El ascenso definitivo de Babilonia como capital política y, a partir del entramado literario que se creó, también religiosa, viene de la mano de la recuperación de la estatua de Marduk desde Elam de la mano de Nabucodonosor I (1124-1103) (George 1997b: 134 y Lambert 1964: 6). Hay toda una serie de textos que exaltan al rey y, de modo paralelo, tal y como venimos señalando, mediante el *Enūma elish* se exalta la posición de Marduk sobre los demás dioses, y una serie de textos, como *Tintir* = Babilonia, sitúan a la ciudad como la capital religiosa, que es o que se pretende que sea. Se construye un andamiaje celebrativo que consagra al dios y a la ciudad como el jefe del panteón y como capital religiosa, y por ende se oficializa la importancia del rey, que es su representante o vicario en el territorio, tal y como se muestra en el *akītu*, donde su desempeño y presencia es fundamental. Así, Babilonia se convierte en la ciudad ideal, sede de la soberanía, tanto en la tierra como en el cielo.

Más de medio milenio después, cuando Nabucodonosor II (es obvio que su padre, Nabopolasar, le puso este nombre con una clara intención política, que resultó además realizada) celebraba el *akītu*, encontramos tantas concomitancias entre el festival representado, la ciudad reconstruida y los textos a los que hacemos referencia, que no podemos por menos que pensar que la plasmación gloriosa de aquellas ideas llegó a su máxima expresión en el siglo VI a.C.

La representación ritual dramática, y el *akītu* es su máxima expresión, se celebró siempre en Mesopotamia. Jacobsen estudia este tema en *Religious drama in Ancient Mesopotamia* (1975) y distingue entre rituales antiguos y modernos, sin olvidar la importancia de la perdurabilidad en la mentalidad mesopotámica, que se convierte en un

argumento más de justificación. En el *akītu* neobabilonio se pudieron representar o al menos señalar ritos antiguos, o que fueron en su momento más importantes, como la hierogamia⁵, pero sin duda permanecieron algunos desde antaño, adaptados a las nuevas creencias o protagonistas, como es el caso del enfrentamiento entre Tiamat y Marduk.

Se puede reconstruir el calendario del *akītu* neobabilonio a partir de fuentes que provienen de distintas épocas, pero habida cuenta de las permanencias propias de la cultura mesopotámica y que los otros *akiatu* que estudiamos vienen influenciados por el babilonio, la apuesta tiene visos de ir por el buen camino.

Los días que mejor conocemos del festival babilonio son el segundo, tercero, cuarto y quinto, gracias a los textos DT 15 + DT 114 y DT 109 que transcribió y tradujo Thureau-Dagin (1921) y después Lissen (2004). Çargigan (1975) publicó una referencia al primer día. Los textos parecen un manual de sacerdotes para los ritos a completar y da la impresión de que son rituales de purificación y preparación previos a los días que parecen más importantes en el festival, a partir del sexto. Pero en estos primeros días sí hay acontecimientos significativos, como la construcción de dos figurillas antropomórficas que serán después decapitadas y quemadas el día sexto en el Erabrirri, “Casa de los grilletes que mantienen a raya”, coincidiendo con la llegada de Nabú. Y la narración del *Enūma elish*, que venía recitado el cuarto día del festival. Mientras que la recitación se estaba produciendo, las tiaras de Anu y Enlil, antiguos jefes del panteón, permanecían cubiertas... circunstancia altamente significativa.

El quinto día se producía la humillación del rey (Furlani 1928), que era golpeado, perdía sus atributos y volvía de hecho a renacer con tal condición. A los rituales de chivo expiatorio que hemos señalado con las estatuillas, añadimos este de renacimiento. El sexto día las estatuillas señaladas eran decapitadas y quemadas con la llegada de Nabú a Babilonia, y se podía pensar que es ahora cuando llegan también el resto de los dioses y por lo tanto sus delegaciones, a la ciudad. Que estas delegaciones viniesen también a rendir homenaje y tributo a quien ostentaba el poder terrenal, Babilonia, no es objeto de esta comunicación.

No tenemos más que menciones secundarias a qué se celebraba el séptimo día del festival, y sí sabemos que el octavo se celebraba la primera determinación de los destinos, en el Ezida, la capilla de Nabú en el Ešagil, y centrada en la figura de Marduk. En el *Enūma elish* se señalan dos determinaciones de los destinos, y en esta primera se nombra a Marduk campeón frente a Tiamat. Creemos que hay una relación directa entre lo que se cuenta en el *Enūma elish* y lo que se está representando en este *akītu*, y por lo tanto aquí se proclamaría a Marduk como campeón frente a Tiamat.

Tampoco hay muchas referencias a qué sucedía o en qué orden desde el octavo día al onceavo o doceavo, que es cuando finalizaba el festival. Después de la primera determinación de los destinos se producía una gran procesión hacia la Casa del *Akītu*, que estaba fuera de la ciudad, saliendo por lo tanto por la Vía de las Procesiones y la Puerta de Ištar.

⁵ O no. George (1986: 106), por ejemplo, no identifica nada que pueda estar relacionado con la celebración de este ritual en el *akītu* que estamos estudiando.

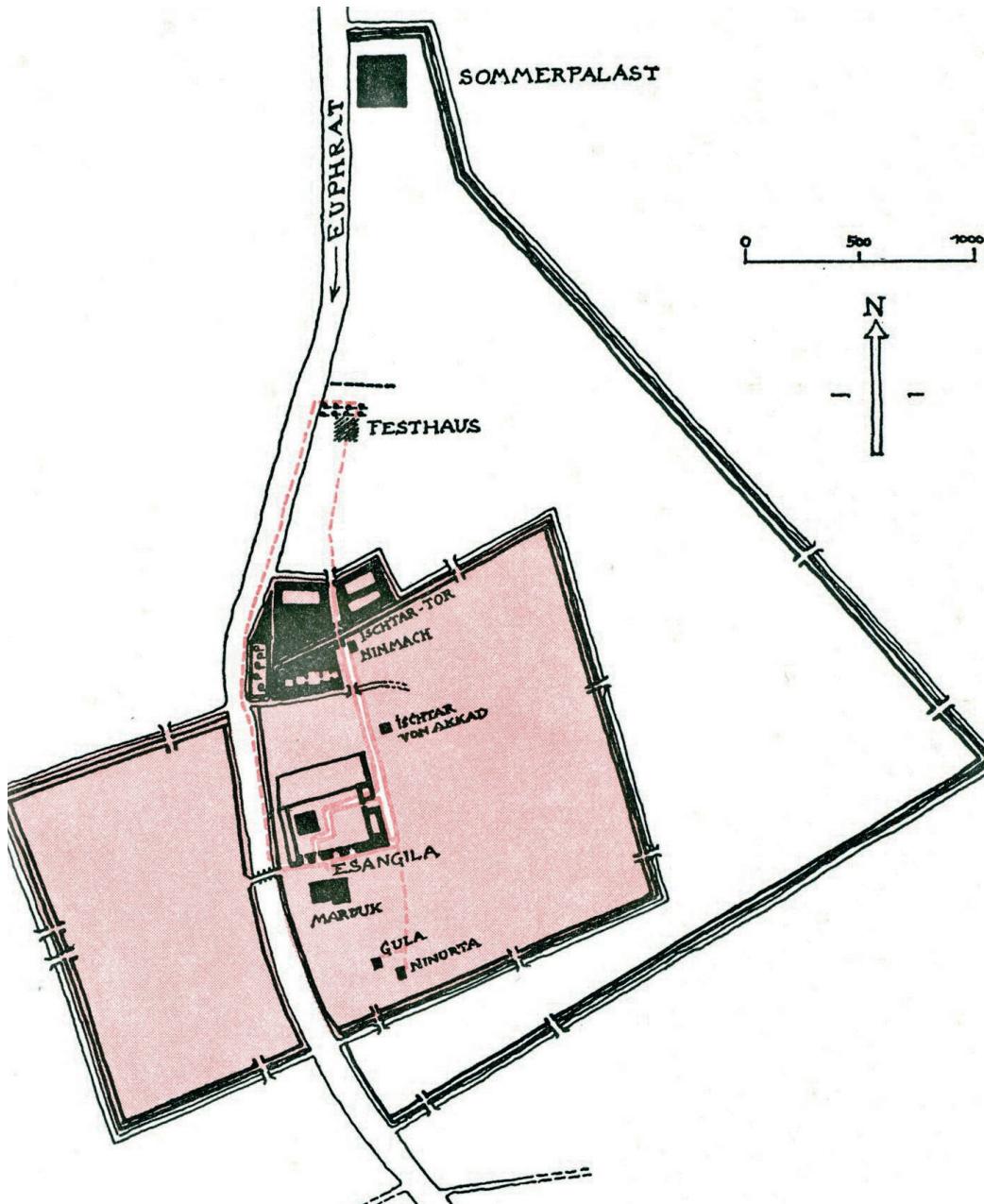


Fig. 1. "Stadplan von Babylon mit der Feststraße" Andrae, W. (1941), *Alte Feststrassen im Nahen Osten*, Leipzig, Tafel V.

No tenemos localizada fehacientemente la Casa del *Akītu* en Babilonia, pero sabemos, por ejemplo, que en la de Aššur se representaba en sus puertas la batalla entre Tiamat y aquí el dios Aššur (se copió el ritual en tiempos de Senaquerib, y se trató de sustituir la figura de Marduk por Aššur mediante una serie de textos construidos al efecto). Del mismo modo, se ha apuntado que, en la representación de la batalla contra Tiamat en el templo de Bel en Palmira, el protagonista sea Nabú (Dirven 1997: 116), lo cual es un indicio más de que en el *akītu* babilonio, la batalla hubo de formar parte del calendario del festival, dejando aparte consideraciones sobre la importancia de Nabú en este festival.

En esta gran procesión participaban todos los dioses, encabezados por Marduk, el rey, los principales de la Administración babilonia y las delegaciones extranjeras, además del

pueblo de Babilonia. Esta procesión era uno de los grandes acontecimientos del festival del *akītu* que estamos analizando.

Permanecían en la Casa del *Akītu* hasta la vuelta, que se produciría tras la segunda determinación de los destinos, el día 11 de *nišan*⁶, en la que Marduk adquiriría, ya de forma definitiva, todos los poderes. No hay fuentes claras que hablen de este regreso, pero a partir de todo lo dicho y del contraste entre el *Enūma elish* y otras fuentes, podemos colegir que se celebraría la batalla entre Tiamat y Marduk, o quizás estaba permanentemente representada mediante relieves en la Casa del *Akītu* y se realizaba algún tipo de ceremonia junto a estas imágenes. La estancia de unos pocos días fuera de la ciudad del dios y las autoridades servía para recordar la importancia de su gobierno para evitar el caos, la anarquía y por lo tanto podemos imaginar que su regreso no solo no pasaría desapercibido, sino que tendría la misma fuerza ideológica y como tal sería mostrado mediante otra gran procesión. Esta segunda gran procesión podría marcar, además, el final del festival.

Nos falta ese manual o calendario escrito que sí tenemos para los primeros días que constate u ordene todos los actos que se realizaban en la segunda parte del festival del *akītu* caldeo, pero somos capaces de plantear uno que debe ser muy cercano al que se produciría.

Existen otros indicios o señales de la unión entre el *Enūma elish*, el *akītu* y la Babilonia que se construyó y que les celebraba. Aquí vamos a mencionar solo dos como ejemplo.

Ya hemos señalado cómo en el *Enūma elish* se señalan los siete dioses a los que Marduk nombra para que decreten los destinos (VI 081), y en la segunda tablilla de *Tintir* = Babilonia (II 16'-24) se ubican en el Upshukkinakku.

Parece lógico pensar que el *parat šīmāti*, la estación trono de los destinos, donde se celebraría las dos determinaciones de los destinos, estaría situada en el patio Upshukkinakku, en el Ešagil, lo cual implicaría que la segunda determinación se haría a la vuelta de la Casa del *Akītu*, y no sería esta segunda gran procesión el final del festival.

En *Tintir* = Babilonia II 16' – 24' se señalan los nombres de los asientos, los dioses que los utilizan y una atribución a algo que les define:

- 17' du-ku ki-namtattarrede [el asiento de Lugaldimerankia en el Upshukkinakku...]
“Montículo puro, donde los destinos son decretados”
- 18' gišhur-ankia El asiento de Anu en Upshukkinakku enfrente [del cual] Madānu [...]
“Ordenanzas del cielo y del inframundo”
- 19' é-dur-mah El asiento de Enlil en Upshukkinakku [en el que] Zarpanītum [...]
“Casa de los lazos sublimes”
- 20' dur-ankia El asiento de Ea en Upshukkinakku donde Ea [...]
“Unión del cielo y el inframundo”
- 21' kašbar-kalamma El asiento de Šamaš en Upshukkinakku, el asiento(;) [de...]
“Decisiones del país”
- 22' é-sagkal El asiento de Ninurta en Upshukkinakku el que [...]
“Casa del líder”
- 23' ešbar-me-sisa El asiento de Nabú [en Upshukkinakku...]
“Director de decisiones y Me’s”

En este texto, desde luego se señalan quiénes son los dioses más importantes, los siete dioses que también se señalaban en el *Enūma elish* como los que decretan los destinos, y se

⁶ Este mes es el primero del calendario babilonio. Iría, aproximadamente, desde el 21 de marzo hasta la mitad de la segunda decena del mes de abril (Jiménez 2020: 91).

da otra información susceptible de interpretar en cuanto a su significado e implicaciones, que debe tener también un papel en el *akītu* que estamos comentando, que formaría parte de la celebración. Babilonia, y así es descrita en *Tintir* = Babilonia, tiene una topografía sagrada, y cada estación o lugar aquí señalado tiene un significado y un papel dentro de la celebración del *akītu*.

El otro ejemplo que vamos a comentar es la Puerta de Ištar, el elemento quizá más conocido y visual que nos ha quedado de la ciudad de Babilonia construida en la época caldea, gracias sin duda a su reconstrucción llevada a cabo y mostrada en el *Vorderasiatisches Museum* de Berlín. La Puerta de Ištar es una imagen icónica, pero también tenía un papel fundamental desde el punto de vista militar y desde el punto de vista celebrativo.

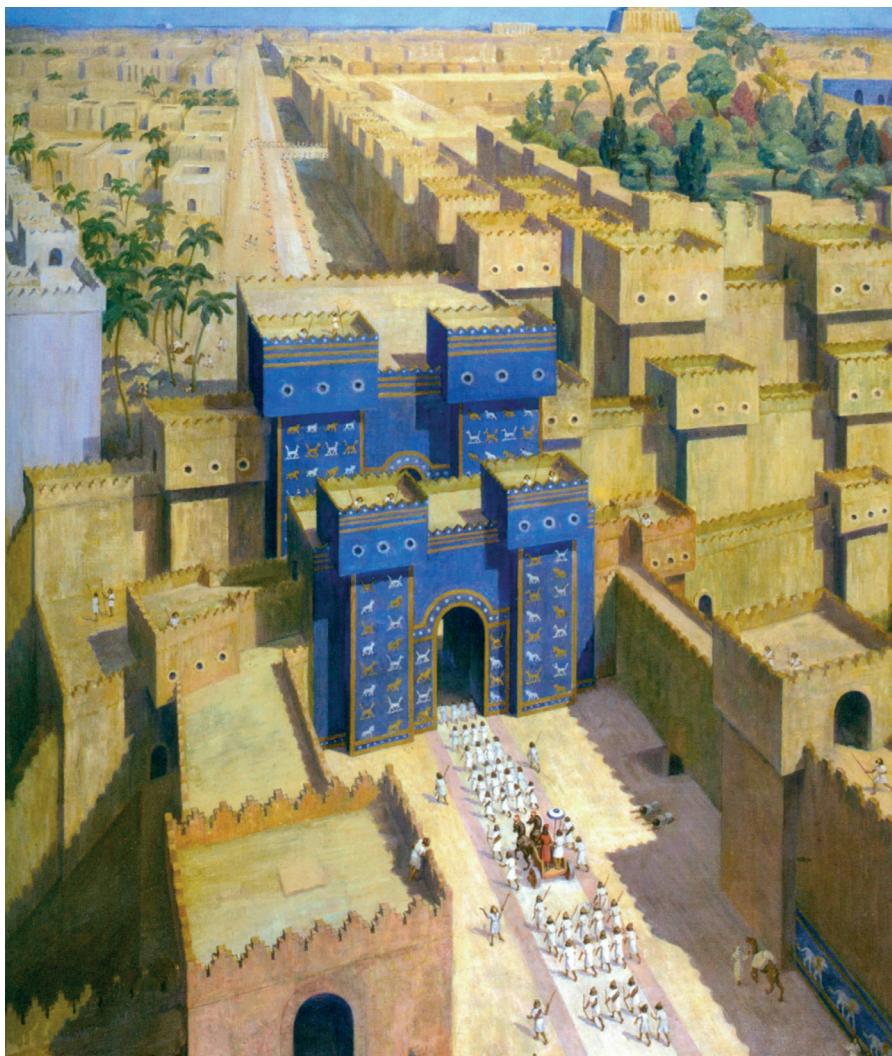


Fig. 2. M. Bardin, *Babylon*. Óleo sobre tela, *Oriental Institute of the University of Chicago*.
Detalle de la Puerta de Ištar.

La puerta viene citada en *Tintir* = Babilonia V, 52: *Puerta de la ciudad: Ištar derrumba a su agresor, la puerta de Ištar*, y es un bastión fundamental en el sistema defensivo de la ciudad, del mismo modo que es un elemento clave en el *akītu*, como parte de la Vía de las Procesiones que va y viene a la Casa del *Akītu*. La cuidada presentación que se mostró en la puerta, decorada con ladrillos vidriados tal y como se reconstruyó en Berlín, el que forme

parte de la Vía de las Procesiones, que comunicaba la Casa del *Akītu* con el conjunto del Ešagil y el Etemenanki, solo se entiende por su relevancia en la festividad del *akītu*, y ser el centro visual y simbólico de las dos procesiones que, de ida y de vuelta, marcaban dos de los elementos fundamentales señalados en el *Enūma elish* y que venían representados en el *akītu*.

Yo Nabucodonosor, rey de Babilonia,
Hijo de Nabopolasar, rey de Babilonia,
Hábilmente reconstruí la puerta de Istar con ladrillos de lapislázuli para
mi señor Marduk
Yo situé en su base fieros toros de cobre y salvajes dragones...⁷

Esta zona se remodeló en época de Nabucodonosor II, por necesidades del palacio y para la reconstrucción de la Vía de las Procesiones (*Tintir* = Babilonia V, 64) Aj-ībur-šapu y la vía “Istar es el Ángel guardián de las tropas, la calle de la Puerta de Istar” (*Tintir* = Babilonia V, 70), y es la que se pudo excavar y después reconstruir en tiempos de Koldeway y de Andrae.

Conclusiones

En base a todo lo planteado, siquiera con pocos ejemplos, se muestra con claridad la relación entre el *Enūma elish*, los textos topográficos que exaltaban la capitalidad religiosa de Babilonia y que fueron redactados en la misma época, el festival del *akītu*, que suponía una representación cultural de lo que venía narrado en el poema y la propia ciudad, que se volvió a reconstruir según modelos antiguos, y que incluso en el *Enūma elish* se señala a los propios dioses como sus operarios.

Los textos topográficos permiten dibujar el recorrido y los lugares, y a partir de ahí señalar su importancia religiosa, que venían transitados en el festival del *akītu* y que formaban parte de la ciudad. Algunos de estos elementos han sido excavados arqueológicamente, y a veces hemos sido capaces de identificar un edificio precisamente por su contraste con estos textos.

No hay distorsiones entre lo que se cuenta en el poema, lo que señalan estos textos topográficos y la ciudad que se ha excavado arqueológicamente o que viene descrita en otros textos. Del mismo modo que no hay incongruencias entre lo que se narra en el *Enūma elish* y lo que conocemos del calendario que conformaba el festival del *akītu* del siglo VI a.C. que se celebraba en Babilonia. Es más, solo entendemos el uno y el otro analizándolos en contraste y desde la óptica que responden a los mismos intereses, y que el festival es la representación cultural de lo que se narra en el poema.

A partir de todo este planteamiento, se puede colegir que en el siglo VI a.C. se pretendió reconstruir la ciudad y se preparó un programa de actos que recoge, muestra y exalta la construcción política y religiosa que se construyó en forma de textos en el siglo XII a.C., cuyas bases se habían trazado en el siglo XVIII a.C. De tal forma que, creo que sin lugar a dudas, podemos afirmar que el *akītu* que se celebraba en la Babilonia caldea, es la perfecta expresión ritual del *Enūma elish*.

Bibliografía

Bidmead, J., 2002, *The Akītu Festival, Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia*, Gorgias Press, Piscataway.

⁷ George 1992: 339.

- Çagirgan, G., 1975, *The Babylonian Festivals*. Birmingham –unpublished Ph. D. dissertation.
- Dirven, L., 1997, “The exaltation of Nabû. A revision of the relief depicting the battle against Tiamat from the temple of Bel in Palmyra”, *Die Welt des Oriens* 28, pp. 96-116.
- Escribano Martín, F., 2009, *Creencias religiosas, fiesta y espacio urbano en la Babilonia caldea*, Madrid y Roma, tesis doctoral no publicada.
- Furlani, G., 1928, “L’Umiliazioni del Re durante la Festa di Capodanno a Babele”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* IV, pp. 5-16.
- George, A.R., 1999, “E-sangil and E-temen-aniki, the Archetypal Cult-centre”, in J. Rengen (Hrsg.), *Babylon: Focus Mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne*. Saarbrücker Druckerei und Verlag, pp. 67-86.
- George, A.R., 1997a, “Marduk and the cult of the gods of Nippur at Babylon”, *Orientalia* 66:1, pp. 65 – 70.
- George, A.R., 1997b, “Bond of the Lands”: Babylon, the cosmic capital”, in G. Wilhelm (ed.) *Die orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch* (Colloquien der GOG 1; Saarbrücken: SDV), pp. 125-145.
- George, A.R., 1993, *House Most High. The Temples of Ancient Mesopotamia*, Eisenbraums, Winona Lake, Indiana.
- George, A.R., 1992, *Babylonian Topographical Texts*, Orientalia Lovaniensia Analecta, Leuven.
- Gozzini, M. (coord.), 1970, *Enciclopedia delle Religione*, Vellecchi editore, Firenze.
- Jacobsen, T. 1975, “Religious Drama in Ancient Mesopotamia”, in Hans Goedicke (ed.), *Unity and Diversity: Essays in the History, Literature and Religion of the Ancient Near East*, Baltimore, pp. 65-97.
- Jiménez Zamudio, R., 2020, *Enūma elish. El poema babilonio de la creación*, Ediciones Cátedra, Madrid.
- Lambert, A.R., 1968, “Myth and Ritual as Concived by the Babylonians”, *Journal of Semitic Studies* XII, pp. 104-112.
- Lambert, W.G., 1964, “The Reign of Nebuchadnezzar I: A Turning Point in the History of Ancient Mesopotamian Religion”, in Mc Cullough (ed.) *The Seed of Wisdom: Essays in Honour of J. J. Meek*, Toronto, pp. 3-13.
- Lambert, W.G., 1963, “The Great Battle of the Mesopotamian Religious Year. The Conflict in the Akitu House”, *Iraq* 25, pp. 189-190.
- Linssen, Marc J. H., 2004, *The Cults of Uruk and Babylon. The Temple Ritual Texts as Evidence for Hellenistic Cult Practice*, Leiden – Boston.
- Pallis, S.A., 1926, *The Babylonian Akītu Festival*, København.
- Thureau-Dangin, F., 1921, *Rituels Accadiens*, Editions Ernest Lerous, Paris.

LAS SATRAPÍAS INDIAS DEL IMPERIO AQUEMÉNIDA: CONDICIONES POLÍTICAS, SOCIOCULTURALES Y RELIGIOSAS PARA LA PENETRACIÓN DEL BUDISMO EN EL ORBE IRANIO

Zahara Gharekhani
(Universidad Autónoma de Madrid)

RESUMEN

El nacimiento del budismo, entendido como tradición ascética, es coetáneo a la expansión territorial de la dinastía aqueménida (siglo V a.C.). Fruto de las relaciones indoiranias surgió un escenario de especulación filosófica e influjo religioso que permitió la difusión del budismo con anterioridad al movimiento misionero del maurya Aśoka (siglo III a.C.)

PALABRAS CLAVE

Budismo, aqueménidas, Persia, India, Aśoka, zoroastrismo

ABSTRACT

The birth of Buddhism, understood as an ascetic tradition, is coeval with the territorial expansion of the Achaemenid dynasty (5th century BC). As a result of Indo-Iranian relations, a scene of philosophical speculation and religious influence arose, allowed Buddhism to spread before the missionary movement of the maurya Aśoka (3rd century BC).

KEYWORDS

Buddhism, achaemenids, Persia, India, Aśoka, zoroastrianism

Los antiguos persas percibían a la India como un escenario de cosas maravillosas, criaturas asombrosas y hechos sobrenaturales. En el *Avesta*, tanto el valle del Indo como el Asia Central están presentes (*Yašt 10*). Y, posteriormente, en el *Shāhnāmeh* la palabra “Hindustan” (refiriendo a India, en antiguo persa) se hace rimar con *jāduestān/jādusetān* (literalmente “tierra de magia”)¹. Del mismo modo que en los relatos grecolatinos, en la literatura persa la India también se convierte en un emplazamiento de sabiduría y tradiciones esotéricas.

Debemos considerar que la difusión de estas ideas acontece de manera coetánea a la expansión del imperio aqueménida, cuando las enseñanzas védicas son objeto de debate dentro del seno del hinduismo, favoreciendo el movimiento ascético y de renuncia.

Por otro lado, existen lecturas de los clásicos greco-romanos que vinculan a los brahmanes con los magos persas, que hablan sobre el origen de los contactos greco-indios en los que los persas evidentemente eran partícipes². Se deduce, por ello, que tanto la corte aqueménida como a través de las peregrinaciones de zoroastrianos, en un entorno favorecido por la estabilidad alcanzada por los persas, permitieron la difusión de enseñanzas ascéticas.

1. La expansión aqueménida en el valle del Indo: las satrapías indias

El primer contacto de la Persia aqueménida con la India se produce con el avance militar sobre Bactria conseguido por Ciro (554 a.C.), aunque no será hasta 517 a.C., cuando

¹ Gazerani 2015: 60.

² Bussagli 1984: 202, refiriendo los comentarios de Amiano Marcelino y de Clearco sobre la vinculación entre los magos persas y los filósofos indios.

Darío I (522-486 a.C.) se haga con el dominio efectivo del noroeste de la India, en una gran operación de expansión territorial a través del Indo. La mejor imagen de esta conquista es la inclusión en los relieves de Persépolis de tributarios oriundos de estas tierras occidentales de la India, cuyo tributo anual era mayor que el de otros pueblos, según Heródoto, tras el periplo marítimo de Escílax de Carianda³. Estos relieves están ordenados de manera geográfica y permiten identificar a las delegaciones por la vestimenta característica de su lugar de origen, entre ellos los de las provincias indias (figs. 1 y 2).



Fig. 1. Representación de la delegación india en la Apadana de Persépolis
(Potts, 2007: 123).



Fig. 2. Representación del tributo indio, Persépolis (Potts, 2007: 125).

Las inscripciones imperiales en los relieves de Naqš-e Rustam y Persépolis, pertenecientes al reinado de Darío I, mencionan cuatro provincias o distritos (*dahyāva*, en antiguo persa): Gaṇdāra, Thatagush, Maka e Hiṇduš. Las dos primeras fueron anexionadas por Ciro antes de la campaña de Bactria (539 a.C.), donde encontraría la muerte, siendo por tanto una herencia recibida por Darío I. Mientras que Thatagush se menciona como un foco de rebelión a la llegada de Darío al poder⁴.

³ Desde el valle del Indo se recibían 360 talentos de oro a modo de tributo, véase Hdt. III 94.

⁴ Vogelsang 1990: 98-102.

Según la inscripción de Bīsotūn, la provincia de Gandhāra parece incorporada al imperio desde 518 a.C., mientras que Hiⁿduš aparece en inscripciones posteriores, probablemente tras la expedición de Escílax en 517 a.C.⁵

A diferencia de la evidencia aqueménida, en los textos indios coetáneos a la dominación persa, no hay ninguna mención a dicha presencia iranía. Sin embargo, es posible que el dominio aqueménida en estas regiones fuera ejercido de diversa manera a las tradicionales satrapías⁶.

La frecuencia con la que las listas de inscripciones y las representaciones discrepan en número y orden nos permite entender que tal documentación solo sirvió para subrayar la ideología del imperio supranacional y no podría haber sido concebida como un texto administrativo⁷. La presencia aqueménida en áreas territoriales como Taxila o el este del Indo siguen siendo objeto de debate⁸.

Previamente a la campaña india, Darío había enviado a su almirante Escílax de Carianda a rastrear el estuario del río Indo, con el objetivo de encontrar una vía de comunicación entre el Golfo Pérsico y la India⁹. Según Stoneman, las descripciones de gentes maravillosas y asombrosas que aparecen en el relato de Escílax fueron probablemente la base para aquellas que se repiten en el *Vidēvdāt*¹⁰.

Por otro lado, la circunnavegación del subcontinente implicaría una expansión aqueménida hacia el Indo o incluso hacia el Ganges, permitiendo no solo el control territorial sino un diálogo religioso y cultural fundamental para sostener la mutua influencia entre el orbe iranio y el budismo.

2. El nacimiento del Buddha y el movimiento *śramaṇa*

El nacimiento del budismo tiene lugar mientras se produce la expansión territorial del imperio aqueménida durante los siglos VI a.C.; es decir, la consolidación del sistema imperial en la frontera este del imperio aqueménida es coetánea al nacimiento del Buddha. A su vez, el nacimiento del budismo se sitúa durante el fenómeno de la urbanización del valle gangético, paralelo a la anexión del noroeste de la India -Gandhāra- por parte del imperio aqueménida. Esto es, la incorporación del valle del Indo a la administración aqueménida probablemente posibilitó que los persas se hicieran eco del movimiento ascético denominado *śramaṇa* que se estaba gestando en el entorno de la conocida como Gran Magadha.

Las enseñanzas del Buddha se impartieron a los pies del Himalaya (siglo VI a.C.), entendido como un movimiento de renuncia paralelo al crecimiento de reinos centralizados de la India y al afianzamiento de la ritualidad brahmánica.

Bajo la denominación *śramaṇas* suele agruparse tendencias y enseñanzas espirituales no védicas, entre ellas las profesadas por Buddha o Mahāvīra, durante el periodo índico temprano. Sin embargo, la historicidad de los *śramaṇas* durante el periodo védico sólo se conoce indirectamente¹¹, a partir de las propias referencias védicas. Los *śramaṇas* serían tradiciones periféricas que se vieron a sí mismas como una fuerza de cambio para el conjunto sociocultural, aunque no dejen de compartir aspectos de la tradición védica. Por tal motivo,

⁵ Op. Cit.

⁶ Briant 1996: 776-778

⁷ Briant 1996: 177-178.

⁸ Véase Vogelsang 1990: 98-99 para una posible identificación de estos emplazamientos.

⁹ Hdt. IV, 44. Vogelsang 1990: 101, partiendo de la ciudad de Caspatyrus y regresando a través del Mar Rojo, lo que supone un control aqueménida más allá del actual sur de Pakistán.

¹⁰ Stoneman 2015: 53 refiriendo el *Vidēvdāt* 2.5.

¹¹ En la literatura védica se habla de ciertos caracteres que cultivan su calor interior o tapas a través de un camino de austeridad, hasta alcanzar una “sistematización” en el siglo VI a.C., en Sick 2007: 261.

se considera el movimiento *śramanas* como una reacción al brahmanismo representada en los *Vedas* y reformada en los *Upaniṣads*¹².

2.1. La expansión occidental del budismo en territorio iranio: el contacto greco-indo en la corte aqueménida y las condiciones para un intercambio espiritual

Tradicionalmente, el relato histórico ha enfatizado el contacto griego con la India a partir de las conquistas de Alejandro Magno, dotando los primeros testimonios de un encuentro con el budismo y el hinduismo, merced al helenismo y el cosmopolitismo de unos reinos con gran capacidad de interactuación. Si bien, como señala Potts, los contactos en el III milenio a.C., entre las culturas acadia y los estados sumerios con la civilización de Harappa, crearon una suerte de precondiciones para la receptividad mostrada durante los contactos acaecidos con la llegada de Alejandro Magno. Señala el autor que, el lapso temporal de 2000 años entre Harappa y los contactos indios con el oeste, difícilmente sustentan que el episodio formativo pudiera haber tenido influjo sobre la interacción greco-india. De manera que debemos atender al I milenio a.C. para poder perfilar las condiciones políticas, socioculturales y religiosas que favorecieron la penetración del budismo en el orbe iranio y, por tanto, su expansión occidental¹³.

Cuando se habla de la expansión occidental del budismo, es común atender a las menciones en los edictos del monarca maurya Aśoka de nombres helenos y, por tanto, ya en época seléucida (s. III a.C.), doscientos años después de la muerte del Buddha.

Este encuentro permite establecer una dicotomía entre el poder de Alejandro Magno y el ascetismo de aquellos que han renunciado a los valores mundanos¹⁴, sin identificar al Buddha o al budismo específicamente¹⁵, entre el grupo de los *samanoi*. Estos últimos se identifican con los gimnosofistas y aparecen en el debate sobre el encuentro entre estos ascetas hindúes, recordados someramente como *sramanoi* y la filosofía griega.

Sin embargo, los relatos hagiográficos del Buddha se enmarcan en un contexto de arquetipos indoeuropeos, compartidos tanto por la India como por Persia, Grecia y el área balcánica¹⁶. Por su parte, la geografía sagrada del Avesta muestra un escenario donde se dan las conexiones ideológicas con la cultura indoírania a la que se adscribe tanto el profeta Zarautstra como las tradiciones brahmánica y ascética¹⁷.

Es cierto que a la muerte del Buddha y durante tres siglos, sus enseñanzas quedaron limitadas al valle del Ganges. Pero, como sostiene Vassiliades, es posible que la difusión de ideas abstractas haya sido posible gracias al movimiento de mitos y leyendas, permitiendo a su vez el desarrollo de un pensamiento filosófico¹⁸. Hecho expresado en la leyenda de los mercaderes Tappassu y Bhallika, de origen bactriano, que durante la séptima semana después de la Iluminación del Buddha, le hacen entrega de una ofrenda que le permite romper el ayuno observado durante siete días¹⁹ (fig. 3).

¹² Sick 2007: 261.

¹³ Potts 2007: 122.

¹⁴ Vassiliades 2004: 139.

¹⁵ El primer testimonio occidental sobre el Buddha y sus enseñanzas se encuentra en Clemente de Alejandría (154-222 d.C.)

¹⁶ Allen 2005, quien considera que en la biografía del Buddha se esconde un pro-héroe proto indoeuropeo y, por tanto, algunos sucesos no son históricos.

¹⁷ Las semejanzas lingüísticas del *Avesta* y el *RigVeda* sitúan a los *Gāthās* en un entorno coetáneo, véase Kellens & Pirart 1988.

¹⁸ Vassiliades 2004: 138.

¹⁹ Esta ofrenda aparece en diferentes fuentes que parecen indicar una elaboración posterior que, a su vez, pretende marcar diferencias del ayuno practicado por los budistas con respecto a los jainistas, del mismo modo



Fig. 3. Los mercaderes Tapassu y Bhallika en el relieve de Shotorak
(Neelis, 2010: 26, fig. 1.1).

La leyenda nos dice que los arriba citados fueron los dos primeros seguidores o discípulos del Buddha; ambos mercaderes iraníes originarios de la región de Bactria. Este acontecimiento debería ser datado en torno al siglo VI-V a.C., aunque para esa fecha no se tiene constancia de ningún emplazamiento arqueológico budista en la Bactriana bajo dominación persa ni ninguna referencia en los textos aqueménidas de la adscripción de fieles al budismo.

De hecho, no será hasta el siglo III a.C., cuando se constante arqueológicamente la difusión occidental del budismo a partir de los edictos de Aśoka, erigidos en las antiguas satrapías aqueménidas²⁰.

Se considera que la leyenda de Tapassu y Bhallika es una elaboración kushana, pero su importancia radica en el hecho de que está vinculando a poblaciones iranias a una temprana expansión del budismo, en lo referente a los influjos religiosos.

La expansión del imperio aqueménida tuvo lugar sobre un entramado comercial bien asentado durante el I milenio a.C., cuya estabilidad se acrecentó durante el periodo aqueménida, favoreciendo conexiones económicas, diplomáticas y filosóficas entre Asia Central y el Mediterráneo. En los textos de Fortificación de Persépolis podemos encontrar a la India como punto de destino de caravanas de viajeros, mencionando las provincias indias en diversas ocasiones como parte de una ruta común²¹. Es el caso de un comerciante llamado Iṣbaramiṣṭima (fig. 4), cuya actividad mercantil se refleja en la evidencia glífica y de la vinculación a las legaciones indias llegadas hasta Persepolis y Susa. La actividad de Iṣbaramiṣṭima nos habla tanto de la frontera este del imperio como de la cooperación con poblaciones indias a través de la mención de un singular personaje indio llamado Abbatema²². En el año 499 a.C., según dichas tablillas, Abbatema partió desde Susa hacia la India, al servicio del monarca aqueménida.

que la recepción de las reliquias del Buddha, con las cuales los mercaderes erigirán una *stūpa* en su ciudad de origen, práctica que los jainistas rechazaban, véase Granoff, 2005: 130-131; 137.

²⁰ Para una lectura del contenido de dichos edictos véase Adrados 2000.

²¹ Vogelsang 1990: 101, dicha ruta discurriría a través del oasis de Kandahar, poniendo en contacto la India con las tierras occidentales.

²² Cool Root 1997: 237, haciendo mención a las Tablillas de Fortificación PF785, PF 1317, PF 1318 y PF 1556.



Fig. 4. Sello de Išbaramištima pfs 49 (Cool Root, 1997: 246 fig. 2).

Según Heródoto, soldados indios llegados desde Gandhāra participaron en la batalla de las Termópilas (Atenas), al servicio del monarca Jerjes²³. Tanto trabajadores como mercenarios indios fueron empleados al servicio del imperio persa. Además, se mantuvo la estrategia asiria de deportar comunidades, caso de los asentamientos de ciudadanos de Mileto en Bactria (493 a.C.)²⁴.

Poco se sabe de las relaciones persas con los indios a diferencia de las relaciones greco-indias. Aunque es, través de las fuentes griegas, donde se infiere una estrecha relación multicultural en la corte aqueménida. No cabe duda de que el dominio ejercido por el imperio persa, al englobar las estepas iranias y el valle del Indo, favoreció el contacto del subcontinente indio con el orbe griego.

La corte aqueménida estuvo frecuentada por gentes de la más diversa procedencia²⁵. En su *Indica* Ctesias, médico griego durante diecisiete años al servicio de Artajerxes II, nos habla de gentes indias presentes en la corte aqueménida y de información obtenida a través de mercaderes bactrianos. Ctesias no visitó nunca la India, pero obtuvo la información a través de las delegaciones y mercaderes indios que visitaban la corte aqueménida²⁶.

Para el periodo aqueménida Heródoto es la principal fuente de información documental, aunque para el caso que nos ocupa, dada la extensión del imperio vemos que India como ente geográfico ofrece un conocimiento somero. La naturaleza de estas fuentes es la que nos permite tener un mayor conocimiento de la parte occidental del imperio aqueménida que del área oriental. Por eso, en Heródoto, encontramos relatos fantásticos sobre tierras fabulosas donde habitan hormigas gigantes buscadoras de un oro custodiado por fantásticos grifos²⁷, aunque el autor oriundo de Halicarnaso fuera contemporáneo del Buddha. Aunque también Heródoto apunta una mención al modo de vida ascético coetáneo al mundo persa, lo cual es relevante teniendo en cuenta la importancia historiográfica de Heródoto para la historia antigua persa. En este pasaje se habla de una tribu india que no

²³ Hdt. IV, 40.

²⁴ McEvilley 2002: 61-62.

²⁵ Boyce 1985: 171.

²⁶ Vogelsang 1990: 106, considera el autor que las fabulosas historias de Ctesias podían reflejar el verdadero conocimiento de los persas sobre la India, más allá del río Indo e incluso la transmisión y expansión de cuentos y leyendas hacia el Occidente.

²⁷ Hdt. III 98-106.

tiene posesiones, no mata seres vivos ni cultiva²⁸, siendo la primera referencia al ascetismo indio en el Occidente.

En los textos budistas tempranos se encuentran referencias a los *kambojas*, identificados con los persas²⁹. En el canon pāli se recoge una de las más tempranas referencias a los griegos (*yonas* en pāli; *yavanas* en sánscrito), atribuida al propio Buddha. El discurso se recoge en el *Assalāyana Sutta del Majjoma Nikāya*, segundo libro del *Sutta Piṭaka*³⁰, donde el Buddha habla sobre los países de los *yonas* y los *kambojas*, que no siguen el sistema de castas para observar las diferencias con respecto a la tradición brahmánica³¹.

Esta mención implicaría un asentamiento griego en las regiones orientales del imperio persa a comienzos del siglo VI a.C., aspecto no confirmado arqueológicamente³² que contradice a la ausencia de referencias a las conquistas alejandrinas en la literatura india temprana.

Por otro lado, *kambojas* parece identificar a poblaciones iranias y zoroastrianas, aunque dicho término no se registra en las fuentes iranias. En los Edictos V y XIII de Aśoka se utiliza de nuevo esta designación para hacer referencia a poblaciones iranias asentadas en el área de Kandahar³³. Asimismo, la difusión de estos edictos en lengua aramea supone una continuidad con las inscripciones aqueménidas, siendo incluidos principios religiosos iranios, tales como *asha*, el orden cósmico³⁴.

Por otro lado, la abrupta irrupción de la construcción en piedra en la ciudad de Pāṭaliputra, capital del reino maurya de Magadha, tras el periodo de dominación persa, se ha atribuido también al influjo de la arquitectura imperial aqueménida³⁵. Spooner observó el parecido de la sala de audiencias con la sala de cien columnas de Persépolis, así como otros detalles greco-persas³⁶ como resultado de la influencia formativa de los artesanos persas tras la desintegración del imperio aqueménida³⁷.

Sin embargo, en contra de la activa presencia de los aqueménidas en el subcontinente indio se aduce que el gramático Pāṇini, oriundo de Taxila, quien vivía en las inmediaciones de la satrapía de Gandhāra durante el periodo persa, no manifiesta conocimiento del idioma persa ni hace mención del sistema imperial aqueménida, sino que simplemente refiere pequeños estados autónomos del norte de la India³⁸.

En cualquiera de los casos, de acuerdo con Vogelsang, los aqueménidas encontraron en India incipientes estados urbanos que terminarían por unificarse bajo Chandragupta Maurya³⁹.

²⁸ Hdt. III, 100.

²⁹ Halbfass, 1991: 198-199.

³⁰ Vassiliades, 2004: 134-135. El Canon fue fijado en el Primer Concilio de Rājagrīha, tras la muerte del Buddha, siendo considerado el compendio original de las enseñanzas budistas. Transmitido de manera oral, fue puesto por escrito durante los siglos I-II d.C.

³¹ En el edicto en roca 13º de Aśoka se vuelve a mencionar el país de los *yonas* como el único que no distingue entre las clases de los brahmanes y los samanas.

³² Vassiliades 2004: 135.

³³ Benveniste, 1958: 46-48; Adrados, 2000.

³⁴ Scialpi, 1984.

³⁵ Teoría tradicional sostenida por Wheeler en 1963, quien atribuía el influjo a los artesanos asentados o llegados a la capital maurya tras la caída del imperio aqueménida. Sin embargo, Coningham 2015: 414 sostiene la posibilidad de que hubiera prototipos en madera no conservados arqueológicamente.

³⁶ Spooner, 1915: 416-417.

³⁷ Coningham 2015: 414 considera que se trata de una adaptación de motivos extranjeros por parte de los artesanos locales.

³⁸ Scharfe, 1977: 88.

³⁹ Vogelsang 1990: 96.

3. Persia y el flujo del pensamiento ascético

Los griegos recibieron el influjo del pensamiento indio con anterioridad a las campañas alejandrinas (326 a.C.). La ciudad de Mileto pudo haber sido un centro de intercambio dado el carácter filopersa de su política y aristocracia dominante. Un próspero enclave abierto a la recepción del pensamiento oriental y nexo entre la India y el conglomerado imperial aqueménida.

En este sentido, West reconstruyó los canales de comunicación del periodo arcaico entre India y Grecia considerando que el antiguo Irán habría sido la fuente desde la que las ideas filosóficas pasaron en ambas direcciones. En el periodo arcaico se ubican en la corte aqueménida los primeros contactos entre las culturas griega e india, cuando los persas alcanzan el Egeo en su expansión occidental, influyendo así en el pensamiento griego. Pero West también recuerda que si hemos de seguir a Heródoto (I, 101) al aceptar que los magos eran medos, estos pudieron migrar siguiendo dos vías, tanto a la India como a la costa anatólica, con motivo de la anexión de Ciro el Grande⁴⁰.

Es probable que sacerdotes zoroastrianos se desplazasen hasta las satrapías indias, donde expondrían sus propias teorías y pensamiento religioso frente a las enseñanzas brahmánicas. Según Boyce, se trataría de una breve, pero intensa influencia del zoroastrismo en India, mientras duró la presencia política aqueménida⁴¹, puesto que la expansión militar fue acompañada de un flujo de ideas mazdeistas o propias de la reforma zoroastriana.

La cronología tardía sitúa a Zaraθuštra en el siglo VI a.C., de manera coetánea a los filósofos griegos⁴². Al-Bīrūnī también situaba a Zaraθuštra en el periodo aqueménida, exactamente 258 años entre el profeta y Alejandro Magno. Es decir, aproximadamente en torno a 570 a.C., en una fecha próxima a la datación del Buddha histórico y en la cual no cabe esperarse un encuentro entre ambos maestros espirituales, pero si un reflejo de la expansión de ambas doctrinas⁴³.

Tal encuentro se sugiere en el *Fravardīn Yašt 13.16*. Se trataría del debate entre seguidores de ambas doctrinas antes que, de las propias figuras religiosas. Es posible que este capítulo fuera añadido al Avesta en el periodo arsácida, coincidiendo con la expansión del budismo en el este de Irán, por lo que podría interpretarse como un debate entre uno de los misioneros enviados por Aśoka frente a un *mowbed* de la religión zoroastriana durante el periodo parto⁴⁴.

Existe en el siglo VI-V a.C. un contexto proclive a prácticas ascéticas que se suceden tanto en Mesopotamia como en Grecia de manera contemporánea a la época del Buddha⁴⁵. Coinciendo a su vez con la introducción de elementos babilonios en la astrología india durante los siglos VII-VI a.C., durante la ocupación aqueménida del valle del Indo⁴⁶. Transmisión de conocimientos astronómicos y astrológicos desde Babilonia a la India durante el siglo V a.C. que bien pudo ser consecuencia de la presencia aqueménida en el subcontinente indio⁴⁷.

Pese a la derrota de las Guerras Médicas, sostiene McEvilley que, tanto el empleo de mercenarios como el comercio durante los siglos V y IV a.C., se mantuvo a través de rutas centroasiáticas. Este hecho permitiría que ascetas indios se desplazasen a través de

⁴⁰ West, 1971: 241.

⁴¹ Boyce, 1982: 278.

⁴² Kingsley, 1990: 248-249.

⁴³ Gnoli, 2000, quien remite al periodo aqueménida para la vida de Zaraθuštra.

⁴⁴ Hermanns, 1956: 5.

⁴⁵ McEvilley, 2002 quien subraya en su obra el aspecto errante de los ascetas como vía y mecanismo de difusión y expansión de su propia tradición ascética.

⁴⁶ Aunque reconoce la dificultad debido a la escasez de evidencias literarias y arqueológicas, en Pingree 1973.

⁴⁷ Boyce, 1985: 241-242.

estos caminos e interactuasen con comunidades chamánicas del Mar Negro e influyesen en la filosofía griega presocrática⁴⁸. Es decir, el modo de vida itinerante de las comunidades ascetas *śramaṇas* fue favorecido por la estabilidad imperial aqueménida.

Conclusiones

La conquista aqueménida del valle del Indo creó condiciones favorables para el contacto indogriego; asimismo, favoreció una interacción religiosa durante el periodo en el cual dio comienzo la difusión del budismo y su asimilación entre las poblaciones iranias. La presencia irania en la India, por tanto, permitió generar un influjo sincrético en el seno del budismo. Por ello debemos atender a enclaves como Gandhāra, encrucijada en el norte de la India, que dieron soporte a debates teológicos entre budistas y zoroastrianos. Y a la itinerancia espiritual de sacerdotes tanto babilonios como zoroastrianos, en la periferia oriental del imperio, mucho antes de que los seléucidas implantaran su control en India o Persia.

Asimismo, la importancia religiosa y espiritual de las satrapías de Bactria y Drangiana en el zoroastrismo como lugares de peregrinación pudo haber permitido el conocimiento interreligioso⁴⁹. Al influjo de la tradición irania y a la especulación filosófica se puede atribuir el surgimiento de la escuela budista Mahāyāna, donde aspectos vinculados a la angeología mazdea, la condición soteriológica y el atributo solar mitraico, van a suponer una notable influencia irania en el desarrollo de dicha escuela, representada por la emergencia de los *bodhisattvas* y en concreto, de Maitreyya.

Bibliografía

- Adrados, F. R., 2000, Asóka, *Edictos de la Ley Sagrada*, Barcelona.
- Allen, N. J., “Scripture and Epic: A Comparativist looks at the Biographies of the Buddha and Odysseus” *Indika* (online www.elinepa.org/indika2005/njallen.htm 22 november 2005).
- Benveniste, E., 1958, “Une bilingue grecoaraméenne d’Aśoka” *Journal Asiatique* CCXLVI, pp. 1-48.
- Boyce, M., 1985, *A History of Zoroastrianism* vol. II, Leiden.
- Boyce, M., 1991, *A History of Zoroastrianism* vol. III, Leiden.
- Briant, P., 1996, *Histoire de l’empire perse*, Paris.
- Bussagli, M., 1984, *L’Art du Gandhāra*, Turin.
- Coningham, R.; Young, R., 2015, *The Archaeology of South Asia: From the Indus to Asoka, c.6500 BCE-200 CE*, Cambridge.
- Cool Root, M., 1997, “Cultural Pluralisms on the Persepolis Fortification Tablets” *Topoi. Orient-Occident. Supplément* 1, pp. 229-252.
- Gazerani, S., 2015, *The Sistāni Cycle of Epics and Iran’s National History*, Leiden.
- Gnoli, G., 2000, *Zoroaster in history*, New York.
- Granoff, P., 2005, “The Gift of the Two Merchants: Defining the Buddhist Community through Story.” *East and West* 55 (4), pp. 129-138.

⁴⁸ McEvilley 2002: 64.

⁴⁹ Boyce, 1982: 278-280, señala la ruta de Khorasan que formaba parte del sistema imperial que unía Bactria con Mesopotamia y el Irán occidental.

- Halbfass, W., 1991, “Early Indian References to the Greeks and the First Encounters between Buddhism and the West” en Bechert, H., (ed.) *When did the Buddha Live?*, Delhi, pp. 195-210.
- Hermanns, M., 1956, “The Impact of Buddhism on Persia, the Near East and Europe” *Journal of the Anthropological Society*, pp. 1-16.
- Heródoto, 2000, *Historias*, Madrid.
- Kellens, J.; Pirart, E., 1988, *Les textes vieil-avestiques I-II*, Wiesbaden.
- Kingsley, P., 1990, “The Greek Origin of the Sixth-Century Dating of Zoroaster” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 53, pp. 245-265.
- McEvilley, T., 2002, *The Shape of Ancient Thought*, New York.
- Neelis, J., 2010, *Early Buddhist Transmission and Trade Networks*, Leiden.
- Pingree, D., 1963, “Astronomy and Astrology in India and Iran” *Isis*, 54 (2), pp. 229-246.
- Potts, D. T., 2007, “Differing modes of contact between India and the west: some Achaemenid and Seleucid examples” Ray, H. P.; Potts, D. T. (eds.) *Memory as History: The Legacy of Alexander in India*, New Delhi, pp. 122-130.
- Scharfe, H., 1977, *A History of Indian Literature. Grammatical Literature*. Wiesbaden.
- Scialpi, F., 1984, “The Ethics of Aśoka and the Religious Inspiration of the Achaemenids” *East and West* 34 (3), pp. 55-74.
- Sick, D. H., 2007, “When Socrates Met the Buddha: Greek and Indian Dialectic in Hellenistic Bactria and India” *Journal of the Royal Asiatic Society*, 17 (3), pp. 253-278.
- Spooner, D. B., 1915, “The Zoroastrian Period of Indian History” *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 47 (3), pp. 405-455.
- Stoneman, R., 2019, *The Greek Experience of India. From Alexander to the Indo-Greeks*, Princeton.
- Vassiliades, D. Th., 2004, “Greeks and Buddhism: Historical Contacts in the Development of a Universal Religion.” *The Eastern Buddhist*, 36 (2), pp. 134-183.
- Volgesang, W., 1990, “The Achaemenids and India” en Sancisi-Weerdenburg, H.; Kuhrt, A. (eds.) *Centre and Periphery. Proceedings of the Groningen 1983 Achaemenid History Workshop* vol. IV, pp. 93-110.
- West, M. L., 1971, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford.

PORQUE EL SUEÑO DE LOS MUERTOS ES LIGERO. LA MOMIA COMO PERSONAJE DE FICCIÓN, AZOTE ORIENTAL CONTRA INSENSATOS PROFANADORES

Salomé Guadalupe Ingelmo
(Universidad Autónoma de Madrid)

Tú te has ido, pero volverás. Te has dormido, pero despertarás. Has muerto, pero vivirás.
Textos de las Pirámides 670

Mucho antes de que llegase la fe de Cristo, los egipcios ya habíamos descubierto la
Eternidad.
Terenci Moix, *La herida de la esfinge*

RESUMEN

Alentada por el creciente éxito que la literatura de viajes cosechase en la Europa del siglo XVIII, las noticias referidas por los exploradores románticos más audaces y la fascinación hacia el Oriente Próximo que en los lectores habían suscitado los recientes descubrimientos en el campo de la Egiptología, a lo largo del XIX y XX asistimos al florecimiento de una narrativa de terror orientalizante que tiene como principal protagonista a la momia. Bajo la influencia del espiritualismo en boga y los latentes remordimientos generados por el expolio de bienes culturales al que las campañas napoleónicas habían dado inicio, se forja una momia revivida y sedienta de venganza por los agravios sufridos, por los saqueos en sus tierras a manos de los extranjeros. Una momia que, a veces, incluso se obstina en recuperar el tiempo perdido yendo en busca de un antiguo amor.

PALABRAS CLAVE

Grand Tour, campañas napoleónicas, expolio de bienes culturales, descubrimiento de la tumba de Tutankamón, espiritualismo, relatos orientalizantes de terror, la maldición de la momia, momia resucitada.

ABSTRACT

Encouraged by the growing success of travel literature in the eighteenth-century Europe, by the informations that boldest romantic explorers provided and by fascination for the Near East that the recent discoveries in Egyptology had aroused in readers, throughout the XIX and XX we witness the flourishing of an orientalized horror narrative whose main protagonist is the mummy. Under the influence of fashionable spiritualism and the latent remorse caused by the looting of cultural heritage that the Napoleonic campaigns had started, a mummy revived and thirsty for revenge because of the wrongs suffered, because of plundering from its land by foreign hands, is shaped. A mummy that sometimes even insists on make up for lost time by looking for an old love.

KEYWORDS

Grand Tour, Napoleonic campaigns, looting of cultural heritage, discovery of Tutankhamun's tomb, spiritualism, orientalized horror stories, the mummy's curse, resurrected mummy.



Fig. 1. Paul Dominique Philippoteaux, *Examen d'une momie - Une prêtresse d'Ammon, Egypt* (1895 – 1910). Peter Nahum at the Leicester Galleries.

<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Paul-Dominique-Philippoteaux.jpg?uselang=fr>

1. Descubrimiento, exploración y expolio del Oriente Próximo

Ya en el siglo XVII, como parte de su educación —pues se aspiraba a que esta fuese integral y comprendiese también el conocimiento de la naturaleza humana, una destreza que había de desarrollarse en contacto con otras culturas—, entre la joven aristocracia británica surge el hábito de emprender, como si de un necesario rito de paso hacia la edad adulta se tratase, una suerte de viaje iniciático a Francia e Italia. Durante ese periplo se suponía que los vástagos de la élite social aprenderían a desenvolverse con elegancia en los salones de la Europa más refinada y atesorarían experiencia vital de utilidad en su futuro.

Esta práctica de las clases privilegiadas se vería reforzada en el siglo XVIII. Así, la costumbre de viajar por Europa, conocida como *Grand Tour*, generó un flujo constante de viajeros que sentó las bases de las primeras rutas turísticas ya en el mismo XVIII, poniendo de manifiesto la conveniencia de lograr un creciente confort en las vías ferroviarias y marítimas, que irán cubriendo itinerarios estables. Viajar, al menos para ciertas clases sociales, comienza a ser algo habitual, hasta el punto que la primera guía Michelin se edita en 1900. Y para quienes no pueden concederse tales lujos, el viaje se convierte en un objetivo inalcanzable pero deseado, que permite soñar con destinos insólitos y estimulantes peripecias.

Como consecuencia de estos desplazamientos, dado que el gusto por el arte y el clasicismo se considera signo de sofisticación y cosmopolitismo entre la ociosa aristocracia, surge también un afán coleccionista. Italia, cuna del Renacimiento, acabará convirtiéndose en destino principal obligado. Roma, con sus antiguas ruinas, es meta inexcusable de estas travesías por Europa. Por su parte Venecia, a pesar de no conservar el esplendor de sus tiempos

como primera potencia marítima y comercial, ejercerá también una especial fascinación por ser encrucijada entre Oriente y Occidente y por albergar vestigios de un deslumbrante sincretismo entre ambos mundos, ofreciendo así al turista un anticipo del exotismo oriental y permitiéndole experimentar, sin necesidad de abandonar la seguridad del territorio europeo, un cierto grado de emoción controlada.

No obstante, algunos de estos viajeros románticos, los menos, decidieron dar el salto hacia el anhelado Oriente y penetraron en territorios más lejanos y desconocidos, afrontando trayectos sin duda azarosos.

En el XIX, Oriente Próximo sedujo a algunos de los occidentales que se adentraron en sus tierras, exploradores que se arriesgaban a recorrer lugares peligrosos de los que a menudo quedaban prendados para siempre. A estos hombres y mujeres atrapados entre dos mundos, y a esa suerte de periplo iniciático que los transforma, rinde homenaje *La herida de la esfinge*¹, una lúdica y al tiempo erudita novela de Terenci Moix, otro viajero prendado de Egipto, donde decidió que descansasen sus cenizas, esparcidas en el muelle de Alejandría según sus indicaciones en diciembre de 2005.

Efectivamente, como Moix sugiere, la mayoría de los aristócratas partirían, como buenos turistas, en busca de tópicos y regresarían, satisfechos, cargados de ellos a sus hogares ingleses y franceses². Sin embargo, unos pocos exploradores intentaron comprender realmente los lugares por donde pasaron, se dejaron hechizar por los países visitados y se integraron perfectamente. Viajeros que, como el protagonista de *La herida de la esfinge*, procedentes de un mundo deslumbrado por la vacuidad, en esa lejana tierra por fin encontraron un sentido a su existencia. Así, en el mejor de los casos, el embrujo que Oriente ejerció durante el siglo XIX sobre algunos occidentales hizo florecer un sentimiento incompatible con el racismo colonialista o con los prejuicios surgidos alrededor del presunto pintoresquismo oriental. La afectación, la intolerancia y la estúpida superioridad de la que a menudo estos viajeros hacían gala al comienzo de su andadura desaparecían a medida que se abría ante ellos un mundo nuevo y una ancestral sabiduría.

No obstante, paradójicamente, el impulso definitivo en el descubrimiento del Oriente Próximo había llegado de la mano, imperialista y colonialista, de Napoleón. Cuando en 1798 inicia sus campañas en Egipto, el experimentado militar decide llevar consigo un nutrido grupo de científicos y artistas capaces de examinar y reproducir —eventualmente, también expoliar— los tesoros de esa milenaria cultura. Sin dejar de lado su desmedido afán expansionista, Napoleón, mente ilustrada y político experto en el arte de la propaganda, cultivó así el mecenazgo hacia las ciencias y asentó las bases de los primeros estudios sobre egiptología.

Él, a finales del XVIII, sin ser consciente de ello, facilitó el surgimiento de una sólida tradición sobre la momia en el marco de la narrativa de terror. Porque, sorprendentemente, ese afán racional por analizar, catalogar y descubrir, al aumentar el interés del gran público hacia Oriente, acabará engendrando, al tiempo, manifestaciones irrationales y supersticiosas que resultarán muy inspiradoras para la literatura.

¹ De hecho, a lo largo de la obra, asistimos a la metamorfosis física de su protagonista —*alter ego* del propio Moix—, que decide abandonar el atuendo occidental y cuyas facciones se vuelven cada vez más similares a las de los egipcios. Incluso su tez cambiará de color, oscureciéndose. La soberbia que el protagonista ostenta al comienzo de su viaje —«Se me antojó que los policías olían. Al punto me llevé a la nariz un pañuelo empapado en lavanda que suelo usar como emergencia desesperada cuando viajo más allá del sur de Francia o al este de Viena»— va desapareciendo a medida que la sabiduría del Nilo hace mella en él.

² Petros, el copto, acusa al protagonista: «Usted llegó a Egipto creyéndose protegido por sus seguridades. No es demasiado original. He conocido a algunos como usted. Llegan de un mundo que se cree superior, sin considerar las trampas de que Egipto dispone para imponerle su propia superioridad».

2. La momia, heraldo del más allá

Lo cierto es que la abundancia de noticias sobre Egipto por fin agitó la mala conciencia de quienes en el fondo se sabían saqueadores, de las potencias que exploraban sin pudor los bienes ajenos³. Aprovechando ese asomo de remordimiento, los relatos de horror ambientados en al antiguo Egipto se multiplican y Europa, sobre todo su burguesía acomodada, consciente de haber profanado una cultura misteriosa y temerosa de las consecuencias, vuelve una y otra vez, con obsesión casi masoquista, al argumento de la momia resucitada que exige su revancha.

En la mayor parte de los relatos tejidos alrededor de esta figura, un personaje caído en desgracia a causa de la vulneración de alguna norma y condenado a padecer la vida eterna entre las cadenas de sus vendas es despertado y manipulado muchos siglos después por individuos sin escrúpulos para que perpetre, cual anacrónica arma, mezquinas venganzas. Otras veces es la propia momia quien, confundida por una tempestiva semejanza —a menudo justificada mediante una supuesta transmigración de las almas—, cree reconocer a un antiguo amor perdido en alguna lozana joven que no pertenece a su tiempo, pero que tercamente se empecinará en reclamar como suya.

Porque, en efecto, en casi toda la narrativa inspirada por el antiguo Egipto, el terror, quizás por influjo del estereotipo decimonónico sobre el exotismo oriental⁴—y seguramente también por imitación de la novela sentimental tan en boga ya desde finales del XVIII—, se entrelaza con lo romántico.

La momia, musa indiscutible de la narrativa gótica, se convertirá en paradigma del terror exótico; de la atracción y al tiempo el rechazo que se experimentan hacia el desconocido Oriente, fuente de un cierto sentimiento de culpa entre los europeos, ávidos de sensaciones fuertes que proporcionen un poco de aventura a sus previsibles vidas.

Aunque, sin duda, amén de esa conciencia turbia, el enorme éxito de tramas en las que una momia resucita con ánimo de venganza tuvo que ver, además, con el auge de creencias religiosas alternativas en las postrimerías de la Inglaterra victoriana. En concreto, no pocos escritores de la segunda mitad del XIX se dejaron cautivar por el ocultismo, y no faltan los que pertenecieron a sectas u órdenes más o menos herméticas y secretas.

Dentro de este tipo de corrientes, Aleister Crowley fue con gran diferencia la figura más influyente. No obstante, tras un breve paso por la orden, se vio expulsado de la Golden Dawn —muy conocida por haber pertenecido a ella nombres tan populares como Bram Stoker, Arthur Machen, William Butler Yeats, Algernon Blackwood, H. G. Wells, Gustav Meyrink o la periodista y traductora Constance Lloyd, esposa de Oscar Wilde— en los tiempos de liderazgo de William Butler Yeats, quien, igual que otros colegas,

³ El tráfico de momias era en realidad una lacra antigua. Ya en el siglo XIV, el polvo de momia gozaba de enorme éxito como presunto remedio contra diversas dolencias. Y la demanda, lamentablemente, creció hasta volverse un artículo muy popular en el Renacimiento y a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Por fortuna, el número limitado de momias agudizó el ingenio y promovió la picarescas pronto, proliferando para tales fines las falsificadas a partir de cadáveres recientes. Por desgracia, tanto se banalizaron las reliquias que muchos cuerpos acabaron destripados ante una élite ociosa, pues quitar las vendas a las momias se erigió en pasatiempo de moda en los mejores salones europeos del XIX —cuyos anfitriones competían por lograr el estupor entre sus invitados—, que lo popularizaron como una actividad meramente lúdica durante la cual a veces también se practicaban rudimentarias autopsias de irreparables consecuencias.

⁴ Que obtuvo enorme aceptación en las bellas artes. Basta pensar, sólo por citar algunos, en autores de tanto prestigio como Delacroix, Ingres, Gérôme o Fortuny, que a menudo abordaron el argumento repitiendo una serie de lugares comunes relacionados sobre todo con la sensualidad, por lo que el harén —que se representa siempre bajo cánones muy concretos impuestos por la imaginación occidental, en la que predomina un fetichismo machista no necesariamente fiel a la realidad— pasa a ser uno de los temas más repetidos, con la odalisca como personaje central.

se había aproximado a prácticas como la astrología, la quiromancia y el simbolismo cabalístico.

El espiritualismo, la creencia de que los muertos disponen de un alma inmaterial que puede comunicar con los vivos —de la que se sirvió, en la práctica, el espiritismo—, se puso de moda por toda América y Europa durante la década de 1850. El propio Yeats acabó casándose, cuando él ya tenía cincuenta y dos años, con la médium Georgie Hyde-Lees, de veinticinco, actuando Ezra Pound, que también asistía como otros músicos y artistas a las veladas organizadas por la madre de la novia, de testigo. Conan Doyle, muchos de cuyos relatos se pueden considerar paradigma de racionalismo detectivesco, con el tiempo, quizá como consecuencia de la súbita pérdida de su hijo, su hermano y su madre, se inició en el espiritismo, lo que dejó profunda huella en parte de su narrativa y lo estimuló a escribir incluso un ensayo de divulgación sobre esta doctrina.

Blake, reputado poeta, pintor y grabador de segunda mitad del XVIII, inspiró a muchos de estos escritores que, como Chesterton, se aproximaron al ocultismo cuanto menos en períodos determinados de sus vidas. Blake, hijo de padres muy devotos⁵, manifestó desde niño propensión a tener visiones religiosas que a menudo inspiraron sus trabajos. Claramente, la espiritualidad fue una faceta esencial en su vida y marcó toda su obra, tanto poética como pictórica. Puede que esto lo empujase a integrarse en la Ancient Druid Order, que lo reivindica como su *Chosen Chief* desde 1799 hasta el fallecimiento del artista. En cualquier caso, la influencia de Blake es tal que la Ecclesia Gnostica Catholica —junto con la Golden Dawn, integrada en la Ordo Templi Orientis u Orden de los Templarios Orientales, de la que Crowley fue Gran Maestre— lo reconoció como santo dos años después de su muerte.

Muy adelantado a su tiempo, Blake aborrecía la esclavitud y creía con firmeza en la igualdad de géneros, algo que probablemente contribuyó al fortalecimiento de su amistad con Mary Wollstonecraft, reputada activista del incipiente movimiento feminista, recordada sobre todo por ser esposa del también escritor, político reformista y filósofo radical —considerado precursor del anarquismo— William Godwin, y madre de Mary Shelley. Blake la había conocido a través de la imprenta que puso en pie junto a su hermano —colaborador asiduo del editor radical Joseph Johnson, lo que propició que se relacionase con numerosos intelectuales disidentes— e ilustró, presumiblemente bajo la influencia de algunas visiones que lo asaltaron sobre un futuro en paridad entre los sexos, uno de sus libros.

Coherente con sus convicciones y fiel a sus principios, Blake había enseñado a escribir a su mujer, que era analfabeta cuando se desposaron. También la adiestró en las técnicas de grabado, conocimientos que ella puso en práctica contribuyendo al trabajo de su esposo a lo largo de toda la vida. Precisamente su confianza en una fraternidad universal y su idealismo en lo social hicieron que estuviese bajo sospecha; fue acusado de proferir expresiones sediciosas que podrían incurrir en traición contra la Corona, cargos de los que finalmente fue absuelto. Por fortuna, esos postulados revolucionarios, al mezclarse con un fuerte misticismo, encontraron una fórmula de expresión alegórica que lo mantuvo a salvo de previsibles ataques por parte del régimen establecido.

Aunque lejos de Blake, aún en el siglo XX encontraremos escritores vinculados al ocultismo, como Fernando Pessoa. No obstante, progresivamente, esa afinidad parece alejarse de lo metafísico y trascendente para convertirse en mero cliché o pose, como en el caso de William S. Burroughs.

⁵ Se cree que pertenecieron a la secta religiosa radical cuyos seguidores se denominaban *Dissenters*, grupos protestantes que disentían del anglicanismo ortodoxo dominante. Antes, la madre de Blake y su primer marido habían profesado su fe en la Iglesia de Moravia, el movimiento evangélico preluterano más antiguo de Europa.

3. El Faraón niño regresa de la tumba

Por si fuese poco, al turbulento y complejo panorama del siglo XIX, caldo de cultivo perfecto para que prosperasen historias de terror oriental en las cuales antiguos espíritus —pobres almas en pena, al fin y al cabo— volvían a caminar entre los vivos, venía a sumarse el descubrimiento, en 1922, de la tumba más mediática, la de Tutankamón, que reavivó todavía en mayor medida el interés de la opinión pública por Egipto. Más allá de su valor científico, que en realidad a pocos importaba, el hallazgo estuvo rodeado de una expectación de índole bien distinta y sin duda morbosa. La prensa atendió —o alentó— gustosa esa demanda de los instintos más primitivos y, a pesar de la ausencia de pruebas objetivas, forjó la leyenda de una maldición vinculada a la apertura del monumento, según la cual quienes habían turbado el sueño del farón hallarían la desgracia y la muerte, condena que en el imaginario colectivo se haría extensiva a cualquier otro enterramiento egipcio.

A pesar de que la parca se llevó a bien pocos de los implicados en el acontecimiento, el periodismo sensacionalista se empeñó en considerar al equipo víctima de las iras del soberano cuyo reposo habían osado profanar. Las tragedias individuales se adornaron con pormenores lugubres, sin duda oportunos, aunque no corroborados. Mientras, los hechos bien contrastados nos hablan sólo de unos pocos fallecimientos hasta cierto punto previsibles. Lord Carnarvon, cuya salud estaba mermada a raíz de un grave accidente de coche sufrido años atrás, murió cuatro meses después de la apertura de la tumba a causa de una septicemia provocada por el corte fortuito, mientras se afeitaba, de una picadura de mosquito, incidente que desembocó en una neumonía fatal para la deficiencia pulmonar que padecía desde el percance automovilístico. Huelga decir que, en ausencia de penicilina u otros antibióticos, el desenlace era predecible y no requiere de intervenciones paranormales para justificarlo.

Sin embargo, de las cincuenta y ocho personas que entraron en la cámara funeraria, únicamente ocho murieron en la década sucesiva y, aunque la medicina del momento no siempre supo determinar las causas, ni siquiera lo hicieron en extrañas circunstancias. El hermano de lord Carnarvon, Aubrey Herbert, que durante toda su vida tuvo problemas de visión y acabó sus días prácticamente ciego, falleció cinco meses después que su hermano a resultas de un radical tratamiento médico que incluyó la extracción de todas sus piezas dentales, lo que le provocó un envenenamiento de la sangre. El secretario personal de Carter, Richard Bethel, murió de un infarto también en 1923. Sir Archibald Douglas Reid, radiólogo que había examinado la momia de Tutankamón, enfermó y volvió a Suiza donde falleció a principios de 1924 de una enfermedad no determinada —pero que muy bien pudiera haberse relacionado con una actividad sin duda arriesgada para los pioneros de la disciplina, que a menudo desarrollaron su labor sin protección suficiente y padecieron dolencias derivadas de la exposición a las radiaciones, en ocasiones mortales—. Arthur Cruttenden Mace murió —presuntamente con síntomas de envenenamiento por arsénico— a seis años de la apertura de la famosa tumba, en 1928, cuatro años después de haberse visto obligado a abandonar Egipto por motivos de salud.

Es decir que del nutrido grupo de exploradores que violaron el descanso del faraón, a pesar de la edad avanzada de muchos, sólo unos pocos expiraron en los años sucesivos, y la mayoría de esos fallecimientos parecen consecuencia directa del agravamiento de dolencias precedentes, algunas de las cuales asociadas al ejercicio de la profesión.

Howard Carter, muerto más de quince años después del descubrimiento, advirtió inmediatamente que el argumento de la maldición era, por encima de todo, un filón literario. Ya en 1923, a sólo un año de la apertura de la tumba, hastiado de los rumores que estaban restando protagonismo a la grandeza de su hallazgo, escribía al respecto:

«No es mi intención repetir las ridículas historias que se han inventado sobre los peligros que acechan emboscados, por así decirlo, en la tumba para destruir al intruso. Tales cuentos han constituido un rasgo común de la ficción durante muchos años, son esencialmente variantes de la historia de fantasmas ordinaria, y pueden aceptarse como una forma legítima de entretenimiento literario» (Carter y Cruttenden Mace 2010: XXV).

Hasta Conan Doyle se mostró convencido de la existencia de una maldición y, en cierto modo, le dio la forma canónica que tanto éxito cosecharía en adelante. El diario *The Anniston Star* de Alabama, entre otros, publicaba el 6 de abril de 1923, tras la muerte de lord Carnarvon, estas declaraciones suyas: «Powerful elementals or spirits placed on guard by ancient Egyptian priests to protect the tomb of King Tutankhamen may have caused the death of lord Carnarvon». El autor, conocido espiritualista, aseguraba que los egipcios, con el fin de usarlas en su propio beneficio, probablemente eran capaces de invocar y dominar a entidades espirituales que actúan a veces como protectores —en la práctica, muy similares a ángeles de la guarda— y otras, como emisarios de venganza. En ese artículo, Doyle relacionaba la muerte de lord Carnarvon con desgracias acontecidas a otros descubridores de momias con anterioridad. El escocés sospechaba, por tanto, que los antiguos egipcios habían encontrado el modo de controlar e instrumentalizar la parte incorpórea que, según determinadas creencias, sobrevive a la corrupción de la carne durante un tiempo o quizás para siempre.

No obstante, ya algunos contemporáneos intentaron ofrecer explicaciones más racionales y científicas para la presunta «maldición» que se cernía sobre los excavadores. A raíz de una carta enviada en marzo de 1923 —es decir antes de la muerte de lord Carnarvon— al periódico *New York World*, en la cual la novelista británica Marie Corelli prevenía sobre las funestas consecuencias que podría acarrear la interrupción del descanso de Tutankamón, pues sosténía que los antiguos egipcios depositaban recipientes con veneno en sus tumbas para aniquilar a quienes las profanasen⁶ —riesgo del que, según ella, habría advertido personalmente al propio lord Carnarvon—, el *The Sunday Times* citaba, en su edición del 3 de junio de 1923, en el transcurso de un breve artículo titulado *The Curse of Osiris. Marie Corelli's Poison Theory*, el parecer de un patólogo consultado, según el cual la defunción del lord inglés podría haberse debido no a un veneno sino a un germe liberado y responsable de una infección, si bien el doctor se mostraba poco propenso a creer que ningún agente patógeno hubiese podido sobrevivir tanto tiempo.

Quizá esos vagos «elementos» de los que hablaba Doyle pudieran haber sido mohos tóxicos, bacterias o virus conservados voluntaria o involuntariamente en las tumbas desde la Antigüedad. Esta teoría sigue generando controversia hoy en día entre los microbiólogos, que barajan la posibilidad de que las esporas de algunos hongos y mohos, así como otras bacterias y virus, permanezcan activos y tan tóxicos o más que el primer día tras cientos de años encerrados en ambientes propicios como los que ofrecen los enterramientos.

Trabajos realizados a finales de la década de los noventa por varios investigadores arrojaron luz sobre el argumento: en la tumba de Tutankamón se encontraron esporas de *Aspergillus niger*, el hongo comúnmente conocido como «moho negro», que, aunque suele atacar a los vegetales, también puede producir en el ser humano aspergilosis, responsable de alteraciones pulmonares quizás peligrosas para pacientes con patologías previas⁷. Por su

⁶ La novelista citaba como única fuente la traducción francesa de un texto árabe cuyo título ni siquiera proporcionaba. No obstante, dicha práctica, como ya hacía notar entonces Flinders Petrie, es del todo desconocida en los enterramientos egipcios.

⁷ A favor de esta hipótesis, por ejemplo, Sherif El-Tawil y Tariq El-Tawil (El-Tawil y El-Tawil 2003: 836). En la misma revista científica y sólo tres meses antes, sin embargo, Ann M. Cox se mostraba contraria a creer que

parte, en 1999, el microbiólogo Gotthard Kramer halló esporas de varias especies de hongos en cuarenta tumbas egipcias analizadas, motivo por el cual propuso que, al ser abiertas, hubiesen podido dispersarse e infectar a los descubridores a través de boca, nariz y ojos. Sucesivamente, además de *Aspergillus niger*, los estudiosos han identificado también esporas de *Aspergillus flavus*, *Aspergillus terreus* y *Aspergillus ochraceus* en tumbas del Egipto antiguo. La abundancia de hongos en un ambiente por otro lado propicio pudiera haberse visto favorecida por las ofrendas de alimentos depositadas en las cámaras funerarias antes de su sellado.

Además, los análisis de ADN efectuados entre 2007 y 2009 sobre la momia del famoso faraón encontraron en éste, así como en otras tres momias más de la familia real, evidencias de *Plasmodium falciparum*, el parásito causante de la malaria que es transmitido por los mosquitos y que probablemente, amén de otras dolencias padecidas por el joven, podría explicar la razón última de su fallecimiento (Hawass, Gad, Ismail et al. 2010: 638-647).

4. La semilla embalsamada florece

En las artes y en especial en la literatura ese germen precursor del terror sobrenatural, flor y nata del horror decimonónico, encontró terreno abonado. La apergaminada momia se convierte en lozano protagonista. Lejos de parecer marchito, el argumento se revela más vivo que nunca.

En efecto, son innumerables los relatos que, con mayor o menor fortuna, giran entorno a una momia resucitada en busca venganza. El título de la antología publicada en 2006 por la editorial Valdemar ha sabido reflejar soberbiamente el tópico que ronda las mentes profanas: *La maldición de la momia. Relatos de horror sobre el antiguo Egipto* (Navarro (ed.) 2006).

Como su descubridor pronosticase, la tragedia —real o no y fortuita o no— que rodeó el descubrimiento de la tumba egipcia más popular, la de Tutankamón, se convirtió en un desgastado fenómeno literario que ha sobrevivido hasta nuestros días⁸, ofreciendo aún algún ejemplo brillante de inesperada frescura a una trama tan manida. Es el caso de Norberto Luis Romero, que con *El relicario de Lady Inziá* (Romero 2006: 603-631) ha sabido reinventar el subgénero, dotándolo de originalidad, sentido del humor —negro— y notable vigor.

Poe, Conan Doyle, Bram Stoker, Théophile Gautier, Robert Bloch y tantos otros sucumbieron a la morbosa seducción de la momia. Aunque, naturalmente, el prolífico argumento también se ha adaptado al cine. Al margen de las abundantes producciones de dudosa calidad que han ido cayendo en el olvido, cabe citar: *Los ojos de la momia*, dirigida por Ernst Lubitsch en 1918; *La momia*, dirigida por Karl Freund en 1932 y protagonizada por Boris Karloff; la homónima película dirigida en 1959 por Terence Fisher, con Peter Cushing y Christopher Lee; *La momia* dirigida en 1999 por Stephen Sommers con sus sucesivas secuelas —*El regreso de la momia* (2001) y *La tumba del emperador Dragón* (2008)— y, casi por obligación, la última fallida y tediosa momia de Alex Kurtzman, protagonizada por Tom Cruise en 2017. Por supuesto, mención aparte, por su extraordinario realismo y por su exquisito respeto hacia las fuentes históricas, merece *Al-mummia*, una joya dirigida en 1969 por el egipcio Shadi Abd al-Salam, que en ella reflexiona sobre la identidad colectiva de este milenario pueblo partiendo de un hecho verídico contemporáneo: el descubrimiento a finales del XIX del escondrijo de Deir el-Bahari, cuyos tesoros había ido vendiendo durante generaciones en el mercado negro la familia de saqueadores Abd el-Rassul, en el seno de la

la muerte de lord Carnarvon hubiese tenido nada que ver con esporas de la tumba (Cox 2003: 1994).

⁸ Un ejemplo claro es *La momia o Ramsés el maldito*, novela publicada por Anne Rice en 1989, tras haberse convertido en éxito de ventas gracias a su vampiro Lestat, en la que esencialmente se repiten los habituales clichés vinculados al personaje sin esforzarse en grandes alardes literarios.

cual, al menos en la película, esa forma de subsistencia que exige traficar con los muertos y con el propio legado finalmente plantea un amargo dilema moral.



Fig. 2. Charles Wilda, *The Antique Seller o The Jade-green Isis* (1884). Sotheby's.
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Charles_Wilda_-_The_Jade-green_Isis,_1884.jpg

5. Epílogo

Porque, ya lo advertía John Donne, nadie se puede considerar una isla; el hombre, ser social y colectivo, forma parte de un tejido complejo y articulado. Algunos vinieron antes que nosotros y otros llegarán después de que hayamos desaparecido; nos debemos a una herencia recibida que, a nuestra vez, enriquecemos y transmitimos. Como individuos somos finitos, sí; pero, más allá de los insalvables límites que imponen los cuerpos, cada uno de nosotros, un espíritu ávido de libertad y comunión a un tiempo, se perpetúa en sus semejantes mediante un legado intangible: otros tomarán el testigo y continuarán la carrera cuando yo me haya ido.

Partimos, pero algo de nosotros queda. Hay muchas formas de interpretar esa convicción: ya sea con tintes religiosos y místicos o totalmente laicos, según la condición de cada uno. Y eso, la certeza de que una fértil semilla hemos plantado con nuestras palabras y actos, da sentido a una existencia, especialmente a la de un docente vocacional, para quien nunca llega del todo el definitivo retiro. Porque en la voz de los que fueron discípulos y de los sucesivos alumnos de estos, superando la corrupción de la carne, resonará nuestro eco mucho después de que hayamos alcanzado nuestro destino. Así que, después de todo, quizás sí exista una vida eterna, o al menos una capaz de perdurar, victoriosa, más allá de la propia muerte.

Ningún hombre es una isla,
entera por sí mismo.
Cada hombre es una pieza del continente,
una parte del todo.
[...]
La muerte de cualquiera me afecta,
porque me encuentro unido a toda la humanidad
John Donne, *Ningún hombre es una isla*

Bibliografía

- Carter, H. y Cruttenden Mace, A., 2010, *The Tomb of Tut-Ankh-Amen: Discovered by the Late Earl of Carnarvon and Howard Carter*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cox, AM., 2003, “The death of lord Carnarvon”, *The Lancet* 301, p. 1994. ISSN: 0140-6736. Disponible en: [https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736\(03\)13576-3/fulltext#%20](https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(03)13576-3/fulltext#%20) (cf 31/05/2021) o DOI: [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(03\)13576-3](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(03)13576-3).
- El-Tawil, S. y El-Tawil, T., 2003, “Lord Carnarvon’s death. The curse of aspergillosis?”, *The Lancet* 362, p. 836. ISSN: 0140-6736. Disponible en: [https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736\(03\)14268-7/fulltext](https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(03)14268-7/fulltext) (cf 31/05/2021) o DOI: [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(03\)14268-7](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(03)14268-7).
- Hawass, Z., Gad, YZ., Ismail, S. *et al.*, 2010, “Ancestry and Pathology in King Tutankhamun’s Family”, *JAMA* 303 (7), pp. 638-647. ISSN: 0098-7484. Disponible en <http://jama.ama-assn.org/cgi/content/full/303/7/638> (cf 31/05/2021) o DOI: 10.1001/jama.2010.121.
- Moix, T., 1997, *La herida de la esfinge. Capriccio romántico*, Barcelona: Planeta.
- Navarro, A. J. (ed.), 2006, *La maldición de la momia Relatos de horror sobre el antiguo Egipto*, Madrid: Valdemar.
- Romero, N. L., 2006, “El relicario de Lady Inzúa”, en Navarro, A. J. (ed.), *La maldición de la momia Relatos de horror sobre el antiguo Egipto*, Madrid: Valdemar, pp. 603-631.

CONSIDERACIONES EN TORNO A LA CREACIÓN Y LA PALABRA EN EL PRÓXIMO ORIENTE ANTIGUO Y LA TRADICIÓN JUDEOCRISTIANA

Daniel Justel Vicente
(Universidad de Alcalá)

RESUMEN

El trabajo presenta algunas reflexiones en torno a los conceptos de “Creación” y “Palabra” dentro de las tradiciones mesopotámica y bíblica. La naturaleza del estudio es, por tanto, eminentemente comparativa. Se abordará la continuidad y discontinuidad de estos conceptos, y otros intrínsecamente relacionados con ellos, como sangre o barro. Siempre basándonos en los textos cuneiformes y bíblicos, se pondrá de relieve la interacción entre estas distintas tradiciones históricas.

PALABRAS CLAVE

Creación, Palabra, Barro, Sangre, Humanidad, Mesopotamia, Biblia

ABSTRACT

The work presents some reflections on the concepts of “Creation” and “Word” within the Mesopotamian and Biblical traditions. The aim of the study is therefore eminently comparative. The continuity and discontinuity of these—and other intrinsically related—concepts, such as blood or mud, will be addressed. Always being based in cuneiform and biblical texts, we will highlight the interaction between these different historical traditions.

KEYWORDS

Creation, Word, Mud, Blood, Humankind, Mesopotamia, Bible

1. Introducción

La historiografía cada vez está aportando más y más documentados estudios que profundizan en la comparación entre los mundos mesopotámico y bíblico. La variedad temática es realmente amplia, inabordable si no se plantea como varios trabajos, de diversos especialistas y necesariamente a través de una proyección temporal a muy largo plazo. Es innegable que la literatura bíblica bebe de la cuneiforme, habida cuenta del contacto tan estrecho que los judíos tuvieron con varios imperios del primer milenio a. C. (asirios, babilónicos y persas). Sin embargo, el pueblo de Israel supo conservar y desarrollar su propia identidad, adaptando elementos culturales y religiosos de los pueblos que los sometieron o del que lo liberó.

En el presente estudio se plantean unas reflexiones en torno a varios conceptos y nociones transversales, que de una manera u otra aparecen en las culturas mesopotámicas y bíblicas. De todas estas ideas destacan las de “Creación” y “Palabra”, si bien otros elementos relacionados serán igualmente abordados: sangre, barro, etc. En este breve estudio comparativo las fuentes a las que nos referiremos serán las que los textos cuneiformes, en su larga tradición sumero-acadia, nos aportan. Asimismo tendremos en consideración los relatos del Antiguo y Nuevo Testamento, exponiendo la continuidad y discontinuidad que entre todos ellos se puede apreciar a través del amplio espectro geográfico y temporal. El análisis que aquí presentamos no pretende ser enteramente concienzudo, ya que las cuestiones tratadas son susceptibles de ser observadas en una investigación de mucho más

largo recorrido. Nuestro objetivo, por tanto, será el de mostrar las ideas generales que se desprenden de estas tradiciones milenarias.

Por último, se quiere destacar la idoneidad del tema propuesto dentro de este *Festschrift* al Profesor Rafael Jiménez Zamudio. Su larga y fecunda vida académica siempre ha guardado relación con la “Palabra” aquí considerada, habiendo sido además su labor profundamente “creadora”. Vayan, pues, por delante mis palabras de reconocimiento al homenajeado maestro.

2. La Creación en el Próximo Oriente antiguo y la Biblia

Muy bien conocida por parte de creyentes, no creyentes, académicos y no académicos, es la primera parte del libro del Génesis, en la que Yahweh lleva a cabo la creación del mundo y de la humanidad. Menos manidos son los relatos y referencias mesopotámicos a la creación, pero aún así aportan paralelos sumamente interesantes, susceptibles de ser contrastados con el texto veterotestamentario. Entre ellos destaca con justicia el poema babilónico *Enūma Eliš*, casi enteramente reconstruido a partir de 86 tablillas y fragmentos asirios (procedentes especialmente de los archivos de Nínive, Assur, Sultanepe y Nimrud) y 95 babilónicos (de los cuales solo siete provienen de excavaciones legales, en Kiš, Uruk, Sippar y Tell Haddad). Con respecto a su cronología, los más antiguos conocidos se sitúan en el período mesoasirio (ss. XII-XI a. C.), mientras que la mayoría se data en época de Asurbanipal (s. VII a. C.) y período babilónico tardío (ss. VI-V a. C.)¹.

A grandes rasgos, y sin dejar de considerar la larga y cambiante tradición de los textos, el poema narra la creación del mundo y la exaltación del dios Marduk tras salvar a los dioses de los ataques de Tiamat, diosa del océano. Marduk crea y modela el universo a partir de los despojos de la derrotada Tiamat. El relato no debe automáticamente ser considerado como la historia mesopotámica de la creación, y el trasfondo que subyace es mucho más complejo, también de corte sociopolítico: la justificación de que el poder absoluto debe apoyarse en un solo pilar, sea Marduk en el panteón divino, sea el rey en el organigrama estatal². Con todo, el *Enūma Eliš* es una muestra inmejorable de la concepción mesopotámica de la creación del universo y del hombre. Marduk, tras vencer a Tiamat, crea con ella cielo, tierra, nubes, plantas, animales, la ciudad de Babilonia³, etc. Posteriormente, y tras un contexto de rebelión de varios dioses, cuyo principal responsable sería Kingu (segundo esposo de la ya desaparecida Tiamat), este es sacrificado, y con su sangre y huesos Marduk modela al ser humano:

Cuando Marduk escuchó el discurso de los dioses, pensó en realizar cosas ingeniosas. Le comunicó a Ea su idea, lo que había concebido en su corazón: “voy a amasar sangre y a formar huesos; voy a crear un ser humano, que su nombre sea “hombre”. Crearé la humanidad; se encargará del culto a los dioses, para que puedan estar a gusto”.

Tablilla VI, ll. 1-8

Aparte del *Enūma Eliš*, otros dos poemas mesopotámicos hablan sobre la creación del ser humano: *Enki y Ninmah* y el *Atrahasis*. Estos tres relatos, con sus propias peculiaridades, tendrán un elemento en común al que nos referiremos más adelante: el hombre es creado a partir de elementos como el barro o la sangre.

¹ La composición del poema se remontaría a mucho antes de las fuentes cuneiformes disponibles, con casi toda seguridad al menos al período paleobabilónico (ss. XVIII-XVI a. C.). Sobre las fuentes del *Enūma Eliš*, cf. especialmente Lambert 2013: 3-4.

² Probablemente el origen de este “renacimiento nacionalista” babilónico proceda de época de Nabucodonosor I (s. XII a. C.). Al respecto véanse Lambert 1984: 4-6; Foster 1996: 350-352.

³ Ciudad terrena, en contraposición Esharra, la morada celestial de los dioses.

La concepción de la creación —del universo y del ser humano— en el Antiguo Testamento difiere en buena medida de las narraciones de Mesopotamia, pero las similitudes entre ambos mundos son evidentes. En primer lugar, cabe hacer una breve referencia a teónimo Yahweh, que historiográficamente ha recibido diferentes interpretaciones. Sin entrar en el debate, parece consensuado en la actualidad que el tetragrámaton YHWH tiene un sentido factitivo-causativo: “el que hace ser” (“el creador”)⁴. Otros autores apuntan a una interpretación diferente, relacionando la raíz semítica con los verbos “soplar”, “amar apasionadamente” o incluso “destruir”⁵. Sea como fuere, todas estas posibles acepciones están o pueden estar relacionadas con el hecho de “crear”⁶. Yahweh, pues, es un dios creador desde los orígenes, pero, a diferencia de los dioses mesopotámicos, el dios bíblico no ha sido creado, sino que preexiste. En otras palabras: el Génesis no presenta una teogonía.

Génesis 1, 1: “*Al principio creó Elohim los cielos y la tierra*”

La traducción del primer versículo del libro del Génesis es hasta el día de hoy objeto de debate⁷. El verbo hebreo empleado, *bārā'*, implica necesariamente que en un estadio previo no existía materia alguna, sino solo Él. Sin embargo, no son pocos los autores que apuntan a la conveniencia de la traducción “Al principio de la creación de Elohim...” o “Cuando Elohim comenzó a crear los cielos y la tierra...”⁸. Estas últimas variantes casarían perfectamente con la idea de la creación como un proceso que presentan los mitos mesopotámicos. Sea como fuere, y al contrario de lo que apreciamos en lengua hebrea, es reseñable la ausencia de términos acadios que hagan referencia a las creaciones de los dioses. Así, los verbos *banūm* (“construir”) o *epēšum* (“hacer”) serán indistintamente empleados para actividades divinas o humanas⁹.

Estos relatos presentes en la literatura cuneiforme y bíblica, con todas sus diferencias, presentan un culmen común: la creación de la humanidad. Los dioses o Yahweh no solo conforman al hombre como la máspreciadas de sus creaciones, sino que se le encomienda una misión. En el texto genesíaco (Gn 1, 28) Dios les exhorta a procrearse y multiplicarse, a henchir la tierra y sojuzgarla. Asimismo, el *Enūma Eliš* (Tablilla VII, vv. 145-162) incide en que la humanidad deberá recordar y bendecir continuamente a Marduk. A partir de estos mandatos, las relaciones de los hombres con la divinidad son bien conocidas, llenas de faltas e infidelidades y también de perdones e indulgencias.

En la creación del mundo y del hombre en las tradiciones mesopotámicas y bíblica la materialidad y la acción de separar tienen un papel fundamental, intrínseco al acto creador. Tras derrotarla, Marduk corta a Tiamat en dos partes, como si fuera un pescado para ser secado, subiéndolo y haciendo el cielo con una parte¹⁰. Algo similar acontece en el texto

⁴ La bibliografía sobre el nombre de Yahweh, su origen, evolución o su empleo como teónimo o antropónimo en fuentes cuneiformes es ingente. Sirvan como ejemplos los estudios de Driver 1928, Weippert 1977, Knauf 1984, van der Toorn 1995, Tropper 2001, Wilkinson 2015, 31-37, Römer 2015.

⁵ Sobre estas cuestiones véase Wilkinson 2015: 34-35.

⁶ Incluso el mencionado acto de “destruir” podría guardar relación con el de “crear”. Esta hipótesis la encontramos en numerosos autores ya desde el trabajo de Holzinger 1893 (cf. p. 204), quien por ejemplo pone en relación el relato de la muerte de los primogénitos egipcios (Éxodo 12) con su posterior liberación y creación de “algo nuevo”.

⁷ Al respecto véase especialmente Batto 2013.

⁸ Algo en consonancia con lo que encontraremos en Génesis 2,1: “quedaron, pues, acabados los cielos, la tierra y todo su cortejo astral”.

⁹ Cf. Lambert 1995: 1827-1828.

¹⁰ De esta manera unas aguas permanecerían en los océanos y las otras, por encima del cielo (es decir, una

hitita del Cantar de Ullikummi (siglos XIV-XIII a. C.), donde un serrucho es el responsable de separar cielo y tierra¹¹. El libro del Génesis, por su parte, presenta esta división entre cielo y tierra (Gn 1, 6-8) después de haber creado la luz (Gn 1, 3-5).

En todo momento el agua se presenta como un elemento primordial, un caos acuoso originariamente tenebroso. Tiamat y su —primer— esposo Abzu, respectivamente deidades primordiales de las aguas saladas y dulces, son el origen de la cosmogonía mesopotámica. Tiamat representará un poder devastador, la personificación misma del caos que Marduk terminará por ordenar. De igual manera los mitos de Ugarit nos hablan del dios semítico Yam, símbolo de la tempestad, que se opone a su propio hermano Baal, encarnación del principio de la lluvia, la fertilidad y el orden. Esta dicotomía se aprecia asimismo en los textos veterotestamentarios, pero la diferencia aquí es fundamental: Yahveh no combate contra seres del caos acuoso¹², y lo que realmente hace con el mar es ponerle un límite que nadie traspasará si no es a través de sus deseos¹³. Significativos en este sentido son varios paralelos del Nuevo Testamento. El mar continúa presentando una naturaleza negativa o de pecado¹⁴, pero Jesucristo lo doblega, bien caminando sobre las aguas (Mc 6, 49; Jn 6, 19), bien exorcizando al Demonio que habita en él mediante una orden: “¡Calla! ¡Enmudece!” (Mc 4, 39).

La concepción del elemento acuoso como una bendición es una idea ampliamente atestiguada en la literatura cuneiforme y bíblica. Por un lado, la sangre implica vida, y su carácter es indudablemente sacro¹⁵. Por otra parte, el agua está considerada también como un principio vivificante, tanto contemplada como algo simple (mares, océanos, ríos) o como el resultado de la combinación de dos principios. En este sentido, arena y agua conformarán un compuesto con numerosos significados e implicaciones. La arcilla resultante de dicha mezcla se debe poner en relación con realidades tan tangibles como las tablillas para escribir o con conceptos tan abstractos como la Palabra creadora. Además, las conjugaciones de agua con sangre o de sangre con barro serán fundamentos frecuentemente mencionados directa o veladamente en los textos cuneiformes y bíblicos.

3. La Palabra en el Próximo Oriente antiguo y la Biblia

Como se ha apuntado, en el concepto próximo oriental antiguo de “Palabra” varios son los elementos que se entremezclan: barro, agua, sangre, carne, creación, aliento, espíritu, etc. El Dios del Antiguo Testamento crea mediante la Palabra (Gn 1,1), y la perspectiva neotestamentaria contempla todo el relato bíblico anterior como una preparación al hecho

mitad de Tiamat), solo se desprenderían en forma de lluvia. Cf. Tablilla IV, ll. 138 y ss (Foster 1996: 376). Una concepción similar de esta organización cósmica, de las aguas sobre el firmamento, puede encontrarse en el episodio del Diluvio del relato genésico: “en ese día se hendieron todas las fuentes del gran abismo y las compuertas del cielo se abrieron” (Gn 7, 11).

¹¹ CTH 345, cf. Lambert 2005: 1828.

¹² Aún así, este aspecto es plenamente compatible con el hecho de que Yahveh expulse al Demonio al mar: “ahí está el mar, tan grande y tan espacioso; allí hay un hormiguero de seres innumeros, animales pequeños con mayores. Por allí los navíos se pasean, Leviatán que formaste para juguetear con él” (Sal 104, 25-26) o “Tú despedazaste las cabezas de Leviatán; lo diste por comida a las tortugas del mar” (Sal 74, 14).

¹³ “Cuando aseguraba los cielos allí estaba yo, cuando trazó un horizonte sobre la faz del abismo, cuando sujetó las nubes en lo alto, cuando afianzó las fuentes del océano, cuando señaló su límite al mar para que las aguas no traspasasen su mandato” (Prov 8, 27-29).

¹⁴ Sirva como ejemplo el episodio narrado por Marcos, en el que los espíritus impuros entran en una piara de cerdos, que desde un acantilado se lanza al mar para inmediatamente ahogarse en un número aproximado de dos mil (cf. Mc 5, 10-13).

¹⁵ El mismo Yahveh le dice a Moisés que “el principio vital de la carne está en la sangre” (Lev 17, 11). Cf. asimismo Dt 12, 23.

central de que la Palabra, el Verbo, se hace carne. Las tradiciones mesopotámicas, más antiguas, apuntan en parte a la misma dirección, pero la materialidad juega un papel mucho más preponderante.

La riqueza de narraciones que arrojan los textos cuneiformes plantean dos variantes en cuanto a la creación del ser humano. La primera, también a nivel cronológico, sugiere que toda vida (incluida la humana) provendría del crecimiento de plantas, específicamente la cebada. Este cereal provee dos alimentos básicos para los sumerios: pan y cerveza. Sin embargo, la segunda variante estará mucho más extendida en la literatura cuneiforme: el moldeado del hombre a partir de arcilla y sangre. Al hablar del ámbito mesopotámico, no sorprenden las numerosas referencias al barro, ya que se trata de un elemento que se emplea para una amplia variedad de productos: utensilios, construcciones, escritura, etc. El uso de la arcilla trascendió al conocimiento y generalización del trabajo con metales, y su aplicación para algunas de estas actividades ha perdurado hasta nuestros días. El barro es un material abundante en Mesopotamia, amén de económico y fácilmente moldeable. Así pues, es un principio idóneo para el acto de crear, incluso al mismísimo ser humano. Sin embargo, ni en la tradición mesopotámica ni en la bíblica el barro por sí mismo puede resultar en un ser vivo, por lo que se necesita un elemento adicional.

La mitología mesopotámica es en este sentido muy clara: el componente necesario para añadir al barro y crear vida será la sangre de los dioses. Esta consolidada tradición aparece reflejada en el poema sumerio *Enki y Ninmah* y en los babilónicos *Atrahasis* y el mencionado *Enūma Eliš*¹⁶. En el primero Enki mezcla barro con sangre de su madre Namma, quien a su vez moldea varios trozos con forma humana. El texto del *Atrahasis*, aunque con otros protagonistas, es similar al anterior, si bien en esta ocasión se añade el componente de la saliva que los dioses escupen a la arcilla mezclada con barro¹⁷. Por último, ya se ha mentado cómo en el *Enūma Eliš* la sangre del derrotado Kingu sirve para crear al ser humano¹⁸.

La mezcla de barro y sangre para dar vida al hombre es inconcebible para los hebreos. Aunque la sangre es también sinónimo de vida para el pueblo de Israel¹⁹, no contemplan una especie de transfusión de sangre divina al cuerpo humano. De hecho, la Torá prohibirá el consumo de sangre, en tanto en cuanto este elemento, al igual que la vida, solo pertenecerá a Yahveh²⁰. Así pues, el elemento añadido al barro/polvo ('adamah) con el que Dios crea al hombre ('adam) será su aliento, su espíritu²¹. Las tres consonantes radicales hebreas del antropónimo del primer humano, Adán, podrían según la tradición resultar de los principios necesarios para que tuviera vida: polvo (*epher*), sangre (*dam*) y hiel (*marah*)²². Sea como fuere, Yahveh lleva a cabo su acción creadora por medio de la Palabra (“Y dijo Dios...”), insuflando su espíritu para producir vida.

¹⁶ Sobre estas cuestiones véase especialmente Lambert 2005: 1832-1834.

¹⁷ La saliva posee en las tradiciones mesopotámica y bíblica un efecto sanador. Así, el perro de Gula, diosa de la curación, cicatriza con sus lametones las heridas de los enfermos. También Jesús, con arena mezclada con su saliva (cf. Jn 9, 1-15), devuelve la vista a un ciego de nacimiento (y, por tanto, la Palabra [barro] ayuda a ver y creer).

¹⁸ Si bien en este pasaje no se menciona el barro mezclado con la sangre de Kingu, según Lambert (2005: 1834) este hecho probablemente se debería a una simplificación del relato.

¹⁹ Cf. Gn 27, 28, Sal 133,3, Miq 5,6, Job 38, 22-28.

²⁰ “Solo la sangre no habéis de comer” (Dt 12, 16; cf. Dt 15, 23). Véase asimismo el relato de 1Sa 14, 32-35, en el que el pueblo de Israel peca al consumir sangre de animales.

²¹ “Entonces formó Yahveh ‘Elohim al hombre del polvo del suelo, e insuflando en sus narices aliento de vida, quedó constituido el hombre como alma viviente” (Gn 2, 7). Interpretaciones judías posteriores apuntan a que Yahveh empleó en este acto creador varios tipos de polvo, humedecido con aguas de ríos y océanos (cf. Graves y Patai 2007: 73).

²² Graves y Patai 2007: 73.

A lo largo del Antiguo Testamento la Palabra divina es algo revelador por naturaleza. Israel es consciente desde el principio de que su Dios les habla, y Moisés transmite a su pueblo el mensaje de Dios, en calidad de mediador²³. Es bien conocido que la Palabra dirigida por Yahveh tiene categoría de Ley, y la repercusión social que tuvo en Israel desde el principio está fuera de toda duda: la identidad del pueblo se encuentra fundamentada por lo que dimana de su boca. Además, todo proferido es a la vez no solo permanente, sino también dinámico. Así, la Palabra de Yahveh toma la forma de un mensajero²⁴, corre²⁵ y pretende ser transmitida fielmente²⁶. Se desprende de estos y otros paralelos del Antiguo Testamento que la Palabra de Dios no solo anuncia lo que finalmente se cumplirá²⁷, sino que es algo verdaderamente independiente, una entidad incluso con personalidad propia y que cristalizará en los textos neotestamentarios con importancia renovada.

El Nuevo Testamento da una significancia central al concepto de “Palabra”. La teología del Logos²⁸ (Jn 1, 1ss) aporta una equiparación constante entre Jesucristo y la Palabra²⁹. El tipo de impacto y fuerza que tenían las palabras de los profetas también se aprecia en el Nuevo Testamento: María acoge la Palabra transmitida por el arcángel Gabriel, o a Juan Bautista le “llegó la palabra de Dios en el desierto” (Lc 3, 2). Sin embargo, será Jesús el que aparezca no asociado, sino intrínsecamente unificado, a la Palabra.

Los Evangelios presentan a Jesús como alguien que modifica la realidad que le rodea a través de la Palabra: cura enfermos, resucita muertos, hace andar a lisiados, etc. La Palabra es presentada por tanto como creadora, ya que pretende construir algo nuevo en el mundo³⁰. Su poder no solo se expone de manera didáctica³¹, sino también reveladora: Jesús “predicaba el evangelio del reino” (Mt 4, 23). Esta Palabra, también entendida como autoridad, pretende no dejar indiferente a nadie, y por ello su objetivo es que todo hombre tome partido frente a ella³².

Los Evangelios, con todas las nuevas implicaciones del concepto de Palabra, no hacen sino recoger —y transformar— una tradición milenaria que confronta la Palabra con la humanidad. El término acadio para “hombre”, *awīlum*, guarda relación fonética con el de “palabra”, *awātum*. El hombre es producto de la creación de la divinidad, conformado a partir de barro. Recuérdese que, a lo largo de un más que dilatado período de tiempo, las palabras se escribieron en Mesopotamia y sus alrededores sobre este mismo material, incidiendo (“moldeando”) con un cálamo la húmeda arcilla para “crear” realidades, redactar palabras. En el Antiguo Testamento Dios crea mediante la Palabra, y en el Nuevo Testamento Dios es la Palabra. Esta amalgama de cuestiones, a las que se deben añadir otras señaladas (agua,

²³ Véanse como ejemplos, entre muchos otros, los pasajes de Ex 20, 1; Ex 34, 10-28; Dt 4, 12.

²⁴ “Un mensaje ha enviado ’Adonay contra Jacob y ha caído en Israel” (Is 9, 7).

²⁵ “Envía su mandato a la tierra, con toda rapidez corriendo su palabra” (Sal 147, 15).

²⁶ “Mis palabras y mis decretos, que ordené transmitieran mis siervos los profetas, ¿no llegaron a vuestros padres?” (Zac 1, 6).

²⁷ “Pues así como la lluvia y la nieve descienden del cielo y allá no vuelven, sino que abrevan en la tierra y la fecundan y hacen germinar, de suerte que otorgan sementera al sembrador y pan al que come, tal será mi palabra, que salga de mi boca: no volverá a Mí de vacío, sin que haya realizado lo que Yo deseaba y llevado a efecto feliz aquello para que la envié” (Is 55, 10-11).

²⁸ “Al principio existía la Palabra, y la Palabra existía con Dios, y la Palabra era Dios. Ella existía al principio con Dios. Todo se hizo por medio de ella, y sin ella no se hizo nada de lo que se ha hecho” (Jn 1, 1-3).

²⁹ Véase en este sentido el Memra de los Targumim del Pentateuco (cf. Muñoz León 1974).

³⁰ Lo mismo pasará con la cuestión mencionada de la sangre. En el Nuevo Testamento la sangre derramada de Jesús no solo se presenta como un sacrificio de la nueva alianza, dejando atrás la que Yahveh hizo con Moisés en el Sinaí, sino que es una sangre con connotaciones de redención, de perdón de los pecados.

³¹ Sirvan como ejemplos las numerosas parábolas presentes en los Evangelios.

³² Un claro ejemplo en este sentido es la parábola del sembrador (Lc 8, 4-15): si la semilla (=Palabra) cayera en tierra buena (=corazón abierto a dicha Palabra), fructificará.

sangre, etc.) ponen de relieve la riqueza de la tradición próximo oriental antigua en diferentes pero próximas realidades históricas.

4. Conclusiones

Aunque con una identidad propia muy marcada, el pueblo de Israel guardó en la Antigüedad relaciones de amistad, enemistad y vasallaje con otras realidades sociopolíticas del antiguo Oriente. Durante y después del exilio babilónico (586-539 a. C.) los judíos absorbieron numerosos elementos de la cultura babilónica, de milenaria tradición. Muchos de estos aspectos fueron adaptados a su propia idiosincrasia como pueblo ya monoteísta, conformando lo que encontramos en las Sagradas Escrituras.

Estas, por tanto, deben ser interpretadas a la luz de lo que la literatura cuneiforme nos muestra, en aras de profundizar en el conocimiento de todas estas heterogéneas y ricas tradiciones orientales. Conceptos como Palabra, creación, sangre o barro, se hallan intrínseca y cuidadosamente entremezclados en los testimonios cuneiformes y bíblicos, sin dejar lugar al azar. Lo que estos textos y nociones evidencian es una continuidad de tradiciones, adecuada y ajustada a las realidades de cada pueblo pero sobre la que la historiografía debe seguir reflexionando.

Bibliografía

- Batto, B. F., 2013, *In the Beginning. Essays on Creation Motifs in the Ancient Near East and the Bible*, Winona Lake.
- Driver, G. R., 1928, “The Original Form of the Name Yahweh: Evidence and Conclusions”, *ZAW* 46, pp. 7-25.
- Foster, B. R., 1996, *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, vol. I, Bethesda.
- Graves, R. y Patai, R. 2007, *Los mitos hebreos*, Madrid.
- Holzinger, H., 1893, *Einleitung in den Hexateuch*, Leipzig.
- Knauf, E. A., 1984, “Yahweh”, *Vetus Testamentum* 34, pp. 467-472.
- Lambert, W. G., 1984, “Studies in Marduk”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 47/1, pp. 1-9.
- 2005, “Myth and Mythmaking in Sumer and Akkad”, en J. M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. III, New York, 1825-1835.
- 2013, *Babylonian Creation Myths*, Winona Lake.
- Muñoz León, D., 1974, *Dios-Palabra. Memra en los Targumim del Pentateuco*, Granada.
- Römer, Th. 2015, *The Invention of God*, Harvard.
- Toorn, K. van der, 1995, “Yahweh”, en K. van der Toorn et al. (eds.), *Dictionary of Deities and Demons*, Leiden/New York/Köln, pp. 247-48.
- Tropper, J., 2001, “Der Gottesname *Yahwa”, *Vetus Testamentum* 51, pp. 81-106.
- Weippert, M., 1977, “Jahwe”, *Reallexikon der Assyriologie* 5, pp. 246-253.
- Wilkinson R. J. 2015, *Tetragrammaton: Western Christian and the Hebrew Name of God. From the Beginnings to the Seventeenth Century*, Leiden/Boston.

ITEMI TİTTIŠ, «SE CONVIRTIÓ EN ARCILLA» (Gilg. X, 68): ALCANCE Y PERVIVENCIA DE UNA CATEGORÍA ANTROPOLÓGICA ACADIA

Roberto López Montero
Universidad Pontificia Comillas

RESUMEN

El presente artículo, que sigue una línea de investigación abierta por el Dr. Jiménez Zamudio en una de sus obras de filología sumerio-acadia, pretende analizar la categoría antropológica de tītum (arcilla) en los tres poemas más significativos que sobre esta índole nos ha trasmítido la literatura mesopotámica, a la vez que quiere constatar cómo a través de los textos bíblicos, y especialmente a través de los latinos y de sus comentadores, dicha categoría ha llegado hasta nosotros y goza aún hoy de relativo vigor.

PALABRAS CLAVE

Antropología acadia, sustrato mesopotámico de la Biblia, versiones latinas de la Biblia, pervivencia.

ABSTRACT

This paper, which follows a line of research opened by Dr. Jiménez Zamudio in one of his works on Sumerian-Akkadian philology, aims to analyze the anthropological category of tītum (clay) in the three most significant poems that Mesopotamian literature has transmitted to us on this nature. At the same time, wants to verify how through the Biblical texts, and especially through the Latin texts and their commentators, this category has reached us and is still highly valued today.

KEYWORDS

Akkadian Anthropology, Mesopotamian substrate of the Bible, Latin versions of the Bible, survival.

1. Introducción

Se halla en la copiosa producción científica del Dr. Jiménez Zamudio un artículo que, a pesar de la profundidad que posee –sobre todo, por el ánimo que desvela en aras a su ulterior seguimiento–, ha pasado por desgracia desapercibido. Quizá sea atrevido aducir que la causa de este demérito se deba a que fue escrito en el umbral del fin de su florecimiento, que podemos llamar indoeuropeo, y el principio del que podemos denominar mesopotámico. No creemos errar, ni queremos, cuando afirmamos que en la obra del presente autor hay, con cierta claridad, dos ciclos bien delimitados: el indoeuropeo, principiado con la publicación de su tesis¹, y el sumerio-acadio, cuya obra sustancial o principal es difícil de encontrar por haber muchas: *tantae molis erat Romanam condere gentem!*² Y ni siquiera podríamos reducir esta producción que tildamos de copiosa a dos únicos argumentos. Esperamos nuevos partes que han sido gestados en estos dos anteriores.

El artículo en cuestión, que bascula además entre esos dos ámbitos, muestra cómo en nuestra lengua castellana existen numerosos giros que tienen un clarísimo origen sumerio y acadio y que han llegado a nosotros, precisamente, a través del texto bíblico³. Pero no de

¹ R. Jiménez Zamudio, *Estudio del dialecto peligno y su entorno lingüístico* (Universidad de León – Universidad de Salamanca; Salamanca 1986). Nos parece también obra fundamental de este ciclo sus *Estudios morfológicos. La flexión nominal temática en latín* (UAM – Colección Estudios 105; Madrid 2006).

² Cf. Verg., *Aen.* I, 33.

³ R. Jiménez Zamudio, “Vestigios en castellano de antiguos giros sumerios y acadios a través de los textos *Isimu* 24 (2021): 149-163



<https://doi.org/10.15366/isimu2021.24.010>

cualquier manera, sino, sobre todo, mediante el texto latino de la Biblia y, dentro de éste, el de la Vulgata. En el fondo, el autor desvela cómo las lenguas clásicas –añade, en efecto, el griego de los LXX– “han servido de puente entre el Antiguo Oriente Próximo y nuestro mundo occidental”⁴. No se detiene, en efecto, en la distinción altamente grave que subsiste entre las versiones llamadas de la *Vetus Latina* (mejor, *Veterae Latinae*)⁵ y que son anteriores a la traducción latina de san Jerónimo, y la traducción misma que éste realiza; pero apunta a la importancia del texto bíblico latino en sí, aunque no sea más que para otorgarle la categoría de “puente” entre ambas concepciones culturales⁶. Contrastá el valor científico que concede Jiménez Zamudio a este texto –permítasenos el esparcimiento– a las últimas apreciaciones que ha recibido por parte de aquellos que deberían mantenerlas en el esplendor de su valía⁷.

Sus líneas, en el fondo, arguyen un eje brillante con el que se conecta el segundo milenio antes de Cristo con el segundo milenio después de Cristo. No es más que la afirmación de que la cultura mesopotámica, expresada en los monumentos literarios sumerios y acadios, pervive en la actualidad y, por tanto, sigue estando presente entre nosotros gracias a los textos bíblicos, y, sobre todo, gracias a los latinos, por ser éstos los que mayor uso –aunque sólo sea por razones cronológicas– han tenido siempre. Los originales, preferidos por otras razones⁸, no han generado, de por sí, tanta influencia como sus versiones. La importancia de la Vulgata, dicho sea de paso, ha sido aprovechada por el Dr. Jiménez Zamudio, que lejos de dejarse constreñir por acientíficas argumentaciones tan de moda hoy, ha llegado a publicar obras cuya aparición no se debe sino a la positiva valoración de la Vulgata⁹.

Seguimos su estela y mostramos en estas breves líneas cómo una de las categorías antropológicas más significativas de Mesopotamia ha llegado al día de hoy a través de los textos bíblicos y sus comentadores, siendo el formato latino el más propiciador en este sentido. Nos referimos a la arcilla o barro (*tītum*) de que está hecho el ser humano. Queda fuera de nuestra pretensión hacer un análisis de crítica textual de las diferentes citas. No porque esto carezca de relevancia, sino porque perseguimos una argumentación más literaria que estrictamente filológica.

2. Los textos antropológicos mesopotámicos y la categoría de *tītum*

No forma parte de este artículo el rastreo fontal de las obras que vamos a aludir, por lo que simplemente, y para llegar antes a nuestro propósito, partiremos enseguida de los textos cuya índole antropológica destaca sobre las demás: *Inūma ilū awīlum* o poema de *Atra-hasīs*

bíblicos latinos y sus modelos griegos y hebreos”, *Isimu* 2 (1999) 183-193.

⁴ *Ibidem*, 193.

⁵ La difícil edición de las diversas versiones que comporta lo que llamamos *Veterae Latinae* está a cargo de la abadía benedictina de Beuron (Alemania), que ha publicado ya una buena parte de los libros de la Biblia. Muy consultada fue la antigua versión de P. Sabatier, *Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae seu Vetus Italica*, vol. I-III (París 1751).

⁶ Es evidente que la novedad absoluta del tema no puede decirse únicamente del autor. Él mismo cita, por ejemplo y en el campo español, a O. García de la Fuente, *Latin Bíblico y Latín Cristiano* (Madrid 1994) 314-316.

⁷ Así ocurre, por ejemplo, en el último *Motu Proprio* del papa Francisco, *Traditionis Custodes*, del 16 de julio de 2021. A pesar de la contundencia del título, y sin entrar en un análisis del documento desde el punto de vista teológico, se prescribe (!) que las lecturas de la llamada Misa tridentina tengan que ser proclamadas en lengua vernácula. Con ello desaparecería el milenario uso del texto bíblico latino y sus insustituibles beneficios.

⁸ Cf., sobre esta idea, R. López Montero, “Sobre la prescripción del estudio de las lenguas bíblicas en la exégesis católica: perspectivas teológicas de un iter magisterial”, *Salmanticensis* 67/1 (2020) 122.

⁹ Nos referimos a R. Jiménez Zamudio, *Toponimia Bíblica. El Onomastikón de Eusebio de Cesarea y la versión latina de Jerónimo* (UAM – Colección de Estudios 127; Madrid 2008) y R. Jiménez Zamudio, *Versiones latinas del Libro de Rut. Una introducción al latín bíblico* (Arre – Navarra 2009).

(IIA), el poema *Enūma eliš* (EE) y el poema de *Gilgameš* (Gilg.). La voz *tītum* en el *CAD* da una idea del alcance de esta categoría¹⁰, por lo que la selección está más que justificada.

2.1 *Tītum* en el poema de *Atra-hasīs*

La antropología de este poema ya ha sido estudiada con mucho detalle¹¹ y, además, sobre la edición del texto que puede ser considerada canónica¹². Como es sabido, el manuscrito más antiguo se debe al escriba Nūr-Ayya que debió de copiarlo a mediados del siglo XVII a.C., aunque su composición pueda adelantarse a la anterior centuria¹³. García Recio resume bien la antropogonía del ser humano: los Igigu, dioses inferiores encargados de labrar la tierra, se sublevaron contra Enlil, por lo que el sabio Enki tuvo que crear a un nuevo ser que hiciera lo que los sublevados se negaron a realizar: el *awīlum*¹⁴.

El poema es altamente detallista a la hora de describir la materia de la que el hombre es hecho. La principal es el *tītum*, ‘arcilla’, a la que se añade la carne (*sīrum*), la sangre (*dānum*) y la saliva (*ru’utum*), provenientes estos tres componentes de los mismos dioses. Con esta composición, a grandes rasgos, el ser humano posee un elemento no divino y otro, en amalgama quizá, que sí lo es. Veamos las líneas de la tablilla I, que coinciden por fuerza con los analizados por García Recio en su aportación:

I	208	<i>ilam iš-te-en li-iṭ-bu-hu-ma</i> Que un dios se inmole y
	209	<i>li-te-el-li-lu ilū^{meš} i-na ti-i-bi</i> que se purifiquen los dioses en una inmersión,
	210	<i>i-na ši-ri-šu ù da-mi-šu</i> con su carne y su sangre
	211	<i>^dnin-tu li-ba-al-li-il ti-iṭ-ta</i> que Nintu mezcle la arcilla:
	212	<i>i-lu-um-ma ù a-wi-lum</i> que la divinidad y el hombre
	213	<i>li-ib-ta-al-li-lu pu-hu-ur i-na ti-iṭ-ṭi</i> se mezclen conjuntamente con la arcilla ¹⁵ .

Un poco más adelante, es la divinidad¹⁶ misma la que nos indica que el *awīlum* es una mezcla (*ib-lu-la*) de arcilla y de los componentes que ella añade de cara a su divinización. Destaca, desde luego, el componente que agregan los Igigu (junto con los Anunnaku?)¹⁷: la saliva. Como veremos, se trata de una acción con un eco especial en el Nuevo Testamento. Las líneas son las siguientes:

¹⁰ Cf. *CAD*, vol. 19/T, 106-110. La voz es *tīdu* (variantes *tītu*, *tiddu*, *tīṭu*).

¹¹ En español, es muy clarificadora la aportación de J. García Recio, *Anotaciones a la antropología del Inūma ilū awīlum*, *Ilu* 0 (1995) 77-95. Anterior es la obra de J. Bottéro, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne* (París 1989), que ha conocido una segunda edición.

¹² Nos referimos a W. G. Lambert – A. R. Millard, *Atra-hasīs. The Babylonian Story of the Flood* (Oxford 1969).

¹³ Cf. García Recio, *Anotaciones*, 77.

¹⁴ *Ibidem*, 78.

¹⁵ Los textos acadios están tomados, en este caso, de la ya citada edición del poema: Lambert – Millard, *Atra-hasīs. The Babylonian Story of the Flood*, 58. La traducción es nuestra.

¹⁶ Sobre cuál sea el sujeto de esta acción, cf. García Recio, *Anotaciones*, 82, n. 19.

¹⁷ Cf. Bottéro, *Lorsque les dieux*, 538.

- I 231 *iš-tu-ma ib-lu-la ti-ta ša-ti*
 Despues de mezclar esta arcilla
 232 *is-si ^dA-nun-na i-li ra-bu-ti*
 llamó a los dioses Anunna, grandes dioses,
 233 *^dI-gi-gu i-lu ra-bu-tum*
 a los Igigu, grandes dioses,
 234 *ru-u'-tam id-du-ú e-lu ti-ti-ti*
 saliva escupieron sobre la arcilla.

A estos versos conviente añadir aquellos que añaden un elemento más y que acercan aún más al *awīlum* a la mismísima divinidad, hasta el punto de que la arcilla, contenedora ya de elementos vivientes, recibe el espíritu divino, capaz de hacer al hombre inmortal:

- I 215 *i-na ši-i-ir i-li e-te-em-mu li-ib-ši*
 En la carne de la divinidad un espíritu haya,
 216 *ba-al-ṭa it-ta-šu li-še-di-šu-ma*
 al viviente su esencia le haga saber,
 217 *aš-šu la mu-uš-ši-i e-te-em-mu / li-ib-ši*
 para que no sea olvidado un espíritu / haya.

Si tuviéramos que hacer un resumen de la antropología que subyace a estas bellas líneas del poema de *Atra-hasīs*, sería la siguiente. La divinidad –imposible quedarse con un sujeto específico– se sirve de una materia prima (*tiṭṭum*) a la que inyecta, por decir así, tres componentes divinos: carne, sangre y saliva. A esta mezcla le insufla, además, su *etemmum*, que eleva al *awīlum* a prerrogativas insospechadas, como puede ser la inmortalidad, reflejada poéticamente en su alejamiento del olvido (*aš-šu la mu-uš-ši-i*). De modo que se observa, casi sin dificultad, una antropología tripartita, es decir, en tres fases: a) la materia prima de la arcilla, componente básico, muerto; b) la mezcla de la arcilla con la sangre, carne y saliva de los dioses, preparación para lo que viene y que le da, quizá, algo de vida; y c) la divinización propiamente dicha del hombre mediante la recepción del *etemmum*. En principio, todo hombre recorre estas tres fases. García Recio lo resumen francamente bien: “al hombre *awelum* (= *wē + ilum*, i. e., arcilla + carne, sangre y saliva divinas) le sucederá el hombre *etemmum* (= *wē + tēnum*, i. e., con el espíritu divino)”¹⁸. Por mucho que se quiera prescindir de las comparaciones, estos elementos aparecen en los relatos creacionales, como veremos enseguida, del Antiguo Testamento y también en las alusiones que a ellos hace el Señor Jesús en el Nuevo. Pesaban demasiado estas categorías como para haberlas repudiado¹⁹.

2.2 La antropogonía en *Enūma eliš*

El poema *Enūma eliš* no es una antropogonía. A pesar de su variedad argumental²⁰, es, sobre todo, una cosmogonía, y, después, una teogonía con bastantes paralelismos con la de Hesíodo²¹. Posee, además, un hilo conductor que desemboca en la apoteosis del dios nacional Marduk, como es sabido. La tablilla VI narra cómo Marduk consigue la posición más elevada entre los dioses, hasta el punto que propone la creación del hombre para que

¹⁸ García Recio, *Anotaciones*, 84.

¹⁹ Cf. M. García Cordero, *Biblia y legado del Antiguo Oriente* (BAC 390; Madrid 1977) 4.

²⁰ Para una síntesis del contenido del poema véase R. Jiménez Zamudio (ed.), *Enūma elish. El poema babilónico de la creación* (Cátedra 558; Madrid 2020) 37-38.

²¹ Cf. Jiménez Zamudio (ed.), *Enūma elish*, 87.

los dioses puedan descansar. Este aspecto nos indica que estamos ante una antropogonía más que ante una antropología, aunque de la causalidad humana pueden extraerse interesantes aspectos antropológicos²².

VI 2	<i>[ep-]šu pi-i-šu ana iluÉ-a i-[zak-kar-ma]</i>
	Abrió su boca y habló a Ea
2 ^b	<i>[ša] i-na libbi-šu uš-ta-mu-ú i-nam-din mil-ku</i>
	lo que en su corazón concibió, se lo dio de consejo.
3	<i>da-mi lu-uk-ṣur-ma iṣ-ṣi-im-tum lu-šab-ṣi-ma</i>
	“sangre construiré y huesos haré aparecer,
4	<i>lu-uš-ziz-ma lilâ lu a-me-lu šum-šu</i>
	haré surgir un hombre y su nombre será ‘hombre’ (= <i>awīlum</i>),
5	<i>lu-ub-ni-ma lilâ a-me-lu</i>
	crearé al hombre, al <i>awīlum</i> ,
6	<i>lu-ú en-du dul-lu ilāni-ma šu-nu lu-u pa-aš-hu</i>
	que soporten los servicios de los dioses y éstos descansen”.

Se hace necesario seleccionar, de este modo, los versos de *Enūma eliš* con contenido antropológico para poder comentarlos ordenadamente. Dejando aparte la cuestión sobre cuál es el sujeto de la creación misma del hombre²³, destaca, por un lado, la mezcla que la divinidad hace con su sangre. Se trata, casi sin posibilidad de errar en la exégesis, de lo que hemos llamado la segunda fase de la modelación. Añade el v. 3 que los huesos (*iṣ-ṣi-im-tum*)²⁴ surgen –obsérvese la conjugación causativa de *bašūm*– en esta fase, por lo que se obtiene que la apariencia física del hombre ya está de algún modo en esta segunda parte. El hombre es tal ya en este grado del ciclo antropológico (*amelu / awelum / awīlum*). Insistimos en ello porque tales aristas se pueden muy bien hallar en el relato genesíaco. Por otro lado, se explica que la razón de ser del hombre no es más que la del descanso divino: han venido a la existencia para dar culto a los dioses.

Parece evidente que la antropo-teología que subyace a estas líneas es más elaborada que la que aparece en el poema de *Atra-hasīs*. No aparece la *materia ex qua*, el *tiṭṭum*, pero se la supone. Sitúa al lector ya directamente en la mezcla con los componentes divinos y desvela que en esa mezcla ya están los huesos, es decir, el *awīlum*. Esta antropología más elaborada, que no se queda tanto en los elementos como en su trascendencia, se debe quizá, a que *Enūma eliš* fue compuesto entre el 1200 y el 900 a.C., siendo difícil atrasarlo más²⁵. Ya subyacía en el contexto cultural en que nació el poema que la arcilla era la materia prima del *awīlum*.

En los versos siguientes se describe la acción misma de lo que había pensado Marduk. A Kingu le cortaron las venas y con su sangre la divinidad (¿Ea?, ¿Marduk?) creó al hombre. Estas palabras vienen a saciar la curiosidad sobre cómo se iba a realizar, finalmente, lo que pasó por el pensamiento de Marduk:

²² Para las citas de los versos acadios, tomamos la edición clásica de S. Langdon (ed), *The Babylonian Epic of Creation restored from recently recovered Tablets of Aššur* (Oxford 1923). A esta edición hay que añadir las mejoras de la de W. G. Lambert – S. Parker, *Enuma eliš. The Babylonian Epic of Creation. The Cuneiform Text* (Oxford 1966), aunque los comentarios de la primera siguen siendo absolutamente válidos. Mantenemos la transcripción que Langdon hace del cuneiforme.

²³ Parece claro que el poema quiere hacer presente de alguna manera a Ea en la creación del hombre, pero es Marduk quien se sitúa al frente de la acción. Cf. Jiménez Zamudio (ed.), *Enūma elish*, 158, n. 112.

²⁴ Sobre la dificultad de esta forma acadia, cf. Langdon (ed), *The Babylonian Epic of Creation*, 164, n. 5.

²⁵ Cf. Jiménez Zamudio (ed.), *Enūma elish*, 27-28.

VI	25	<i>ik-mu-šu mah-riš ilu</i> É-a ú-[še-bi-ku-]šu Lo ataron, ante Ea lo llevaron,
	25 ^b	<i>an-nam i-me-du-šu-ma da-me-šu ip-tar- ‘u</i> un castigo le impusieron y su sangre cortaron
	26	<i>ina da-me-šu ib-[na] a-me-lu-tu</i> con su sangre hizo a la humanidad
	26 ^b	<i>i-na [dul]-li ilāni-ma ilāni um-taš-šir</i> para los servicios de los dioses y a los dioses liberó ²⁶ .

Merece la pena destacar el término *a-me-lu-tu* (*amīlūtu*), introducido por el verbo *banūm*. Se trata de un sustantivo abstracto que hace referencia al género humano, por lo que no es difícil afirmar que todos los hombres, concebidos como *a-me-lu-tu*, poseen en la antropología acadia las tres fases a que hemos hecho referencia²⁷. Por otro lado, el argumento del final de la tablilla VI y el entero de la VII, refiere una serie de teónimos aplicados a Marduk. Son cincuenta en total. En el primero de ellos se dice que a los que él había creado, “criaturas de aliento”, les impuso el servicio de los dioses:

VI	107	<i>nišē ša ib-nu-ú ši-kit-tu nap-šit</i> a las gentes que creó, criaturas de aliento
	108	<i>dul-li ilāni i-mid-ma šu-nu ip-pa-aš-hu</i> El servicio de los dioses les impuso y ellos descansaron ²⁸ .

Poca atención han recibido estos versos, toda vez que se hallan camuflados, por así decir, en el recurso apoteósico de la nomenclatura del dios nacional. No sólo destacan por su insistencia en el fin de la creación del hombre –el servicio cultual de los dioses– (VI, 6; VI, 26^b), sino por la aparición del *napištum*, “aliento”, que bien puede relacionarse con el espíritu que en el poema de *Atra-hasīs* era llamado *eṭemmum* (IIA, I, 215-217), toda vez que está vinculado a la vida. En todo caso, es bueno remarcar que el nexo entre *eṭemmum* y *napištum* es sólo de naturaleza, es decir, de lo que vivifica al hombre cuya arcilla ha recibido la carne (*šīrum*), la sangre (*dāmum*) y la saliva (*ru'utum*) provenientes de la divinidad. Sí que hay correspondencia, como veremos, con el נֶפֶשׁ (*néfesh*) de Gn 2, 7. Es claro, en todo caso, que el aliento es lo que vivifica al compuesto anterior²⁹.

2.3 Elementos antropológicos en *Gilgameš*

No es arriesgado decir que la epopeya de *Gilgameš* se encuadra dentro de un marco netamente antropológico, y no tanto por hallarse en ella un tratado sobre los elementos constitutivos de la esencia humana, cuanto por ser una respuesta al sentido de la vida del hombre y describir, con admirable maestría, varios de los hitos que la acompañan: la amistad,

²⁶ La numeración de los versos de la edición de Langdon, que usamos, se corresponde con la de los versos 31-34 de la tablilla VI en las ediciones actuales.

²⁷ Cf. *CAD*, vol. 2/A-2, 57-63. Es curioso observar que este término es el que se utiliza para designar al hombre frente al animal. *Ibid.*, 59.

²⁸ Los versos 107 y 109 de la edición de Langdon corresponden a los versos 129 y 130 de las ediciones modernas.

²⁹ Cf., al respecto, J. Errandonea, *Edén y Paraíso. Fondo cultural mesopotámico en el relato bíblico de la Creación* (Madrid 1966) 38-43.

la madurez, la muerte, la inmortalidad³⁰. Empecemos con la descripción que el poeta hace de la creación del propio rey Gilgameš:

I	47	<i>^dGIŠ-gím-maš ul-tu u₄-um i-al-du na-bu šum-šu</i>
		Gilgameš desde el día que nació se le puso de nombre,
48		šit-tin-šu ilum(dingir)-ma šul-lul-ta-šu a-me-lu-tu
		dos tercios de él eran dios, y un tercio de él, hombre,
49		<i>sa-lam pag-ri-šu bēlet-ilī(dingir:mah) uṣ-ṣi[r]</i>
		la imagen de su cuerpo Bēlet-ilī diseñó,
50		<i>ul-te-eṣ-bi gat-ta-šú ^dnu-dím-[mud]</i>
		Modeló su figura Nudimmud ³¹ .

Aunque algunos autores hayan querido, de alguna manera, incluir a Gilgameš dentro de la esfera divina, nos parece un poco arriesgado desligarlo de su naturaleza humana, formidable y única, pero humana. Así, Jiménez Zamudio afirma que “a lo largo de la obra, Gilgamesh se nos presenta como un hombre ansioso de gloria, hijo obediente, devoto de los dioses, rey déspota, amigo inconsolable en la muerte de su compañero Enkidu y aterrado ante la suerte que le espera”³², es decir, conducido como un hombre que se deja conducir por las pasiones más humanas. Pero a raíz de *Gilg. X*, 146-148 añade que “en Gilgamesh se enlaza la cuádruple faceta de héroe, rey, dios y hombre”. ¿Por qué dios? Los versos que hemos copiado hacen referencia a la modelación del rey de Uruk, que es la que se da en todo hombre. Ya hemos hablado de cómo en IIA está clara la antropología tripartita del hombre: a) arcilla, b) carne, sangre, saliva que provienen de la divinidad, y c) el espíritu de la misma divinidad. O, con otras palabras, la arcilla no divina y las otras dos partes divinas son las que aparecen aquí en la creación de Gilgameš. No hay por qué ver en *Gilg. I*, 48 una característica suprahumana en el personaje; basta considerarlo prototipo de los demás.

Es interesante también la expresión *sa-lam pag-ri-šu [...] uṣ-ṣi[r]* (I, 49), sobre todo porque el resultado final del diseño de Bēlet-ilī recibe una caracterización tipológica precisa. La obra final, ésa de la que se acaba de decir que lleva “dos tercios” de dios y “un tercio” de hombre, se denomina *salmum*, que recuerda, muy de cerca, al famoso versículo de Gn 1, 26, en el que al hombre, después de haber sido creado, se le llama “imagen”: בָּצֶל־מַנִּי כִּדְמֹתָתֵנוּ / *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*.

Más explícito es el v. 102 de la tablilla I. Aquí se narra la creación objetiva del amigo de Gilgameš. A pesar de la escasez de detalles, es una prueba para afirmar que la creación divina de todo hombre sigue siempre las mismas pautas, sobre todo porque tanto en la de Gilgameš como en la de Enkidu se repiten las mismas fases³³. En ésta, sin embargo, interesa hacer hincapié en la primera de todas:

³⁰ Sigue siendo hoy un buen libro de referencia la obra de P. Garelli (ed.), *Gilgameš et sa légende. Études recueillies par P. Garelli à l'occasion de la VII^e Rencontre Assyriologique Internationale* (Paris 1958) (Paris 1960). Para el contenido de la epopeya, pueden verse las líneas de R. Jiménez Zamudio (ed.), *El poema de Gilgamesh* (Cátedra Letras Universales 493; Madrid 2015).

³¹ Tomamos la edición estándar del poema según A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts* (Oxford 2003).

³² Sobrenombre de Ea. Cf. Jiménez Zamudio (ed.), *El poema de Gilgamesh*, 109, n. 31.

³³ Esta dimensión por la que en cada hombre se repite el mismo proceso creativo fue llamada “plasis uterina” por muchos autores cristianos al hilo de la creación de Adán. Cf., por ejemplo, J. Pascual Torró, *Antropología de Aurelio Prudencio* (Roma 1976) 35-36: “El arte de las manos de Dios se hace presente en el útero materno para modelar y animar el nuevo ser. El v. 788 (= Pe., 10) hace referencia a Gn 2, 7 y da a entender que lo hecho por Dios al formar a Adán persevera en el seno materno cada vez que tiene lugar la génesis de un hijo”.

I	102	<i>ti-ta ik-ta-ri-iš it-ta-di ina šēr[i(edin)]</i> Cogió arcilla, la lanzó a la estepa.
---	-----	--

Los versos inmediatamente anteriores nos dicen que es Araru, con la idea de Anu³⁴, la que modela a Enkidu. La modelación, sea como fuere, remite a la divinidad y señala, aquí, a esa primera fase: *ti-ta ik-ta-ri-iš*. Con eso crea a Enkidu.

En la tablilla IX, que narra el viaje de Gilgameš al país de Utanapišti, encontramos dos referencias de calado antropológico. En ellas no se hace mención de la arcilla como elemento constitutivo de la naturaleza del rey de Uruk, pero, como en el caso de I, 48, sí que se explicita que Gilgameš tenía dos partes de dios y uno de hombre. En el fondo, se quiere resaltar el componente divino del héroe, sin que por ello –en nuestra opinión– haya que situarlo en una esfera divina o sólo divina. De hecho esa “carne de los dioses” que porta Gilgameš en su cuerpo (IX, 49) puede remitirse pacíficamente a aquella comisión de carne-sangre-saliva con que se mezcla la arcilla:

IX	48	<i>gír-tab-lú-u₁₈-lu a-na sinništī(munus)-šú i-šas-si</i> El hombre-escorpión a su mujer gritó:
	49	<i>šá i-li-kan-na-ši šír (uzu) ilī(dingir)^{meš} zu-mur-šu</i> “el que ha llegado a nosotros, carne de dioses es su cuerpo”.
	50	<i>gír-tab-lú-u₁₈-lu a-na sinništā(munus)-šú ip-pal-šu</i> Al hombre-escorpión su mujer responde:
	51	<i>šít-ta-šu ilum(dingir)-ma šul-lul-ta-šú a-me-lu-tú</i> “sus dos tercios son dios y un tercio suyo es hombre”.

La tablilla X contiene los diálogos entre Gilgameš y los personajes del país de la inmortalidad. Como consta de su lectura, tienen siempre el mismo esquema, por lo que encontramos frases enteras que se repiten. Una de ellas es la queja del rey de Uruk que justifica su presencia en esas tierras: su amigo Enkidu, a quien amaba, se ha convertido en barro (X, 68-69; 145-146; 245-246):

X	68	<i>[ib-ri šá a-ram-m]u i-[te-m]i ti-it-tiš</i> “Mi amigo, al que amo, se ha convertido en arcilla,
	69	<i>^den-ki-dù ib-ri šá a-ram-mu i-t[e-mi ti]-it-ti-iš</i> Enkidu, mi amigo, al que amo, se ha convertido en arcilla”.

Estos versos, contenedores de *variationes* epigráficas, son lapidarios y por eso encabezan el presente artículo. Convertirse en arcilla es sinónimo de morir, sobre todo porque la arcilla es la materia que escoge la divinidad para crear al hombre. Con ella hace el *salmum* (*Gilg.* I, 49) e insufla el hábito divino. Pero cuando éste desaparece y comienza la corrupción –desapareciendo por tanto la carne, la sangre y la saliva divinas–, entonces sólo queda la materia primigenia. El hombre está como al principio, la muerte le indica que no es nada. La arcilla está en su comienzo y está en su final.

Conviene, aunque sea a vuelta pluma, comentar el término *tittiš*. Es evidente que se trata de una adverbialización de *tittum* mediante el sufijo *-iš*. Como es sabido, se trata de un sufijo ‘terminativo’³⁵, es decir, que convierte al sustantivo que lo lleva en un término *ad quem*. Por

³⁴ Según Jiménez Zamudio, algunas variantes presentan a Enlil aquí, en lugar de Anu. Cf. Jiménez Zamudio (ed.), *El poema de Gilgamesh*, 113, n. 51.

³⁵ Cf. R. Caplice, *Introduction to Akkadian* (PIB; Roma 2002) § 10, 7. Y, sobre todo, W. von Soden, *Grundriss*

eso *tittiš* evoca a la arcilla como terminal, y, por tanto, la secuencia entera debería traducirse como “se fue hacia la arcilla”, sin obviar el proceso por el que su *pagrum* (cuerpo) pierde todo y se queda únicamente en aquello que no tiene vida. En el fondo, la vida se concibe como un proceso irremediable hacia la arcilla.

En esta misma tablilla X aún merecen nuestro comentario unos versos en los que tampoco aparece la arcilla, pero sí la dimensión humana del héroe. De hecho, una mala interpretación del mismo podría llevarnos a situar a Gilgameš en la esfera de lo divino o sólo de lo divino:

- | | | |
|---|-----|---|
| X | 266 | <i>"UD-napišti(ZI)^{tim} a-[n]a šá-šu-ma izakkara(mu)^{ra} a-na [d]GIŠ-gím-maš"</i> |
| Utanapišti a él, a Gilgameš, le dice: | | |
| 267 | | <i>am-me-ni dGIŠ-gím-maš ni-is-sa-ta tur-t[i-né-ed-de at-ta?]</i> |
| “¿Por qué, Gilgameš, tu sufrimiento constantemente sacas tú, | | |
| 268 | | <i>šá ina šír(uzu) ilī(dingir)^{mes} u a-me-lu-ti [ba-na-a-ta?]</i> |
| que de la carne de los dioses y de los hombres has sido creado, | | |
| 269 | | <i>šá kíma(gim) abi(ad)-ka u ummi(ama)-ka i-pu-[šu-nik-ka?]</i> |
| a quien como tu padre y tu madre te crearon?” | | |

No podemos detenernos en un análisis profundo de los antedichos versos. Destaca el v. 268, en el que se alude con gran claridad a esa doble constitución de la naturaleza, por así decir, de Gilgameš. Con la carne de los dioses (*šír(uzu)*) *ilī(dingir)^{mes}*) y la de la humanidad (*a-me-lu-ti*) el autor del poema describe a la perfección la estructura esencial del hombre. Es evidente que el contexto quiere resaltar la parte divina del héroe, subrayada en su filiación divina (v. 269), pero no silencia aquello que es genuinamente humano y mortal y que ahora define como “carne del hombre” = [*šír(uzu)*] *a-me-lu-ti*. Quizá no sea desproporcionado ver en esta secuencia un bello sinónimo de *tittum*, sobre todo porque en la tradición bíblica y patrística la carne del hombre (*caro hominis*) es el producto de la modelación que sobre el barro inflige Dios (Gn 2, 7).

Por último, es imposible dejar de anotar la última referencia que sobre la arcilla trae el poema. Está situada en la tablilla XII, cuyo argumento versa sobre el encuentro de Gilgameš y Enkidu en los infiernos. En el hermoso diálogo que mantienen ambos, Enkidu le dice a Gilgameš que su cuerpo lo está devorando el gusano y que está lleno de polvo. Es evidente que el término *tittum* / arcilla es sustituido aquí por *eperum* / polvo:

- | | | |
|--|----|---|
| XII | 98 | <i>[ib-ri? ú-ru? šá ta]ll-pu-tu-ma lib-ba-ka iħ-du-u</i> |
| ¡Amigo mío!, la entrepierna(?) que palpaste y en la que tu corazón se regocijó | | |
| 99 | | <i>[ki-i ni-gi-iş erşeti(ki)]ⁱ e-pe-ri ma-li</i> |
| como hendidura de la tierra está llena de polvo. | | |

Tampoco podemos entrar en la tradición textual de estos versos, tan controvertidos desde el punto de vista de la historia de la moral, toda vez que serían reflejo de la homosexualidad habida entre ambos amigos³⁶. Interesa, tras referir la descomposición que

der Akkadischen Grammatik (AO 33; Roma 1995) § 66, 8: “Die endung –iš (aAK –iš) ist ihrer Herkunft nach mit dem -š- (aAK -š-) der Dativformen der Personalpronomina identisch und dient zur Bezeichnung der Richtung nach, entspricht also dem Gen. mit der Präp. *ana*”.

³⁶ Para la historia de la interpretación de Gilg. XII, 96-99, cf., de nuevo, Jiménez Zamudio (ed.), *El poema de Gilgamesh*, 354, n. 43 y n. 44.

se opera por el gusano en los versos inmediatamente anteriores, que Enkidu afirme cómo una parte de su cuerpo no es sino polvo (*eperum*). Insistimos en la sinonimia entre *tītum* / arcilla y *eperum* / polvo, pues es este último sustantivo el que aparece como materia prima con la que Dios modela al hombre en Gn 2, 7 (עֲמָלֵךְ). Este símil de la hendidura o cueva de la tierra, introducido por la particula comparativa *ki*, aparece, por cierto, en otros textos de la literatura acadia³⁷.

La constatación de todas estas referencias conduce, necesariamente, a un estudio mucho más profundo de las categorías antropogónicas y antropológicas en el ámbito mesopotámico. No es lugar éste para ello. En lo que a nosotros nos compete, podemos concluir que bajo el término *tītum* se contiene la materia prima con la que el hombre es modelado y a la que se inserta un grupo de prerrogativas que divinizan y vivifican su esencia. Por eso, cuando la muerte del *awīlum* acaece, se produce la pérdida de tales prerrogativas divinizantes y vivificantes: el hombre queda en su estado original, es decir, como *tītum* y *eperum*.

3. Los comentarios bíblicos de san Ireneo y de Tertuliano

Fue la literatura apologética de época paleo-cristiana la que recibió, sin duda alguna, este cauce antropológico mesopotámico. Los tratados de estos autores no son sino comentarios a la Biblia y fueron escritos, sobre todo, contra aquellos heterodoxos que quisieron invalidar el Antiguo Testamento. La lucha, por ejemplo, contra los marcionitas³⁸, posibilitó que dispongamos de bellísimos comentarios al Génesis, libro en el que los hitos creacionales sumerio-acadios despuntan por doquier. En definitiva, la importancia de la Sagrada Escritura en la Iglesia hizo del género apologético el cauce ordinario para la transmisión y la conservación de las viejas categorías antropogónicas y antropológicas de Mesopotamia.

Eso no quiere decir que no encontremos fuera de la Biblia referencias que se puedan relacionar con nuestros parámetros. Así, son famosas las palabras de Horacio que definen al hombre como “polvo y sombra”: *puluis et umbra sumus*. El contexto es, por así decir, existencialista, pero el polvo en que acaba el hombre remite a su muerte³⁹.

Como es imposible hacer aquí una exégesis científica y satisfactoria de los versículos bíblicos que han recogido de una forma más explícita aquellas categorías mesopotámicas, insertamos directamente las que hicieron esos autores que hemos denominado apologetas. En ellas veremos, con muchísima luminosidad, cómo al hilo de su comentario al texto bíblico despunta lo que ya nos es absolutamente familiar. Los versículos a que nos estamos refiriendo son Gn 1, 26; 2, 7; 3, 19 y Jn 9, 6.

3.1 El comentario de Tertuliano a Gn 1, 26 y Gn 2, 7

Como se puede comprobar en la obra de J. Allenbach, los versículos de Gn 1, 26 y 2, 7 son de los que más objeto de análisis han gozado en las obras de los autores paleo-cristianos de los tres primeros siglos⁴⁰. En el caso de Tertuliano ocurre lo mismo, por lo que optamos por insertar uno de los textos más clarividentes en este sentido, siendo conscientes de que hay muchos más en su obra:

³⁷ Así en el Prisma de Senaquerib I, 18-19. Cf., al respecto, R. López Montero, “Afinidad literaria en símiles mesopotámicos y bíblicos de temática animal”, *Estudios Bíblicos* 73/2 (2015) 171: *ki-ma su-tin-ni^{mušen} ni-gi-iṣ-ṣi / e-diš ip-par-ṣú a-ṣar la'a-a-ri*. Lo que se compara es un murciélagos de hendidura o cueva.

³⁸ Puede verse, en este ámbito, R. López Montero, *Totius hominis salus. La antropología del “Adversus Marcionem” de Tertuliano* (DTh 2; Madrid 2007).

³⁹ Cf. Hor., *Od.* IV, 7, 14-16: *Nos ubi decidimus / quo pater Aeneas, quo Tullus diues et Ancus, / puluis et umbra sumus* [Nosotros, cuando caemos adonde están el padre Eneas, el divino Tulo y Anco, polvo y sombra somos]. J. Juan (ed), *Q. Horacio Flaco. Odas* (Barcelona 1987) 314-315.

⁴⁰ Cf. J. Allenbach *et alii*, *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*. Tome I. Des origines à Clément d’Alexandrie et Tertullien (París 1986).

Eam quoque bonitas et quidem operantior operata est, non imperiali uerbo, sed familiari manu, etiam uerbo blandiente praemisso: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. Bonitas dixit, bonitas finxit de limo in tantam substantiam carnis, ex una materia tot qualitatibus exstructam; bonitas inflauit in animam, non mortuam, sed uiuam [A ésta (= a Su imagen) también la bondad, y ciertamente más operante, la trabajó, no con palabra altanera sino con familiar mano, incluso enviando por delante una cariñosa palabra: *hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza*. La bondad la dijo, la bondad la modeló del barro para que fuera tamaña sustancia de carne, a partir de una única materia dotada de tantas cualidades; la bondad le insufló el alma, no muerta, sino viva]⁴¹.

Lo primero que destaca en estas líneas es cómo Tertuliano de Cartago entrelaza con total libertad los dos versículos. Para el cartaginés existe una sola creación del hombre y no dos. En Gn 1, 26 (*faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*) el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios, mientras que en Gn 2, 7 (*et tunc finxit deus hominem de limo terrae et insufflavit in faciem eius spiritum vitae et factus est homo in animam viventem*)⁴² se explicita el modo concreto de dicha creación⁴³.

Las categorías de sabor mesopotámico saltan a la vista. El hombre es imagen de Dios (צָלָם / *imago*) porque la acción de Dios se implica de manera formidable en ello, de la misma forma que el *awīlum* era *salmum* en *Gilg.* I, 49. No es arriesgado decir que la mezcla que recibe la arcilla en IIA 231-234 encuentra su correspondencia semántico-terminológica en la secuencia tertuliana de *finxit de limo in tantam substantiam carnis*, que reproduce la bíblica, como se puede comprobar, de *finxit deus hominem de limo terrae* (*עָפָר מִן־הָאָדָם* / נַיְצֵר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת). El *limus*, utilizado por Tertuliano en numerosísimas ocasiones⁴⁴, es el término latino –y bíblico– equivalente a *tītum*. Además, esa carne es el resultado de la acción de Dios sobre el barro, por eso no tiene empacho en asignarle grandes cualidades (*tot qualitatibus exstructam*). En el texto de san Ireneo quizá quede más claro. En definitiva, ¿no existe un paralelo con la secuencia *tītum + carne, sangre y saliva* provenientes de la divinidad? En todo caso, para Tertuliano el *limus terrae* (*עָפָר מִן־הָאָדָם*) es la *materia ex qua* con la que se opera la creación de Adán. Este compuesto modelado del barro que contiene ciertas cualidades recibe el soplo de Dios, como la mezcla recibió el *etēmmum / napištum*.

Es imposible detenerse aquí en todas y cada una de las implicaciones de la antropología de Tertuliano. Estudios hay y muy buenos. Nos interesa, sobre todo, presentar estas líneas que, construidas a partir del texto bíblico, se convierten en el cauce de las categorías acadias en estas lides.

3.2 La *Epideixis* de san Ireneo y Gn 2, 7

Otro de los textos clásicos desde el punto antropológico en los que han cuajado las aristas mesopotámicas es el capítulo 11 de la *Epideixis* de san Ireneo de Lyón, obispo en el siglo II, conservada en armenio antiguo, y que encuentra continuidad argumental en el libro III de su *Adversus Haereses*⁴⁵. Baste leer el primero para comprobar dicho fermento:

⁴¹ Tert., *Marc.* II, 4, 4 [CCL I, 478-479].

⁴² Tertuliano está utilizando el mismo verbo que el texto bíblico de Vlat (*fingere*) y que luego en la Vulgata cambia a *formare*. Cf., al respecto, López Montero, *Totius hominis salus*, 120.

⁴³ Este uso de los dos versículos es claramente apologético, sobre todo contra los gnósticos, que distinguían tres tipos de hombres a partir de una exégesis heterodoxa. Cada versículo justificaba una creación diferente y, por tanto, una tipología humana variada. Esta “única creación” aparece en la corriente teológica de todos los autores de la llamada “escuela asiática”, tales como Justino, Ireneo, Prudencio y el propio Tertuliano de Cartago. También en el Pseudo-Tertuliano, algo más posterior.

⁴⁴ Así, G. Claesson, *Index Tertullianus F-P*, II (Études Augustiniennes 63; París 1975) 903.

⁴⁵ Cf. Ir., *Haer.* III, 21, 10; IV, 39, 2.

Al hombre empero lo plasmó Dios con sus propias manos, tomando el polvo más puro y más fino de la tierra y mezclándolo en medida justa con su virtud. Dio a aquel plasma su propia fisonomía, de modo que el hombre, aun en lo visible, fuera imagen de Dios. Y a fin de que pudiera vivir, sopló Dios sobre su rostro un hálito vital, de manera que tanto el soplo como en la carne plasmada el hombre fuera semejante a Dios⁴⁶.

Saltan a la vista las concomitancias de este texto con los mesopotámicos. Insistimos en cómo para san Ireneo la prerrogativa de la plasis del hombre no se queda únicamente en el barro, sino que éste posee unas características especiales, como en Tertuliano. Y son prerrogativas especiales porque es Dios mismo el que modela (sus manos), porque elige la más alta calidad de la sustancia e, incluso, porque le proporciona la virtud de Sí. Estas propiedades únicas, con origen en Dios, son las que pueden de nuevo relacionarse con los elementos que las divinidades babilonias incluyen en su particular mezcla con la arcilla: carne divina, sangre y saliva⁴⁷.

Además, el texto de la *Epideixis* muestra varias fases en la misma modelación, como ya afirmamos en los poemas mesopotámicos. Autores autorizados han hablado de las siguientes: 1) la *materia ex qua*, es decir, el barro (*limus*). 2) la mixis de la potencia divina con la tierra; 3) diseño del plasma; 4) infusión del hálito de vida⁴⁸.

3.3 La exégesis de san Ireneo a Jn 9, 6

Aspecto poco tratado, o no suficiente, es el conjunto de acadismos que podemos hallar en el Nuevo Testamento. Sí se ha escrito, obviamente, sobre los semitismos, pero no sobre acadismos en particular. Debiera incluirse dentro de ellos, quizás, la famosa exégesis que a Jn 9, 6 hizo san Ireneo en el libro V de su *Adversus Haereses*:

Ei autem qui caecus fuerat a nativitate, iam non per sermonem, sed per operationem praestitit visum, non vane neque prout evenit hoc faciens, sed ut ostenderet manu Dei, eam quae ab initio plasmavit hominem. Et propterea interrogantibus eum discipulis qua es causa caecus natus esset, utrumne sua an parentum culpa ait: *Neque hic peccavit neque parentes eius, sed ut manifestetur opera Dei ipso*. Opera autem Dei plasmatio est hominis. Hanc enim per operationem fecit, quemadmodum Scriptura ait: *Et sumpsit Dominus limum de terra et plasmavit hominem*. Quapropter et Dominus exspuit in terram et fecit lutum et superlinivit illud oculis, ostendens antiquam plasmationem quemadmodum facta est, et manum Dei manifestans his qui intellegere possint, per quam e limo plasmatus est homo [En cambio, al ciego de nacimiento no le dio la vista de palabra, sino por obra. Con su cuenta y razón, a fin de revelar la Mano de Dios que en el principio plasmó al hombre. Por eso también a los discípulos que le interrogaban sobre la causa de su ceguera de nacimiento –si por culpa suya o de los padres– dice (Jn 9, 3): *Ni este pecó, ni sus padres, sino para que se den a conocer en él las obras de Dios*. Las obras empero de Dios son la plasmación del hombre. En efecto, ésta la hizo Dios por obra, como dice la Escritura (Gn 2, 7): *Y tomó el Señor barro de la tierra y modeló al hombre*. Por lo cual también el Señor escupió en tierra e hizo barro y untó con él los ojos (cf. Jn 9, 6), manifestando cómo tuvo lugar

⁴⁶ IR., *Epid.* 11. Cf. E. Romero Pose (ed.), *Demostración de la predicación apostólica* (FP 2; Madrid 2001) 79-80.

⁴⁷ Para la presencia de la sangre en la creación del hombre, cf. García Cordero, *Biblia y legado del Antiguo Oriente*, 15. Cita Sab 7, 1-2.

⁴⁸ Así lo expresa el editor de la *Epideixis*: “Un análisis escrupuloso de *Epid.* 11 obliga a distinguir aspectos varios en la plasis de Adán: a) La materia *ex qua* de cuerpo humano, b) la *mixis* de la potencia divina con la tierra o materia *ex qua*, c) el diseño de sus propias formas (divinas) en la carne o plasma, d) la infusión del hálito de vida. El orden en que tales aspectos se ofrecen no es demasiado claro. La prioridad del primero no crea obstáculos”.

la antigua plasis, y revelando a los capaces de entender la Mano de Dios por cuyo medio fue modelado de limo el hombre]⁴⁹.

La acción realizada por el Señor Jesús persigue la demostración de grandes argumentos, difíciles de explicar aquí. Nos interesa, sobre todo, señalar que la acción de Jesús con el ciego de nacimiento no hace sino repetir la plasmación que Dios hizo de Adán en Gn 2, 7. “Cristo, dice Orbe, prueba con la curación del ciego estar dotado del mismo poder demiúrgico que demostró tener en la formación de Adán”⁵⁰. Es en este contexto donde hay que ver las concomitancias con Mesopotamia.

El Señor Jesús escupe en la tierra (*exspuit in terram*) y hace barro fino (*lutum*) y con ello re-crea al ciego. Nos dice el obispo de Lyón que esta secuencia es la misma que usó la Mano de Dios en la prístina plasmación del hombre en Gn 2, 7. De modo que las fases son las siguientes: a) toma de la materia, es decir, el barro (*limus*) o la tierra misma (*terra*), b) mezcla de la saliva (*exspuit*), c) modelación de lo que es ya hombre o plasis (*fecit lutum*). Obsérvese la diferencia entre *limus* y *lutum*. El primero es *materia ex qua*, el segundo tiene ya saliva. ¿No son éstas las fases de la antropogonía babilonia? Recordémoslas: a) materia ex qua (*tītum*), 2) inclusión de la carne, sangre y saliva divinas (*šīrum, dānum* y *ru'utum*), c) modelación y aparición de algo que ya es humano (= los huesos de EE VI, 3). La cuarta fase, como va dicho, en una y otra tradición es la insuflación.

4. Pervivencia de la arcilla

Dentro del Génesis encontramos, a modo de consecuencia, los versículos de Gn 3, 19, en los que el hombre, cuando muere, no hace sino convertirse en la materia prima de la que fue compuesto: La correspondencia semántica y léxica con *Gilg*. X, 68-69; 145-146 y 245-246 es perfecta: *quia pulvis* (רָפֶךְ / *eperum*) *es et in pulveris reverteris* (*itemi tīttiš*).

Este *pulvis*, que es arcilla en descomposición, o, lo que es igual, el *eperum* proveniente del *tītum* tiene hoy en día cierta permanencia. Estas líneas han querido mostrar cómo las categorías antropológicas acadias han recalado en los sistemas apologéticos de los primeros autores cristianos, cuya inspiración se ha servido irremediablemente de los textos bíblicos. El mundo mesopotámico recalca, por tanto, en la Biblia y el contenido bíblico desemboca en estos así llamados Padres de la Iglesia. Sus escritos, tan influyentes, son los que han autorizado, por así decir, la inclusión de los versículos en la liturgia y, con ella, en la vida cotidiana. Poco importa aquí la fuente bíblica de la que beben san Ireneo o Tertuliano. Es en el texto latino de la Escritura, sobre todo el de la Vulgata, en el que ha cristalizado la importancia que estos autores dieron a las inspiraciones bíblicas. Por eso a través del latín llegan a nosotros las reminiscencias del *tītum* acadio.

Y ese latín queda, principalmente, en la liturgia católica. Qué belleza poder escuchar la antífona gregoriana de Comunión del domingo IV de Cuaresma. Despunta la modelación operada por el Señor Jesús con su saliva y recuerda milenarias acciones propias de la divinidad mesopotámica, que mete en el *tītum* su propio *ru'utum* para proseguir con lo que somos nosotros: ***Lutum fecit ex sputo Dominus, et linivit oculos meos: et abii, et lavi, et vidi et credidi Deo***⁵¹.

⁴⁹ Ir., *Haer.* V, 15, 2. Cf. A. Orbe, *Teología de San Ireneo*, vol. II (BAC maior 29; Madrid 1987) 32-42. La traducción es la del propio A. Orbe.

⁵⁰ Orbe, *Teología de San Ireneo*, vol. II, 25. Aquí se encuentra una amplia explicación a cada una de las palabras que componen la exégesis de San Ireneo a Jn 9, 6.

⁵¹ *Graduale Romanum* (Solesmis 1979) 111.

Y qué cordura poder escuchar en el rito central de la Misa del miércoles de Ceniza, justo cuando ésta se recibe, aquellas palabras que hunden sus raíces en las del rey de Uruk, porque se nos avisa de que somos polvo (*tītum*) y de que en polvo nos convertiremos (*itemi tītiš*): *memento, homo, quia pulvis es et in pulverem reverteris*⁵².

Queda el *tītum* en numerosas inscripciones funerarias que, lejos de ser lóbregas, portan un mensaje realista, el de nuestros antepasados. *Hic iacet pulvis, cinis et nihil*. Estas son las palabras que aún hoy se conservan en la tumba del cardenal Fernández Portocarrero (†1709) en la Catedral Primada de Toledo, aviso no sólo de la muerte, sino indicación del elemento original de todo hombre⁵³.

La inclusión de las citas poéticas y su consiguiente comentario ha desvelado la necesidad de profundizar en las categorías antropológicas acadias. Es éste un artículo que ha querido centrarse únicamente en la arcilla como elemento vertebrador de la naturaleza humana y en su pervivencia y señalamiento de su cauce, por lo que las conexiones de calado ulterior deben postergarse a estudios venideros. Es evidente, de igual modo, que no se ha valorado aquí –si es que, alguna vez, se puede hacer– el grado mismo de las coincidencias argumentales entre Mesopotamia y la Biblia en estas cuestiones antropológicas. Baste concluir que es difícil no apreciarlas. La arcilla, en fin, es categoría antropogónica y, por tanto, antropológica. Los primeros comentadores de la Biblia no renunciaron a estas intenciones e hicieron de ella el centro de su pensamiento teológico. Al escribir sobre los libros bíblicos, la consideración de la Biblia copó la reflexión posterior. Por eso los textos bíblicos genesíacos fueron estudiados, repetidos y propuestos en las versiones vulgatas, es decir, en latín. Lo que recibe, por tanto, este tesoro son los textos litúrgicos y en latín.

En definitiva, la intuición del Dr. Jiménez Zamudio se realiza bien. La arcilla acadia es la arcilla bíblica. El comentario que los autores paleo-cristianos hacen, por ejemplo, del Génesis, sitúa a la Biblia en el centro de toda reflexión. En la Iglesia Occidental es la edición de la Vulgata la encargada de llevar a cabo esta transmisión. Esta es la causa de que el latín, y especialmente el litúrgico, haya sido el portador de las percepciones babilonias hasta nuestros días.

Bibliografía

- Allenbach, J., 1986, *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*. Tome I. Des origines à Clément d’Alexandrie et Tertullien, Paris.
- Bottéro, J., 1989, *Lorsque les dieux faisaient l’homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris.
- Caplice, R., ⁴2002, *Introduction to Akkadian*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Rome.
- Claesson, G., 1975, *Index Tertullianus F-P*, II, Études Augustiniennes 63, Paris.
- Errandonea, J., 1966, *Edén y Paraíso. Fondo cultural mesopotámico en el relato bíblico de la Creación*, Ediciones Marova S. L., Madrid.

⁵² No son buenos tiempos para el latín en la Iglesia Católica que parece legislar cada vez más en contra de su uso. Esta exhortación de *memento, homo quia pulvis es...* era la única que, en latín, debía decirse en la imposición de la ceniza en la denominada *feria quarta Cinerum*. Cf. *Missale Romanum* (Turonibus ²⁹1957) 58: “Sacerdos vero, dum cantantur Antiphonae et Responsorium, detecto capite, primo imponit cineres digniori Sacerdoti, a quo ipse accepit, deinde Ministris paratis, genibus flexis coram Altari dicens: Genes. 3, 19. *Meménto, homo, quia pulvis es, et in púlverem revertérás*”. Con la discutida reforma litúrgica del Concilio Vaticano II y aludiendo a razones poco convincentes, se han introducido otras posibilidades y en lengua vernácula, por lo que cada vez es más difícil escuchar tan antigua exhortación según el texto de la Vulgata y, por tanto, disfrutar de las reminiscencias milenarias del sustrato acadio.

⁵³ Cf. V. J. Herrero, *Diccionario de expresiones y frases latinas* (Madrid ³1992) 367.

- García de la Fuente, O., ²1994, *Latín Bíblico y Latín Cristiano*, Madrid.
- García Recio, J., 1995, *Anotaciones a la antropología del Inūma ilū awīlum, Ilu 0*, pp. 77-95.
- Garelli, P. (ed.), 1960, *Gilgameš et sa légende. Études recueillies par P. Garelli à l'occasion de la VIIe Rencontre Assyriologique Internationale (Paris 1958)*, Paris.
- George, A. R., 2003, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, Oxford.
- Jiménez Zamudio, R., 1999, “Vestigios en castellano de antiguos giros sumerios y acadios a través de los textos bíblicos latinos y sus modelos griegos y hebreos”, *Isimu 2*, pp. 183-193.
- Jiménez Zamudio, R. (ed.), 2015, *El poema de Gilgamesh*, Cátedra Letras Universales 493, Madrid.
- Jiménez Zamudio, R. (ed.), 2020, *Enūma elish. El poema babilonio de la creación*, Cátedra Letras Universales 558, Madrid.
- Lambert, W. G. – Millard, A. R., 1969, *Atra-hasīs. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford.
- Lambert, W. G. – Parker, S., 1966, *Enuma eliš. The Babylonian Epic of Creation. The Cuneiform Text*, Oxford.
- Langdon, S., 1923, *The Babylonian Epic of Creation restored from recently recovered Tablets of Aššur*, Oxford.
- López Montero, R., 2007, *Totius hominis salus. La antropología del “Adversus Marcionem” de Tertuliano*, Dissertationes Theologicae 2, Facultad de Teología “San Dámaso”, Madrid.
- López Montero, R., 2015, “Afinidad literaria en símiles mesopotámicos y bíblicos de temática animal”, *Estudios Bíblicos 73/2*, pp. 169-189.
- Orbe, A., 1987, *Teología de San Ireneo*, vol. II, BAC maior 29, Madrid.
- Pascual Torró, J., 1976, *Antropología de Aurelio Prudencio*, Iglesia Nacional Española, Roma.
- Von Soden, W., ³1995, *Grundriss der Akkadischen Grammatik*, Analecta Orientalia 33, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma.

UNA INSCRIPCIÓN REAL DE EANNATUM: ESTUDIO LINGÜÍSTICO Y FIOLÓGICO

Juan Antonio Pino Cano (Universidad Complutense de Madrid)
Marta Román Barrero (Universidad Autónoma de Madrid)

A nuestro querido y admirado profesor de lenguas sumeria y acadia, por su dedicación, profundos conocimientos y capacidad de transmisión y por su paciencia y entusiasmo que nos ha posibilitado el adentrarnos en dichas lenguas y culturas de nuestro pasado, verdadera cuna en tantos aspectos de nuestra civilización. Es un verdadero honor y un gran privilegio formar parte de este volumen de homenaje a su figura y trayectoria.

RESUMEN

El objetivo del presente trabajo es mostrar, a partir de una Inscripción Real del periodo ED IIIb, procedente de Girsu (actual Tello), el alcance de la información lingüística y filológica que se puede extraer de cada valioso vestigio escrito que nos ha llegado de la antigua Sumeria, por medio de los cuales vuelven a cobrar vida las gentes y los hechos acaecidos en los remotos tiempos de hace ca. 4.500 años. El estudio se estructurará según los siguientes apartados: 1_Ubicación espacio-temporal; 2_Tipo de inscripción y función o uso; 3_Texto transliterado y su traducción lineal y literaria; 4_Análisis morfosintáctico siguiendo el modelo de A.H. Jagersma; 5_Términos controvertidos; 6_El pozo sumerio; 7_Nombres propios de dioses y hombres y sus posibles etimologías; 8_Identificación de las ciudades que aparecen, las posibles relaciones entre ellas y su etimología.

PALABRAS CLAVE

Eannatum, Inscripción Real, énsi, lugal, Lagaš, Girsu, Ningírsu

ABSTRACT

The objective of this work is to show, from a Royal Inscription dated to the ED IIIb period, from Girsu (modern Tello), the scope of linguistic and philological information that can be extracted from each valuable written vestige that has come down to us from the ancient Sumeria, through which the people and events that occurred in the remote times of ca. 4,500 years ago, come to life again. The study will be structured according to the following sections: 1_Space-time location; 2_Type of Inscription and function or use; 3_Transliterated text and its linear and literary translation; 4_Morphosyntactic analysis following the model of A.H. Jagersma; 5_Controversial terms; 6_The Sumerian well; 7_Deity names and personal names and their possible etymologies; 8_Identification of the cities that appear in the Inscription, the possible relationships between them and their etymology.

KEYWORDS

Eannatum, Royal Inscriptions, énsi, lugal, Lagaš, Girsu, Ningírsu

1. Ubicación espacio-temporal

La Inscripción fue encontrada a unos 25 mts. de la esquina noroeste de la llamada “Maison des Fruits” (fig.1), una construcción de la que se desconoce su función, en el denominado Tell K, en la antigua localidad de Girsu, actual Tello, por el equipo de E. Sarzec, que excavó las colinas de Tello en 1877 y sucesivas campañas. Están atestiguadas unas 40 Inscripciones Reales de Eannatum, catalogadas en el corpus de CDLI, procedentes de la misma zona y que están repartidas en distintas colecciones de diferentes museos a día de hoy.

Según la descripción del lugar de Tello que hace el propio Sarzec, hay un tell principal con las ruinas de un edificio grande identificado con el templo o el palacio. A ambos lados de este tell hay varios montículos de menor tamaño que dejan en medio una explanada de 1 km. de diámetro aprox. A unos 500 mts. del recinto se ve aún el lecho, aunque lleno de arena, de un canal antiguo que corre de noroeste a sureste. (fig. 2).

La inscripción está datada en el llamado periodo presargónico, y, dentro de éste, en su última fase, EDIIIb, atendiendo a la división de los periodos desarrollada por la arqueología.

2. Tipo de Inscripción. Su función o uso

Las fuentes escritas durante los primeros siglos del tercer milenio a.C., son en su mayoría de carácter administrativo, pero paulatinamente, se van incorporando otras narraciones de tipo político escritas o mandadas escribir por los diferentes gobernantes. Un nuevo tipo de textos, las Inscripciones Reales, proporcionan una información valiosa acerca de la historia política de su gobernante. Tales inscripciones aparecen en diferentes objetos como es el caso de una vasija de piedra donde aparece el nombre de Mebarasi (“me-bára-si”), rey de la ciudad de Kiš, datada en torno al 2650 a.C. Esta información breve y concisa, nombre y titulatura real, da paso a inscripciones reales más largas en la que el monarca de turno relata que ha mandado construir un templo. La información se amplía más al incluir las hazañas militares asociadas con el acontecimiento que quiere el rey conmemorar, así como su genealogía, la cual le confiere el “derecho divino” de su cargo o realeza. Las Inscripciones Reales de los diferentes reyes asirios y babilonios a lo largo del primer milenio a.C. ofrecen detallados informes de ellos como constructores y guerreros, al narrar en sus campañas militares los tributos, deportaciones y los estudios geográficos de los lugares por donde pasaban.

A lo largo de las sucesivas fases que comprende el Período Dinástico Arcaico (2900-2340 a.C.) se han encontrado textos reales en diferentes localidades: Kiš, Adab, Nippur, Umma, Uruk, Ur, Mari. Sin embargo, el corpus más numeroso de estas tablillas lo encontramos en la localidad de Lagaš. Esta ciudad sumeria estaba formada por la asociación de Girsu y Nina-Sirara. Varios de sus gobernantes dejaron más de un centenar de inscripciones reales. En ellas se dan cuenta de los numerosos conflictos guerreros que tuvieron estos monarcas lagashitas con la ciudad vecina de Umma y otras ciudades de su entorno más o menos próximo. Esta información nos permite reconstruir el relato desde el punto de vista de la ciudad de Lagaš, ya que fueron sus reyes por medio de su(s) escriba(s) quienes lo redactaron.

La inscripción que nos ocupa (fig. 3) se enmarca dentro de estas Inscripciones Reales con la mención, en este caso, de la construcción de un pozo para el dios Ningirsu dentro de su recinto sagrado, por Eannatum (<https://cdli.ucla.edu/dl/photo/P222430.jpg>).

3. Texto transliterado y su traducción lineal y literaria

Transliteración	Traducción Lineal
Col.I (ll.1-10)	
1. é-an-na/-túm	Eannatum,
2. énsi(PA.TE.SI)	rey-vicario
3. lagaš(NU11.BUR.LA.KI)	(de) Lagaš,
4. á-sum/-ma	(de) fuerza dotado
5. ^d en-lil/-ke ₄	por el dios Enlil,
6. ga-zí/ gu ₇ -a	alimentado de leche nutritiva

7.	^dnin-<u>hur</u>/-sa^g-ke₄	por la diosa Ninhursa ^g ,
8.	mu pà-da	el llamado
9.	^dnin-<u>gír-su</u>/-ke₄	por el dios Ningîrsu,
10.	šà pà-/da	el elegido de corazón

Col.II (ll.1-14)

1.	^dnanše(ABxHA)-ke₄	por la diosa Nanše,
2.	dumu a-kur-gal	hijo (de) Akurgal,
3.	énsi(PA.TE.SI)	rey-vicario
4.	lagaš(NU₁₁.BUR.LA.KI)	(de) Lagaš,
5.	kur elam(NIM.KI)	(Eannatum), (al) país (de) Elam,
6.	GÍN.ŠÈ bí-sè	golpeó (con) el hacha,
7.	uru₁₈(URUXA.KI)	(a la ciudad de) Arawa
8.	GÍN.ŠÈ bí-sè	golpeó (con) el hacha,
9.	umma(GIŠ.KÚŠU.KI)	(a la ciudad de) Umma
10.	GÍN.ŠÈ bí-sè	golpeó (con) el hacha,
11.	uris(ŠEŠ.AB.KI)	(a la ciudad de) Ur
12.	GÍN.ŠÈ bí-sè	golpeó (con) el hacha.
13.	ud-ba	En aquel día, (Eannatum)
14.	^dnin-<u>gír-su</u>/-ra	al dios Ningîrsu,

Col.III (ll.1-9)

1.	kisal/-da^gál/-la-na	en su patio espacioso,
2.	pú sig₄/-BÁHAR/-na	un pozo (de) ladrillo cocido
3.	mu-na/-ni-dù	le construyó.
4.	dingir-ra-ni	- su dios (personal)
5.	^dšul/-utul₁₂(MUŠxPA)	(era) el dios Šulutul-
6.	ud-ba	En aquel día,
7.	^dnin-<u>gír</u>/-su-ke₄	el dios Ningîrsu
8.	é-an-na/-túm	(a) Eannatum
9.	ki mu/-na-ág	amó.

Traducción

Eannatum, rey-vicario de Lagaš, de fuerza dotado por el dios Enlil, alimentado de leche nutritiva por la diosa Ninhursa^g, el llamado por el dios Ningîrsu, el elegido de corazón por la diosa Nanše, hijo de Akurgal, rey-vicario de Lagaš, al país de Elam derrotó, a la ciudad de Arawa derrotó, a la ciudad de Ur derrotó. En aquel día, Eannatum al dios Ningîrsu, en su patio espacioso, un pozo de ladrillo cocido le construyó. – su dios personal era el dios Šulutul – En aquel día, el dios Ningîrsu a Eannatum amó.

Cuadro descriptivo del Ladrillo

El texto cuneiforme que contiene el ladrillo presenta las siguientes características:

Citación

CDLI nº.:	P222430
Propietario:	Museo del Louvre, Paris, Francia
Nº de Museo:	AO00353

Contenido del Texto

Género: Real/Monumental

Lengua

Idioma: Sumerio

Procedencia

Lugar: Girsu (actual Tello)

Información física

Tipo de Objeto: Ladrillo
Materia: Arcilla
Medidas: 30 cms. de longitud

Cronología

Período: Período Dinástico Arcaico IIIb (2500-2340 a.C.).

Observaciones

El texto corresponde a RIME 1.09.03.09, ex.09. Publicado por Frayne, Douglas R., en el año 2007. Publicación secundaria por Steible, Horst, FAOS 05/1 (1982) Ean 22, I; CIRPL Ean 30.

Comentario

El ladrillo consta de tres columnas. La primera, contiene 10 líneas, la segunda, 14 líneas, y la tercera, 9 líneas. En total, 33 líneas.

4. Análisis Morfosintáctico

[é-an-na-túm]
[énsi(PA.TE.SI)]
[lagaš(NU₁₁.BUR.LA).KI=(ak)(Gen.)]
[á=Ø sum(RV)-Ø-'a(Part.Nominalz.)]
[^den-líl=(a)k(Gen.)=e(Erg.)]
[ga-zi=Ø gu₇-Ø-'a(Part.Nominalz.)]
[^dnin-ḥur-saḡ=(a)k(Gen.)=e(Erg.)]
[mu=Ø pà.d(RV)-Ø-'a(Part.Nominalz.)]
[^dnin-ḡír-su=(a)k(Genit.)=e(Erg.)]
[šà=Ø pà.d(RV)-Ø-'a(Part.Nominalz.)]
[^dnanše=(a)k(Genit.)=e(Erg.)]
[dumu a-kur-gal=(ak)]
[énsi(PA.TE.SI)]
[lagaš(NU₁₁.BUR.LA).KI=(ak)=e(Erg.)]
[kur Elam(NIM.KI)=Ø]
[GÍN.ŠÈ=Ø Ø-bí-(n)-sè(RV)-Ø]
[uru₁₈(URUXA.KI)=Ø]
[GÍN.ŠÈ=Ø Ø-bí-(n)-sè(RV)-Ø]
[umma(GIŠ.KÚŠU.KI)=Ø]

[GÍN.ŠÈ=Ø Ø-bí-(n)-sè(RV)-Ø]
 [uri₅(ŠEŠ.AB.KI)=Ø]
 [GÍN.ŠÈ=Ø Ø-bí-(n)-sè(RV)-Ø]
 [ud=b(i)(Adj. Demostr.)='a(Loc.)]
 [^dnin-ĝír-su=ra(Dat.)]
 [kisal-dagál=an(i)(Suf.Pos.)='a(Loc.)]
 [pú sig₄-BÁHAR=a(k)=Ø]
 [Ø-mu-na-ni-(n)-dù(RV)-Ø]
 [dingir=a-ni=Ø]
 [^dšul/-utul₁₂(MUŠxPA)=Ø]
 [ud=b(i)(Adj. Demostr.)='a(Loc.)]
 [^dnin-ĝír-su=(a)k(Gen.)=e(Erg.)]
 [é-an-na-túm=(ra)(Dat.)]
 [ki=Ø Ø-mu-na-(n)-ág-Ø]

5. Términos controvertidos

ÉNSI

A propósito del título que aparece en el texto, “**énsi**”, referido a Eannatum, el significado del mismo nos remite a la consabida disputa entre los estudiosos en cuanto a la diferencia entre varios términos muy parecidos: **en**, **énsi** y **lugal**. El término “**en**” es el más antiguo atestiguado, ya que aparece desde el periodo de Uruk. Podemos ver el mismo vocablo en los nombres de dioses, como Enlil (señor del viento), Enki (señor de la tierra). Es de suponer que “**en**” en referencia a un humano hiciera alusión a éste como representante de la divinidad, por lo que tendría a su cargo el templo donde moraba el dios protector de la ciudad. De esta forma sus funciones serían religiosas en un inicio, si bien, con el desarrollo de la complejidad de las ciudades y siendo quizás el templo el centro administrativo, el “**en**” adquiriría también funciones civiles y militares.

El término “**énsi**”, que se podría traducir como “señor del cultivo” <ensi(ak) (ac. *iššakku*) nos da ya una pista de que pudiera ser el mismo “**en**” inicial en su vertiente de protector/facilitador del pueblo. El cultivo era la base de la subsistencia y por tanto lo más importante por lo que un dios o un gobernante debía velar.

El término “**lugal**” que se fue imponiendo con el tiempo, aunque ya aparece una vez en el estrato IIIb de Uruk y era conocido desde el Dinástico Arcaico, devengará con el tiempo en la palabra para designar al rey. Etimológicamente significa “hombre grande” y muy bien pudo ser en origen un líder militar que fue adquiriendo más importancia habida cuenta de las continuas disputas entre ciudades por asuntos territoriales y de vasallaje, así como por las amenazas constantes de las tribus del norte y del oeste. En definitiva, su cometido también era importante para la subsistencia.

Sin embargo, nos unimos a la idea desarrollada por Steinkeller de que “**énsi**” y “**lugal**” serían términos complementarios, con la única diferencia de que cada uno haría énfasis en un área determinada del poder real. El título **énsi** denotaría el estatus de rey en su relación con la divinidad regidora de la ciudad, de ahí que Eannatum sea un **énsi** ante Ningirsu y, a su vez, Ningirsu sea el “rey” (**lugal**) de Eannatum y de toda la ciudad de Lagaš. En cambio, “**lugal**” aplicado a los humanos no tiene una connotación religiosa, sino la de un gobernante frente a sus súbditos, como líder militar y político. Así, en sus propias palabras “... *in my opinion, ensik and lugal are complementary titles, which describe the same form of kingship. The sole difference between them is that each emphasizes a different dimension of royal power. The title ensik, which has clear religious overtones, defines the*

status of a ruler in his rapport with the divine owner of the city-state. To use the case of Lagash as an example, a ruler like Eannatum ranks vis-à-vis Ningirsu as an ensik, that is, Ningirsu's steward or vicar, whereas, conversely, Ningirsu is the master (lugal) of Eannatum and of the whole city-state of Lagash. In contrast, the title lugal, when applied to humans, is free of any religious connotations. It describes the position of a ruler in relation to his subjects as their chief political and military leader. In this way Eannatum, though an ensik of Lagash vis-à-vis Ningirsu, is a lugal of Lagash on the level of socio-political relationships.”¹

GÍN.ŠÈ bí-sè

El escriba utiliza en la inscripción del ladrillo el término: GÍN.ŠÈ bí-sè “golpear con el hacha”, en el sentido de asentar el golpe de arriba hacia abajo. La primera aparición de esta forma de expresión simbólica es recogida en un texto de Ur-Nanše². De su hijo Akurgal no tenemos constancia debido a la falta de documentación textual. En cambio, este término aparece en numerosas inscripciones de su nieto Eannatum. Se han usado las letras mayúsculas para hacer referencia al nombre concreto del hacha porque no sabemos cómo leerlo. Es un tipo de hacha empleado de manera metafórica para hacer hincapié en la contundencia del acto en sí sobre el enemigo. Una imagen de este tipo de hacha viene representada en la *Estela de los buitres*. En este relieve narrativo se aprecia un detallado muestrario de las armas que portan tanto el soberano como sus soldados. Marchan alineados en dos columnas detrás de Eannatum. Sus infantes sostienen largas lanzas, hachas y largos escudos. Con más detalle podemos apreciar que Eannatum como sus soldados en formación de falange portan en sus manos hachas. También podemos apreciar que se trataba de un hacha de mango largo. Eannatum porta este tipo de arma ofensiva, junto con una espada curva, montado sobre un carro de guerra, equipado con un alto parapeto frontal del que emergen jabalinas de un carcaj.

6. El pozo de ladrillo cocido (pú sig⁴/-BÁHAR/-na)

En la antigua Mesopotamia fueron dos las principales construcciones que eran de vital importancia para el desarrollo de las comunidades y su supervivencia: los canales y los pozos. Para garantizar las cosechas que pudieran alimentar a la población y hacer prosperar los asentamientos cada vez más numerosos, y dado el flujo irregular del caudal de agua de los ríos, el Tigris y el Éufrates, sin los cuales la vida en la zona habría sido imposible, se hizo necesario canalizar sus aguas para que pudieran irrigar los cultivos, con un entramado cada vez más sofisticado de canales y embalses.

La otra construcción de vital importancia fueron los pozos. Por eso no es raro encontrar en los escritos de autoalabanza que nos han llegado de los distintos gobernantes, que se hiciera muy a menudo especial hincapié en la construcción de los canales y pozos que ellos habían llevado a cabo.

Según el estado actual de la investigación, los pozos más antiguos hallados en Mesopotamia datan del ca. 8.000 a. C. En Tello, Sarzec encontró varios depósitos circulares. En la parte occidental del Tell K se descubrió un pozo antiguo al que Sarzec denominó “pozo de los Genios” basándose en algunas supersticiones de los lugareños. Se ubicaba a unos 25 mts de la Maison de les Fruits, a la que nos hemos referido en el primer apartado.

¹ Véase Steinkeller 1996: 112.

² Véase Frayne 1998: 151 E1.9.1.6b rev.col.ii 1.2 GÍN.ŠÈ m[u]-šè]. Para un estudio pormenorizado de las hachas y tipologías véase Gernez 2007: 129-238.

Se descubrió un embalse subterráneo en la zona, que evidenciaba el motivo por el cual se habían construido viviendas alrededor. El pozo allí construido se levantó sobre un montículo, práctica habitual de la época, pues de esta forma se hacía más accesible a las viviendas, a la vez que la pendiente que se formaba favorecía el flujo y la distribución del agua.

El orificio del pozo tenía un diámetro interior de 2,80 mts., revestido de una especie de cúpula de ladrillo. Las paredes eran de un espesor doble de ladrillos convexos de unos 30 x 20x 0,5 cms. dispuestos en filas y enlechados con arcilla.

En la imagen se puede ver la disposición de las filas de ladrillos que se asemejan a una espina de pescado (fig. 4).

El significado literal de **pú sig₄** “pozo de ladrillo cocido”, lo cual quizá indicaría que se trataba de una construcción más sólida frente a otros posibles tipos de pozo menos elaborados y por ende menos duraderos. Eannatum no escatimó en ofrecer al dios Ningirsu lo mejor para la construcción de su pozo en su recinto sagrado.

7. Nombres propios de dioses y hombres que aparecen en el texto y sus posibles etimologías

Parece claro que en la antigua Mesopotamia se intentaba que los nombres personales influyeran positivamente en la vida de su portador. En la base estaba la idea del destino que cada persona había de cumplir y que estaba fijado de antemano. De esta forma, el nombre pasaba a ser parte de la esencia del individuo, y esto era así incluso para los nombres de las divinidades, lugares y objetos.

Un principio esencial en la mentalidad mesopotámica se basaba en la idea de que la ciudad era la casa de una divinidad y su familia. Desde los orígenes, la ciudad había sido ideada para albergar en ella a las divinidades que operaban como sus deidades patronas. Uno de los elementos innovadores que aportó el pueblo sumerio en materia religiosa fue la estructuración de sus divinidades en un panteón. Esta estructuración fue asumida también por otros pueblos semitas presentes en el mismo ámbito geográfico, si bien adaptándola a sus propias ideas y necesidades. La interrelación entre ambos pueblos supuso, en el ámbito religioso, un sincretismo que reflejará la simbiosis sumerio-semita en sus diversas formas de concebir lo divino.

Así, cada ciudad sumeria tenía su divinidad titular: An en Uruk, Enki en Eridu, Enlil en Nippur, Nanna en Ur, Ningirsu en Lagaš. Examinado el listado de divinidades que la inscripción del Ladrillo nos ofrece, habría que dividirlas *grossó modo* en tres apartados:

a) Divinidad perteneciente al panteón general

Enlil

Hijo del dios An, su ciudad de residencia era Nippur, cuyo templo llevaba el nombre (é.kur) “Templo de la Montaña”. La etimología de su nombre es <<señor del viento>> y era considerado como soberano de los dioses y de los hombres. En la ciudad de Lagaš su consideración fue además la de ser el padre de Ningirsu.

b) Divinidades pertenecientes al panteón local

Ninhursag

Considerada la diosa-madre sumeria y esposa de Enlil según la mitología de Lagaš.

Ningírsu

Etimológicamente <<señor de Girsu>>³ que parece ser la forma local de denominar a Ninurta. Hijo de Enlil, pertenecía al grupo de divinidades de la Naturaleza. Fue considerado un dios guerrero y agrícola. Divinidad principal de la ciudad de Girsu y esposo de la diosa Baba. Urnanše le construyó uno de los más esplendorosos templos de todo Sumer, el (éninnu) Eninnu <<templo cincuenta>> que vendría a equivaler a <<Templo (que aglutina) todas las fuerzas divinas>>.

Nanše

Una de las diosas sumerias principales de Lagaš que recibió culto en Sirara, lugar sagrado de la ciudad de Nina (hoy Surghul). Su nombre se escribe mediante un signo compuesto por el de AB “santuario” y el de HA “pez”. Por lo tanto es una divinidad asociada al agua. Con el transcurso del tiempo pasó a ser una divinidad oracular, la intérprete de los dioses y protectora de la ciudad de Lagaš.

c) Divinidad perteneciente al ámbito personal

Šulutul

El nombre de este dios ya era conocido en el período de Fāra (nombre moderno de la antigua Šuruppak). También se le conoce en las fuentes escritas como ^dšul-utul₁₂-é-mah y ^dšul-utul₁₂-eš, según consta en dos cultos en Nina⁴.

La primera mención al dios Šulutul, en su función como divinidad personal es con Urnanše⁵, es decir, como dios particular de su dinastía. Esta divinidad queda registrada en varios textos de Eannatum⁶. Posteriormente, una inscripción datada a comienzos del reinado de Urukagina hace alusión a Šulutul como el dios personal de la dinastía de sus antepasados. Mientras que en otras inscripciones fechadas algo más tarde, el lugar de la divinidad personal de Urukagina lo ocupa la diosa Ninšubur⁷, una divinidad de segundo rango, asistente de la diosa Inanna.

8. Identificación de las ciudades que aparecen, las posibles relaciones entre ellas y su etimología

Lagaš

Su nombre hacía alusión tanto a una provincia como a una ciudad-estado. Es la actual al-Hibā. Se encontraba dividida en tres áreas: (a) Girsu en la región noroeste, ciudad religiosa de Lagaš que en los textos aparece como gír-su.KI, de etimología oscura⁸; (b) Ki-nu-NIR/Niğin en la región media. La curiosidad es que la ciudad de Niğin se escribía ABxHA.KI, es decir, el nombre de la diosa Nanše más el determinativo pospositivo de lugar KI. Topónimo y teónimo son el mismo en este caso; y (c) el de Gu'aba en la región sureste. El nombre de este último, gú-ab-ba “orilla del mar” nos permite aventurar que se encontraba en las inmediaciones del Golfo en la antigüedad, aunque es bien sabido que actualmente la línea de costa se ha desplazado considerablemente, dejando toda la zona a varios kms del mar. El primero que realizó trabajos de campo fue R. Koldewey en 1877.

³ Civil (BiOr 40 [1983] 562) ha sugerido la lectura *irṣu, así nin-*irṣu-a(k) y nin-urta serían 2 formas dialectales diferentes, derivadas del semítico ard/ṣ “Tierra” de forma que Ningírsu y Ninurta se podrían traducir como “Señor de la Tierra”.

⁴ Véase Selz 1995: 150-151.

⁵ Cf. Frayne 1998: 177 Ur-Nanše E1.9.1.32 col.iv. 1.1.; E-anatum E1.9.3.1 col.xi. 1.18 p. 191. Emplea las letras mayúsculas para el segundo signo ^dšul-MUŠxPA. Nosotros hemos transliterado utul₁₂.

⁶ Cf. Frayne 1998: 191, E-anatum E1.9.3.1 col.xi, 1.18.; 208, E1.9.3.5 col.vii, 1.18.; 211, E1.9.3.6 col.vii, 1.4.

⁷ Véase Molina 2000: 55 n.4.

Fue una gran urbe desde época predinástica a deducir por los hallazgos arqueológicos. Aparece en los textos como NU₁₁.BUR.LA.KI⁸, con una posible etimología sugerida por las listas léxicas (ac. *nakkatum*), como “almacén”. Los edificios más antiguos son dos templos. Uno de ellos dedicado a Inanna, llamado Ibgal, cuya plataforma de cimientos se encontraba rodeada por un muro ovalado muy amplio; el otro templo, conocido con el nombre de Bagara, estaba dedicado a Ningirsu. La construcción de ambos templos se atribuye a Urnanše. La ciudad de Lagaš fue considerada la capital administrativa.

Arawa y Elam

La información sobre lugares foráneos al país de Sumer que la inscripción del ladrillo nos ofrece son: la ciudad de Arawa⁹ y el país de Elam. Detrás de la combinación de los signos URUxA.KI se encuentra, según Douglas Freyne, un topónimo que alude a la ciudad de Arawa. Según este autor se encontraría en una zona entre Mišime/Pašime y Susa. En los textos de Fara se registran varios nombres geográficos entre los que se encuentran: Kiš y Ebih (el Djebel Hamrin) al norte, Zimbir/Sippar al oeste, Elam con las ciudades de URUxA^{ki} y URU-az-za en el este y Delmun al sur¹⁰. De la misma opinión es Steinkeller¹¹, que sugiere que Arawa se encontraría en el noroeste de Uzistán, en un punto estratégico que controla el paso desde el sur de Babilonia a la llanura de Susiana. Tal ubicación encajaría perfectamente con la designación de ser la cerradura de Elam. Michalowski¹² sugiere una identificación de la ciudad de Arawa con Tepe Musiyān en la llanura de Deh Lurān. Molina¹³ apunta en el mismo sentido, al ubicar la ciudad de Urúa/Arawa al noroeste de Hūzistān que podría ser identificada con la moderna Mūsiyān en la llanura de Dehlorān.

Elam se encontraba localizado en la actual región sud-occidental del antiguo Irán, organizada en un reino, culturalmente dependiente de Mesopotamia y en conflicto político con ella. Durante mucho tiempo se ha confundido Elam con Susa, sin embargo, eran dos entidades políticas distintas. La primera referencia a Elam se encuentra en un texto de Mebarasi (“me-bára-si”), rey de la ciudad de Kiš, que gobernó alrededor del 2650 a.C. A lo largo del período antiguo elamita (2400-1600 a.C.), tres dinastías gobernarón sucesivamente. Los reyes de las dos primeras, los de Awan y Simaški, se mencionan en la lista de reyes de Susa, según un documento fechado durante el período antiguo babilonio. En este documento se mencionan doce nombres, seguidos de la frase “doce reyes de Awan”, luego doce nombres más y la frase “doce reyes de Simaški”. Sin embargo, en los textos de Sumer no tenemos evidencia de estas dos listas u otras. El marco geográfico donde se ubica el antiguo país de Elam, coincide más o menos con lo que hoy es Irán. Los montes Zagros separaban Elam de Sumer por el sureste. No puede hablarse, al referirnos a Elam, de un solo pueblo, sino de muchos, puesto que Elam tuvo también varias dinastías, cada

⁸ Para NU11 y no ŠIR ver Biggs 1971-72: 2.

⁹ El conjunto de signos URUxA.KI recoge el nombre de Arawa, según Frayne. Este topónimo está registrado en numerosos textos de Eannatum, recogidos por Frayne 1998 RIME nº.:E1.9.3. 1: rev. col. vii, ll.5'-6'; E1.9.3.5 col.iii ll.16-17.; E1.9.3.6 col.iii ll.16-17; E1.9.3.8 col.iii l.10, col.iv l.1; E1.9.3.9 col.ii ll.6-7.; Véase también Sellz 1991: 27-42. Sobre cartografía de la zona, véase p.e. Sallaberger & Schrakamp 2015: 107. Sobre la identificación de la ciudad escrita como URUxA.KI con Arawa, véase p.e. Steinkeller 1982: 244-246.

¹⁰ Véase Sallaberger & Schrakamp 2015: 79.

¹¹ Sobre la identificación de la ciudad escrita URUxA.KI con Arawa, véase Steinkeller 1982: 246.

¹² Michalowski 2010: 107-109.

¹³ Molina 2015: 444.

una de ellas con diferentes orígenes. Por su larga historia, la extensión geográfica de Elam y sus distintos territorios han ido variando según las diferentes épocas históricas¹⁴.

Umma¹⁵ 𒌦 𒉢 𒃲 y Ur 𒌨 𒉢 URIM^{KI}, 𒀭 𒉢 𒃲 URIM₂^{KI} or 𒀭 𒉢 𒃲 URIM₅^{KI}

Nada más subir al trono, Eannatum tuvo que hacer frente a varias coaliciones de las que formaba parte Elam y sus aliados, así como otras ciudades sumerias, entre las que se encontraban Umma, Ur, Uruk, Akšak, Kiš y Mari. Eannatum se apoderó de Ur, Uruk y expulsó de Kiš a Zuzu, soberano de Akšak (ciudad aún no localizada, aunque se cree que estuviese próxima a Kiš) y expulsó a los elamitas del territorio de Sumer. Todas estas acciones militares tuvieron como resultado que Eannatum gobernase sobre el país de Sumer.

HOMBRES

Akurgal 𒀀 𒂔 𒈾 “El padre (es) la gran montaña”

Hijo de Urnanše y Abda y padre de Eannatum. Se desconoce cómo accedió al trono debido a que no fue el hijo primogénito. De sus nueve años de reinado apenas sabemos nada. La escasez de inscripciones implica un gran desconocimiento sobre sus hechos más notables. Disponemos de una inscripción de ocho líneas en una figura de león de alabastro, en la que Akurgal informa de la construcción del Antasura, un templo dedicado al dios Ningirsu, próximo a la ciudad de Girsu (actual Tello). Durante su reinado tuvo que luchar contra el rey de la ciudad de Umma, Ush, debido al incumplimiento del tributo que tenía que pagar a Lagaš. Posiblemente, Ush ocupó parte de la fértil llanura llamada Guedenna y que se situaba en el límite entre ambas ciudades.

Eannatum 𒂗 𒀭 𒉢 𒃲

A la muerte de Akurgal¹⁶ (2464-2455 a.C.), le sucede su hijo Eannatum¹⁷ (2454-2425 a.C.), tercer rey sumerio de la Primera Dinastía de Lagaš. Fue conocido con el nombre semita de Lumma. Para la etimología de su nombre se ha sugerido <<digno del Eanna>> (templo de la diosa Inanna en Lagaš) como una abreviatura de ^dinanna-ib-gal-ka-ka-a-túm que aparece en la inscripción E1.9.3.1. Sin embargo, Selz (RIM reader's notes) entiende que se debería leer como é-anatum con un prefijo verbal ana-.

El hecho más destacado de su reinado fue el conflicto que Lagaš seguía teniendo desde antaño con la ciudad de Umma, cuyos orígenes se remontaban más allá del reinado del rey Mesalím, que hacia el 2550 a.C. alcanzó el trono de la ciudad de Kiš. Su labor mediadora a requerimiento tanto de Lagaš como de Umma estaba originada en una disputa

¹⁴ Para esta y otras cuestiones, véase, Scheil 1931: 1-8.; Reiner 1973: 57-62.; Vallat 1991: 11-21.; Sallaberger & Schrakamp 2015: 39-40. En cuanto a Eannatum, los textos que citan a Elam se encuentran en RIME nº.: E1.9.3 Texto de Referencia:1: rev.col.vi, 1.10; E1.9.3:5 col.iii, 1.13, col. vi, ll.7, 8, 17; E1.9.3:6 col.iii, 1.12; E 1.9.3:7: col.vii 1.2; E1.9.3:8 col.iii, 1.6; E 1.9.3:9: col.ii, 1.4.

¹⁵ Para la etimología de Umma, véase Lambert 1990: 75-80.

¹⁶ Sobre Akurgal, véase Steible 1982: 118.; Cooper 1986: 324.; Frayne 1998: 180-183.; Sallaberger & Schrakamp 2015: 68.

¹⁷ Ningún texto de carácter real, administrativo o legal puede fecharse con certeza durante el gobierno de Eannatum. El número de hechos acontecidos durante su reinado, especialmente militares de largo alcance documentados en 14 inscripciones (*FAOS* 5/1 Ean. 1-69 = *RIME* 1.9.3.1-14) aluden a un reinado largo. Sobre la figura de Eannatum, véase, Sollberger 1967: 279-291.; Rodriguez Poley 2018-2019: 21-26.; Pettinato 1970-1971: 281-320.; Sallaberger&Schrakamp 2015: 68-69.; Ebeling 1938: 261-262; Frayne 2008: 215-217. Una posible reconstrucción acerca de la cronología de los hechos de Eannatum ha sido llevada a cabo por Cooper 1983b: 26-27.; Selz 1991: 33-38.

por el control de unas tierras fronterizas entre ambas ciudades y los canales de irrigación de la zona. Era un terreno cerealícola, llamado Guedenna, (gú-eden-na) <<borde de la estepa>>, vital para ambas ciudades. El dictamen de Mesalím, en base al oráculo del dios Ištaran se decantó a favor de Lagaš por lo que se procedió a delimitar la frontera por medio de una estela para evitar nuevos conflictos. Este acuerdo desventajoso para Umma fue infringido a lo largo del tiempo. Así, el **énsi** de Umma, Ush, intentó invadir Lagaš y Eannatum consiguió una aplastante victoria. La muerte de Ush a manos de sus súbditos y la firma de la paz entre Eannatum y Enekalle, sucesor de Ush, sellan una nueva frontera entre ambas ciudades. En recuerdo de estos hechos, Eannatum hizo erigir otra estela, conocida como la *Estela de los buitres*, hoy en el Museo del Louvre. En ella se detalla la organización del ejército de Eannatum. Aparecen representados los cuerpos de infantería y de carros. Los soldados son representados con armamento ofensivo: lanzas cortas y largas, hachas, mazas y armamento defensivo: grandes escudos rectangulares de madera con umbos de metal, cascos de piel y capas de cuero con el rey al frente. En definitiva, la creciente competencia por la tierra entre las dos ciudades-estado quedó registrada en una serie de inscripciones encontradas todas ellas en la ciudad de Lagaš¹⁸. A lo largo de unos 150 años, los reyes de ambas ciudades debieron mandar escribir los acontecimientos de este largo conflicto fronterizo.

Según parece, la guerra fue descrita en términos de una disputa entre las divinidades patronas de ambas ciudades, por Lagaš, Ningirsu y por Umma, Šara. Eannatum se describió como el poderoso hijo de Ningirsu, quien lo engendró para luchar por sus propiedades¹⁹. Según los textos de Lagaš, el dios Enlil había demarcado en el pasado remoto la frontera entre Lagaš y Umma que pasaba por Guedenna. Los distintos reyes lagashitas hicieron valer sus reivindicaciones, culpando a los de Umma de ocupar ilegalmente su territorio fronterizo. El disciplinado y fuerte ejército de Lagaš, recogido en la *Estela de los buitres* pudo repeler todas las acometidas de Umma. Sin embargo, el conflicto persistió, lo cual da a entender que todos estos encuentros militares no fueron del todo concluyentes. La información escrita sobre dichos acontecimientos queda en parte marginada porque solo se documenta desde el punto de vista de Lagaš.

Eannatum fue sucedido en el trono por su hermano Enanatum I (2424-2405 a.C.), quien heredó el largo conflicto.

¹⁸ Cooper 1986: 54-57.

¹⁹ Rodriguez Poley 2018-2019: 14.; Mieroop 2020: 82-83.

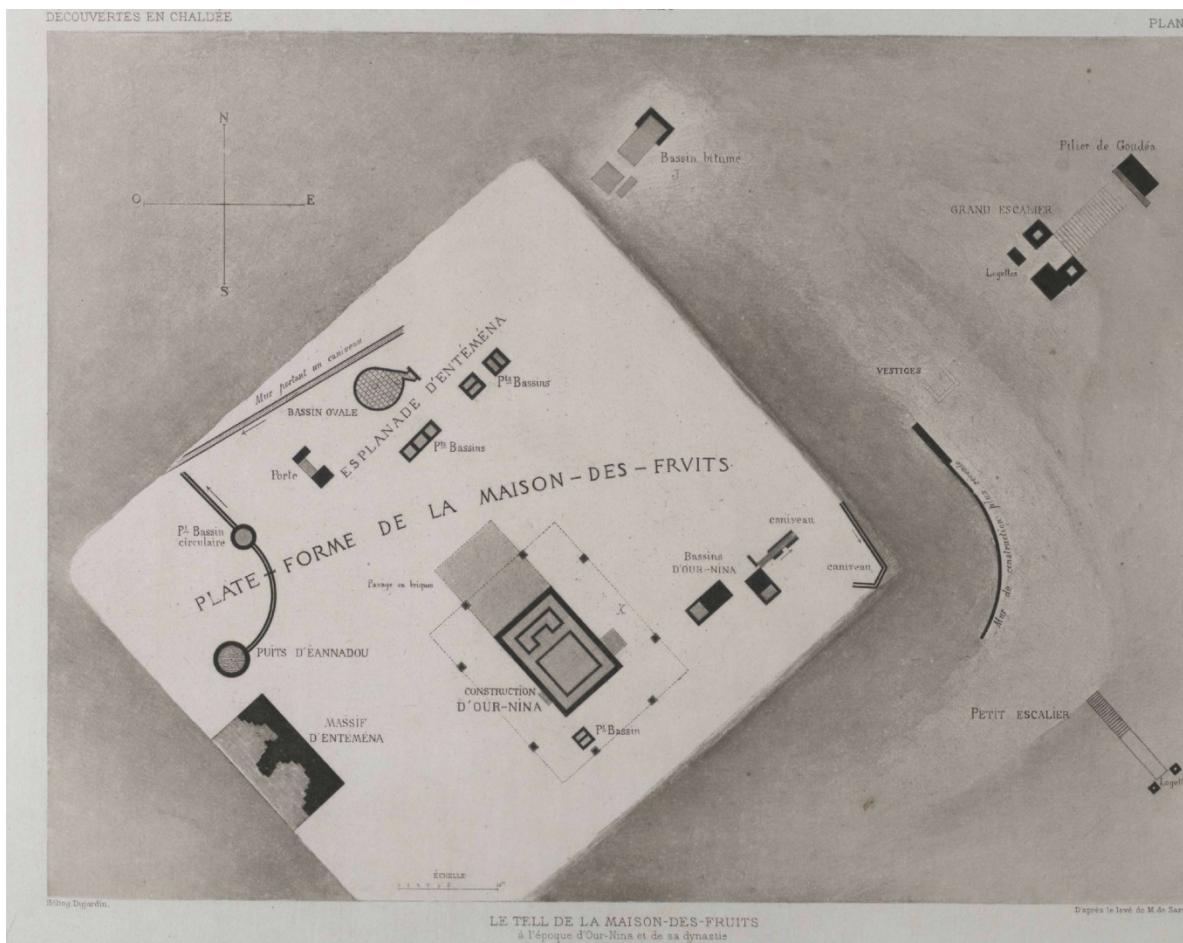


Fig. 1. Plano del *tell* de la Maison des Fruits (Sarzec – Découvertes en Chaldée. Vol. 2).

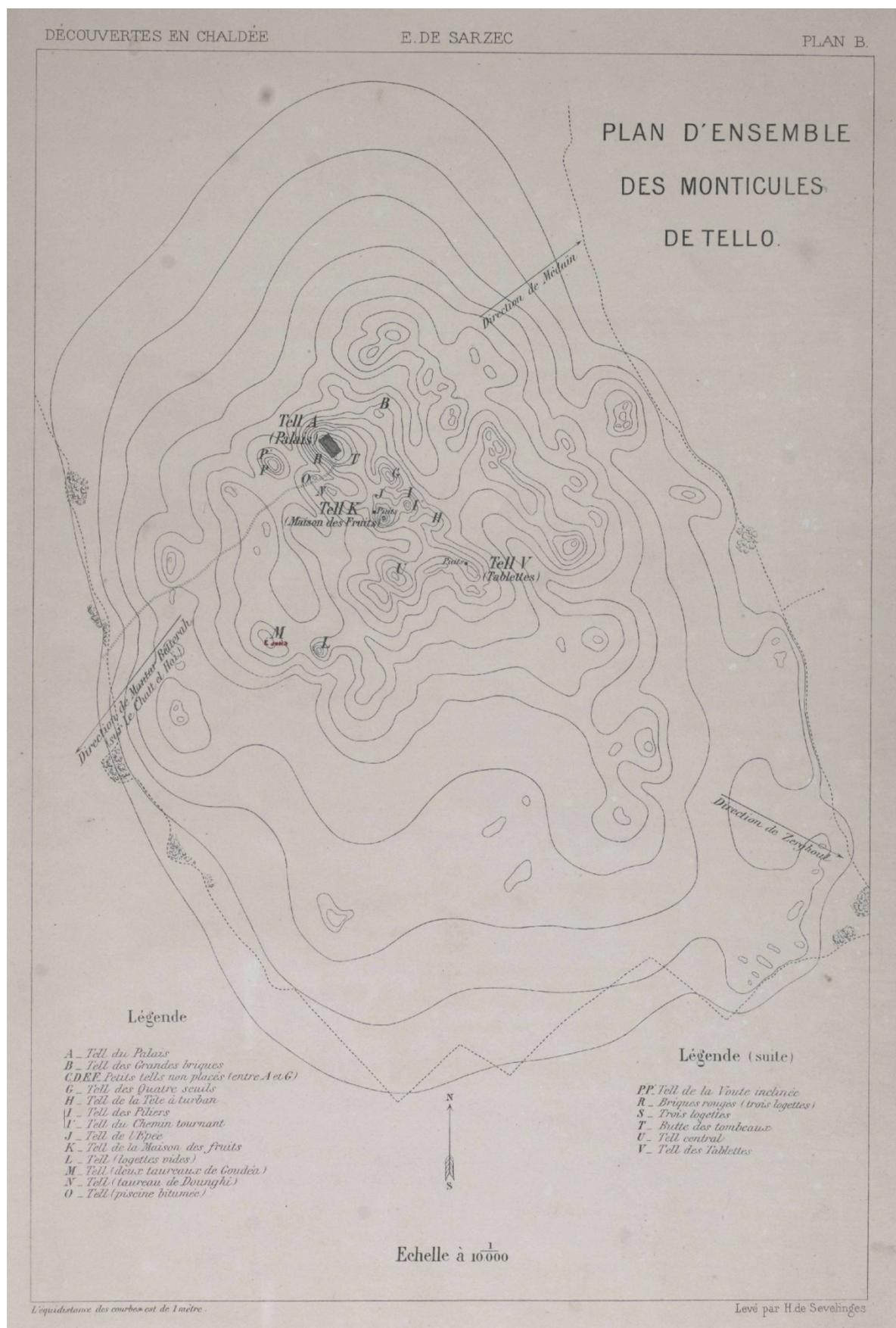


Fig. 2. Mapa de los montículos de Tello (Sarzec - Decouvertes en Chaldée vol 2).



Fig. 3. Foto del Ladrillo publicada en Sarzec – Découvertes en Chaldée. Vol. 2.



Fig. 4. Pozo desenterrado en Tello por Sarzec (Sarzec – Découvertes en Chaldée vol 2).

Bibliografía

- Biggs, R., 1971-1972, “AŠGI (*AŠŠIRGI) in Pre-Sargonic Texts”, *JCS* 24, pp. 1-2.
- Carroué, F., 1991, “Études de Géographie et de Topographie Sumériennes, II. A la recherche de l'Euphrate au IIIe. Millénaire”, *ASJ* 13, pp.111-156.
- Cooper, J.S., 1983b, *Reconstructing History from Ancient Inscriptions: The Lagash-Umma Border Conflict* (Sources from the Ancient Near East 2/1). Malibu.
- Diplomski, R., 2017, *Sumerska Kraljevska Ideologija*. Zagreb.
- Edzard., D.O., 1974, “La Royauté dans la période présargonique”, en Garelli,P. (ed.), *Le Palais et la Royauté (RAI)*, 19), pp. 141-149.
- Frayne, D.R., 1992, *The Early Dynastic List of Geographical Names (=AOS,74)*. New Haven.
- Frayne, D.R., 1998, *Presargonic Period (2700-2350 BC) [RIME 1]*. Toronto.
- Gernez, G., 2007, *L'armement en métal au Proche et Moyen-Orient: des origines à 1750 av. J.-C.* Paris.
- Jacobsen, T.A., 1969, “A Survey of the Širku (Tello) Region”, *Sumer* 25, pp. 103-109.
- Jagersma., A.H., 2010, *A Descriptive Grammar of Sumerian*. (Phd Dissertation, Universiteit Leiden.<https://www.semanticscholar.org/paper/A-descriptive-grammar-of-Sumerian>
- Jagersma/78cbc48da1c5775cdb3b278254b479a2a56ae521
- Jiménez Zamudio, R., 2003, *Antología de textos sumerios*. Madrid.
- Jiménez Zamudio, R., 2017, *Nueva gramática de Sumerio*. Madrid.
- Kupper, J.R.-Sollberger, J., 1971, *Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes*. Paris.
- Lara Peinado, F., 2020, *Historia de los Sumerios*. Madrid.
- Meyer-Laurin, V., 2011, “Die ‘Zeichenpaare’ im sargonischen Akkadisch aus sumerologischer Sicht”, *WO* 41, pp. 27-68; 201-236.
- Michałowski, P. et al., 2010, “Textual Documentation of the Deh Lurān Plain: 2550-325 B.C.” In H.T. Wright and J.A. Neely (eds.), *Elamite and Achaemenid Settlement on the Deh Lurān Plain: Towns and Villages of the Early Empires Southwestern Iran*. Memoirs of the Museum of Anthropology, University of Michigan 47. Ann Arbor, MI: The University of Michigan, pp. 105-112.
- Mieroop, M., 2020, *Historia del Próximo Oriente Antiguo (ca.3000-323 A.E.C.)*. Madrid.
- Molina, M., 2000, *La ley más antigua. Textos legales sumerios*. Madrid.
- Molina, M., 2015, “Urura”, *RIA* 14/5-6: pp. 444-446.
- Parrot, A., 1948, *Tello. Vingt campagnes de fouilles (1877-1933)*. Paris.
- Quintana Cifuentes, E., 1997, *Historia de Elam, el vecino mesopotámico* (Estudios Orientales Nº1). Murcia.
- Reiner, E., 1973^b, “The Location of Anshan”, *RA* 67, pp. 57-62.
- Rodríguez Poley, D., 2018-2019, *Rivalidades y hegemonía entre las ciudades-estado mesopotámicas de Lagash y Umma durante el Período Protodinástico*. (TFN Investigación Próximo Oriente Antiguo. Master Universitario del Mediterráneo Antiguo. Tutor: Josué J. Justel Vicente). UOC.

Sallaberger, W. & Schrakamp, I. (eds) 2015, *Associated Regional Chronologies for the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean* (=ARCANE III) History & Philology. With contributions by A. Archi, M.G. Biga, K. De Graef, G. Marchesi, F. Pomponio, W. Sallaberger, I. Schrakamp, W. Sommerfeld, H. Steible & P. Steinkeller. Brepols, Turnhout.

Scheil, V., 1931, “Dynasties élamites d’Awan et de Simaš”, *RA* 28, pp.1-8.

Selz, G.J., 1991, “‘Elam’ und ‘Sumer’: Skizze einer Nachbarschaft nach inschriftlichen Quellen der vorsargonischen Zeit”, in L. De Meyer and H. Gasche, (ed.) *Mésopotamie et Elam. Actes de la XXXVI ème RAI, Gand, 10-14 juillet 1989*, Mesopotamian History and Environment, Occasional Publications 1, pp. 27-42. Ghent.

Selz, G.J., 1995, *Untersuchungen zur Göterwelt des altsumerischen Stadtstaates von Lagash*. Philadelphia.

Sollberger, E., 1956, *Corpus des inscriptions royales presargoniques de Lagash*. Gênes.

Sollberger, E., 1967, “The rulers of Lagash”, *JCS*, 21, pp. 279-291.

Steible, H., 1982, *Altsumerischen Bau-und Weihinschriften aus Lagash*. I.II. Wiesbaden. (FAOS 5/1 y FAOS 5/2).

Steinkeller, P., 1982, “The Question of Marhaši: A Contribution to the Historical Geography of Iran in the Third Millennium B.C.”, *ZA*, 72 pp. 236-265.

Steinkeller, P., 1996, “On Rulers, Priest and Sacred Marriage: Tracing the Evolution of Early Sumerian Kingship” en K. Watanabe (ed.), *Priests and Officials in the Ancient Near East: Papers of the Second Colloquium on the Ancient Near East — the City and Its Life, held at the Middle Eastern Cultural Center in Japan (Mitaka, Tokyo) March 22-24*, Heidelberg, pp. 103-137.

Such-Gutierrez, M., 2011, *Los sumerios*.

<https://es.scribd.com/doc/292721020/Los-Sumerios-Marcos-Such-Gutierrez-pdf>

Thureau-Dangin., 1898-1899, *Recherches sur l'origine de l'écriture cunéiforme* (= REC). Paris.

Vallat, F., 1991, “La géographie de l’Elam d’après quelques textes mésopotamiens” in L. De Meyer and H. Gasche, eds., *Mésopotamie et Elam. Actes de la XXXVI ème Rencontre Assyriologique Internationale, Mesopotamian History and Environment* Occasional Publications 1, pp. 11-21, Ghent.

Winter, I., 1986, “Eannatum and the ‘King of Kish’? – Another Look at the Stele of the Vultures and ‘Cartouches’ in Early Sumerian Art”, *ZA* 76, pp. 205-212.

Zólyomi, G., 2018, “E-ana-tum and the ruler of Arawa”, *JAC* 33, II, pp. 141-163.

Abreviaturas de Revista, Instituciones y Nombres propios

AO:	Antiquités orientales (Louvre), Museumssignatur.
AOS:	American Oriental Series. New Haven 1924-
ASJ:	Acta Sumerologica. Hiroshima, 1979-
CDLI:	Cuneiform Digital Library Initiative, http://cdli.ucla.edu/ .
CIRPL:	E. Sollberger, Corpus des inscriptions royales présargoniques de Lagaš (Genf 1956).
Ean =	Eannatum
ED IIIb:	Early Dynasty o Período Dinástico Arcaico IIIb (2500-2340 a.C.).
FAOS:	Freiburger Altorientalische Studien (Wiesbaden etc. 1975ff.); Beih. = Beihefte: Altassyrische Texte und Untersuchungen (1984ff.).
JAC:	Journal of Ancient Civilisations (Changchun 1986 ff.), Suppl. (1994ff.).
JCS:	Journal of Cuneiform Studies (New Haven/Boston 1947-).
RAI:	(CRRA, CRRAI, Rencontre): Proceedings of the Rencontre assyriologique internationale; Compte rendu de la Rencontre Assyriologique Internationale. (1951ff.).
RIME:	The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods (Toronto 1990-).
RIA:	Reallexikon der Assyriologie, seit 1957: Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie (Berlin/Leipzig 1928/32 ff.).
Sumer:	A Journal of Archaeology (and History) in Iraq (bis 1973: in Arab World); Suppl. (1987-.) (Baghdad 1945-).
WO:	Die Welt des Orients. Wissenschaftliche Beiträge zur Kunde des Morgenlandes (Wuppertal/Göttingen 1947/52ff.).
ZA:	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Wiesbaden.

Abreviaturas del Análisis Morfosintáctico

Gen = Genitivo.	RV = Raíz Verbal.
Erg = Ergativo.	Dat = Dativo.
Part. Nominalz = Partícula nominalizadora.	Loc = Locativo.
Ø = Absolutivo.	

THE AKKADIAN WORD *ab₍₂)-ru-(u)m / a₂-bu-ru-(u)m* IN THE UR III PERIOD (c. 2100-2000 BC)*

Marcos Such-Gutiérrez
(Universidad Autónoma de Madrid)

RESUMEN

El presente artículo intenta mostrar que las escrituras ab₍₂)-ru-(u)m y a₂-bu-ru-(u)m, documentadas durante el tercer milenio a.C. sólo en el período de la III Dinastía de Ur (c. 2100-2000 a.C.) y consideradas anteriormente como dos términos diferentes, son en realidad escrituras de la misma palabra, aburrum, que se puede traducir como “pastos”.

PALABRAS CLAVE

Acaido, animales salvajes, textos administrativos, período de Ur III.

ABSTRACT

The present paper aims to show that the writings ab₍₂)-ru-(u)m and a₂-bu-ru-(u)m, which are documented during the 3rd millennium only in the III Dynasty of Ur (c. 2100-2000 BC) and had previously been considered to be two different terms, are actually writings of the same word, aburrum, which can be translated as “pasture”.

KEYWORDS

Akkadian, wild animals, administrative texts, Ur III period.

Akkadian loanwords in Sumerian are a well-known phenomenon that is documented at least since the beginning of the 3rd millennium, reaching the highest frequency during the Ur III period (c. 2100-2000 BC). At that time, the predominant form was the Akkadian nominative *-um*.¹ One example of this are the writings *ab₍₂)-ru-(u)m* and *a₂-bu-ru-(u)m*, which are only documented during the 3rd millennium in Sumerian texts from the Ur III period (see Table I) and, to date, have been considered to be different words. The present contribution is an attempt to show that they are two writings of the same Akkadian word, i.e. *aburrum*, that can be translated as “pasture”.

I would like to dedicate this contribution to Prof. R. Jiménez Zamudio, who besides Latin and Italic languages, has devoted many works to Sumerian and Akkadian grammar and lexicography and introduced the teaching of both languages at *Universidad Autónoma de Madrid*.

1. Preliminary considerations regarding *ab₍₂)-ru-(u)m / a₂-bu-ru-(u)m*

Previous studies on these two writings are practically limited to dictionaries and to W. Heimpel’s comment on the text from Urusagrig Nisaba 15/2 330 r. 5 (see Table I No. 13),² and both writings have been considered as unrelated. The dictionaries render *ab₍₂)-ru-*

* The abbreviations utilized in this article can be found on the website http://cdli.ox.ac.uk/wiki/abbreviations_for_assyriology. Other abbreviations are the following: AS = Amar-Suen; GN = Geographical name; PN = Personal name; Š = Šulgi; ŠS = Šū-Suen.

¹ For the problem about the first sure Akkadian loanwords see e.g. Sommerfeld 2006: 30-75, Keetman 2013: 431-444 and Emelianov 2014: 483-493 — all with previous bibliography —. For loanwords ending in *-um* during the Ur III period, see e.g Hilgert 2002: 80-82 and Emelianov 2014: 496-503 102-257.

² W. Heimpel *apud* Owen 2013: 360 note 571.

(*u)m* as “Holzstoß”,³ “a storage facility”⁴ or a “word of unknown meaning”.⁵ Among them, only ePSD includes the writing *a₂-bu-ru-(u)m* ascribing its meaning as “a shoe”.⁶ Furthermore, P. Paoletti left *a₂-bu-ru-(u)m* untranslated in the treatment of three texts mentioning it in connection with sandals/shoes,⁷ whereas U. Lehmann views this as a certain place or a quality of footwear.⁸ By contrast, W. Heimpel analysed the passages containing *ab₍₂₎-ru-(u)m* and, on the basis of the expression *ab₂-ru-(u)m-(m)a dab₅-ba* from the royal livestock administration of Drehem, which he considered structurally parallel to *sila-a dab₅-ba*, “picked up on the street”, suspecting its translation to be “open range”.⁹ W. Heimpel’s suspicion was correct but, like ePSD, he was not aware of the connection between *ab₍₂₎-ru-(u)m* and *a₂-bu-ru-(u)m* as two writings of *aburrum*. This connection is the thesis postulated in the present contribution.

2. Writings and meaning of *ab₍₂₎-ru-(u)m / a₂-bu-ru-(u)m*

The word *aburrum* is only documented during the 3rd millennium in the Ur III period, i.e. between Š 45 / [] and ŠS 9 / xi 12 (see Table I Nos. 8, 6), under different writings: *ab₂-ru-(u)m* appears in the royal livestock administration of Drehem (see Table I Nos. 2-7) — only the first attestation has the form *a₂-bu-ru-um* (see Table I No. 1) —, and in a text from Ur (see Table I No. 12); *ab-ru-um* is documented in a text from Urusagrig (see Table I No. 13) and *a₂-bu-ru-(u)m*, excepting the aforementioned attestation from the royal livestock administration of Drehem, appears in the so-called “treasury archive” (see Table I Nos. 8-11).¹⁰ The appearance of both writings *a₂-bu-ru-um* and *ab₂-ru-(u)m* in the royal livestock administration of Drehem, in the same context, i.e. texts concerning the capture (*dab₅*) of wild animals in *a₂-bu-ru-um / ab₂-ru-(u)m* — with the locative suffix -a¹¹ — (see Table I Nos. 1-7) shows that both writings refer to the same word designating a place, i.e. *aburrum*, that can be translated as “pasture”.¹² These different writings give further evidence of the variability in the spelling of Akkadian words in the Ur III period.¹³

³ AHw I p. 7 *abru(m)* III “‘Holzstoß’”, cp. Emelianov 2014: 496 102.

⁴ ePSD (<http://oracc.org/epsd2/o0023397>), cp. Attinger 1997: 121 *ab₂-ru-um*, De Maaier-Jagersma 1997-1998: 288 *ábu-ru-um* and Emelianov 2014: 496 102. This translation is assumed by Brunke 2011: 206 UET 3 905 and Liu 2017: 54 (9) (x), 61 bazi D7, 63 bazi F4, 121-122 note 1379, 128 Table 2.14 mudu D1.

⁵ Gelb 1957: 15 ’_xBR? and CAD A/I p. 64 *abru* E “(mng. unkn.)”, cp. MSL 12 p. 73 806, Freedman 1977: 15 5 comment on line 3 and Owen 2013: 360 note 571. Furthermore, cp. Oppenheim 1948: 226 *ábu-ru-ma* and note the unsustainable comment of Heimpel 1995: 91 12, cp. W. Heimpel *apud* Owen 2013: 360 note 571.

⁶ ePSD (<http://oracc.org/epsd2/o0023435>). It must be mentioned that AHw and CAD did not include the writing *a₂-bu-ru-(u)m*, because the publication of its first attestation in 1975, i.e. MVN 3 354: 5’ (see Table I No. 11), came after the appearance of the volumes containing the letter A.

⁷ See notes 25-27. Note that Paoletti 2012b: 271-290 does not mention the term *a₂-bu-ru-(u)m* in her study on the footwear in the 3rd millennium BC.

⁸ Lehmann 2016: 383 note 1367.

⁹ W. Heimpel *apud* Owen 2013: 360 note 571. However, Owen 2013: 359 *ab-ru-um* translates the word as “brush-wood”.

¹⁰ The PN *A-bu-ru-um*, attested in a text from Lagaš, CTPSM 1 196: 3 (- / v -), is not considered here since it may be a writing for *Amurrum*, cp. CAD A/I p. 92 *aburru* “(west) see *amurru*”. For the PN *Amurrum*, see Hilgert 2002: 237 note 40. Nor is the problematic passage of the royal Hymn Š B 101 considered: AB-ru-um *ki-iṣ-ru-um-ma* DU-a-gu₁₀-NE, which ETCSL t.2.4.2.02 101 translates as “When I lead the of the crack troops”. The context, AB-ru-um as *nomen regens* of *ki-iṣ-ru-um*, “contingent of soldiers, troop”, renders difficult the connection of AB-ru-um with *aburrum*.

¹¹ Only the text JANES 9 p. 22 5: 3 (see Table I No. 5) has the ablative -ta meaning that the young gazelle was captured (in and removed) from the *aburrum*, cp. W. Heimpel *apud* Owen 2013: 360 note 571.

¹² AHw I p. 9 *aburru(m)* “etwa ‘Flußwiese’” and CAD A/I pp. 90-92 *aburru* “1. rear, back (of a house or field), 2. field or pasture by the city wall”.

¹³ For the variability in the orthography and syllabary of the Akkadian from the Ur III period, see Hilgert 2002: 98-133 5.1. Furthermore, see e.g. the elision during the Ur III period of the vowel -u before -r in the GN Ša₍₃₎-

The wild animals were captured on one occasion by the king (see Table I No. 1) and in the rest of cases almost exclusively by generals that appear performing the function of *giri₃*, “responsible/conveyor”.¹⁴ The fact that generals captured these animals is explicitly mentioned in the text from Urusagrig Nisaba 15/2 330:1-r. 5 (see Table I No. 13), according to which the general Ḫu-un-^dŠul-gi received 1 udu-šeg₆-ga₂, “cooked sheep”, 5 litres of tu₇, “soup”, and 5 ku₆, “fishes”, when he went to the pasture (of) the wild equids (u₄ ab-ru-um-anše-eden-na-še₃ ba-gin-na-a).

The existence of a type of a sandal/shoe (^{kuš}e-sir₂) qualified as *a₂-bu-ru-(u)m*, “pasture”, i.e. for use on the fields, does not pose a problem, since it resembles similar qualifications in modern languages, e.g. English “country shoes”, French “chaussures de campagne”, German “Bergschuhe” or Italian “scarpe da montagna”. The fact that these sandals/shoes were outdoor footwear is also supported by the qualification *hal-bi*, “frost”, in two cases (see Table I Nos. 9-10), probably meaning some sort of waterproof footwear against cold and rain.¹⁵

3. Capturing wild animals in the pasture

The wild animals were foreign species and stemmed principally from the area of the Zagros Mountains.¹⁶ Because of their high value, attempts were made to raise them in herds together with livestock. The expression *a₂/ab₂(-bu)-ru-(u)m-(m)a/ta dab₅-ba/ba-an<-dab₅>*, “(wild animals) (that) (were) captured in/from the pasture”, which basically appears in connection with generals acting as *giri₃*, shows that some of these wild animals kept in herds could escape to the pasture in order to graze and drink water and that military personnel were responsible for capturing and delivering them to the central administration.¹⁷ Interestingly, a proverb mentions the capture of gazelles in the fields (a-ša₃-ga).¹⁸ However, the high number of animals (277) in PDT 1 560 r. 2-3 (see Table I No. 6) allows us to presume that the animals were not always escaped animals, but animals from the mountains approaching the pasture for grazing and watering.

The expression *a₂/ab₂(-bu)-ru-(u)m-(m)a/ta dab₅-ba/ba-an<-dab₅>* is parallel to that of sheep and goats u₂(-a) dab₅-ba, “captured in the ‘grass’ (= pasture)”, as documented in the royal livestock administration of Drehem, curiously before the appearance of the word

(aš)(-šu₂)-ru(-um)^{ki}, Hilgert 2002: 149-150 22, and u₃-bu-ḥu/uḥ₂-ru(-um), Hilgert 2002: 153 30. For ubuḥ(ḥu)ru(m) as a sort of processed cereals see e.g. CAD U-W pp. 16-17 ubuḥru “(heated porridge, a hot dish prepared with cereals)”.

¹⁴ Excepting the text PDT 1 560 r. 5-6 (see Table I No. 6), where a nu-banda₃, “captain”, acts as *giri₃* and Šeškal-la appears as ugula, “overseer”, no text mentions the profession of the people acting as *giri₃*. For Šeškal-la as general, see e.g. Tsouparopoulou 2012: 8-9. However, the PN, excepting Ḫu-ba-nu-DU.UK (Table I No. 5), for whom the qualification šagina, “general”, is not yet attested, are well-known generals (šagina): For A-bu-ni (Table I No. 4) and Ḫu-ba-a (Table I Nos. 3, 7) see lately Such-Gutiérrez 2021: 611-612 notes 9, 11. For A-mur-E₂-a (Table I No. 7), see e.g. the texts from Drehem CST 121 r. 1 (Š 46 / vii -) and AUCT 1 437: '3' ([] / []), and for Nir-i₃-da-gal₂ (Table No. 2), see e.g. Tsouparopoulou 2012: 8 and Steinkeller 2013: 398 (7) 7.

¹⁵ For *hal-bi*, corresponding to the Akkadian *halpū(m)*, “frost”, see AHw I p. 313 *halpū(m)* I “Frost”, CAD H p. 49 *halpū* A “frost, freezing” and Paoletti 2012b: 286.

¹⁶ For the wild animals and their principal origin from the Zagros see lately Lladó Santaularia 2019: 87, 96 I.1.2.5, 123 I.2.2.1.2, 132, 154, 172, 220, 224-226, 228, 231-232.

¹⁷ It is noteworthy that soldiers were also responsible for capturing fugitives, see e.g. in the following texts from Lagaš (the general) A-bu-ni, DAS 199 r. 18 (- / ii 3), CTPSM 1 167: 18 (- / iii 3), TCTI 2 4161 r. 17 (- / x 21), Fs Sigrist p. 28 No. 6: 3 (- / xii 25); lu₂-gištukul-lugal-ka, “man of the royal weapon”, TCTI 2 3591 r. 6-9 (ŠS 2 / i -), and the son of a nu-banda₃, “captain”, RTC 355: 9-10 (- / i -). Besides military personnel, other professions/functions, especially lu₂-kin-gi₄-a(-lugal), “(royal) emissary”, are documented, see e.g. Reid 2015: 583-584.

¹⁸ Alster 1997: 309 UET 6/2 251 UET 6/2 252, cp. Lladó Santaularia 2019: 204-205.

aburrum in Š 47 / vii 5, and in Umma.¹⁹ Further proof of the connection between *aburrum* and u₂, besides the lexical texts that identify *aburrum* with u₂-sal,²⁰ “meadow”, is the text from Ur UET 3 905: 1-r. 6 (see Table I No. 12) that mentions different foodstuffs *ab₂-ru-um-še₃*, “for the pasture”, which resembles the offerings documented in the Ur III period on the occasion of trips made by divinities to the u₂-sag, “high grass”, principally documented in Umma,²¹ and to the u₂-šim. “greenery”, in Lagaš.²²

4. Conclusions

ab₍₂₎-ru-(u)m and *a₂-bu-ru-(u)m*, to date documented only in the Ur III period, have been considered to be unrelated words. However, the alternation of both of these writings in the expression *a₂/ab₂(-bu)-ru-(u)m-(m)a/ta dab₅-ba/ba-an<-dab₅>*, “(wild animals) (that) (were) captured in/from the pasture”, which appears in the royal livestock administration of Drehem, clearly shows that *ab₍₂₎-ru-(u)m* and *a₂-bu-ru-(u)m* are two writings of the same word, i.e. *aburrum*, “pasture”. This presumption finds further support in the correspondence of the Akkadian *ab₍₂₎-ru-(u)m / a₂-bu-ru-(u)m* with the Sumerian word u₂, “grass; pasture”: firstly, the lexical lists connect *aburrum* with u₂-sal, “meadow”; secondly, the above mentioned expression resembles livestock u₂(-a) *dab₅-ba*, “captured in the ‘grass’ (= pasture)”; and thirdly, the text from Ur UET 3 905: 1-r. 7, 9 mentions foodstuffs *ab₂-ru-um-še₃*, “for the pasture”, which resembles the offerings on the occasion of different trips by divinities to the u₂-sag, “high grass”, and to the u₂-šim. “greenery”, and finally the qualification for sandals/shoes (^{kus}e-sir₂) brings to mind present-day designations as “country shoes” (English), “chaussures de campagne” (French), “Bergschuhe” (German) and “scarpe da montagna” (Italian).

¹⁹ Drehem: OIP 115 158: 3-4 (Š 43 / vii 2) — udu mu-u₂-še₃ *dab₅-ba*, “small livestock captured because of the ‘grass’”—, AUCT 2 158: 1-3 (Š 46 / v -) — udu mu-u₂-še₃ *dab₅-ba*, “small livestock captured because of the ‘grass’”— => AUCT 1 285: 1-3 (Š 46 / v -) and Umma: CDLI P342024: 2-'4' (Š 46 / -), BIN 5 102: 2-'4' (Š 47 / -), Princeton 1 27: 1-3 > Nisaba 6 20: IV 28-'30' (Š 48 / -), SAKF 27: 1-2, 4, 6, 8-r. 3 (AS 1 / -), VO 8/1 86: 1-3 (AS 3 / -), SET 143: 1-r. 14 (AS 5 / -), MVN 18 264: IV 8' ([] / [?]). That pasture is meant with u₂, literally “grass”, is shown by the fact that livestock fed on grass in the fields, in opposition to livestock fattened on barley (niga) in corrals, is followed by the qualification u₂, see e.g. Steinkeller 1995: 57 6 g) and Stepien 1996: 16.

²⁰ See AHw and CAD in note 12.

²¹ See Sallaberger 1992: 233-234 2.1.4.

²² See Sallaberger 1992: 292-293 2.8 and cp. W. Heimpel *apud* Owen 2013: 360 note 571.

Table I: *ab₍₂₎-ru-(u)m / a₂-bu-ru-um* in the Ur III period

1. Drehem

1.1. Royal livestock administration

	Text	Date	Transaction	giri ₃ -	PN i ₃ -dabs ₅ / ki PN-ta ba-zi
1	MVN 13 507 r. 14, 16	Š 47 / vii 5	1 amar-maš-da ₃ a ₂ ²³ -bu-ru- um-ma dabs ₅ -ba-lugal	- - -	- - -
2	NYPL 225: 1-4, r. 10-12	AS 5 / i 4	mu-DU 10 dara ₄ -nita ₂ 10 dara ₄ -munus <i>ab₂-ru-ma</i> dabs ₅ -ba	Nir-i ₃ -da-gal ₂	Ab-ba-sag ₉ -ga i ₃ - dabs ₅
3	ASJ 12 p. 41 10: 4-r. 10, 12- 13	AS 5 / iv 30	mu-DU 1 šeg ₉ -bar-nita ₂ 2 šeg ₉ -bar-nita ₂ -mu-2 3 šeg ₉ -bar-nita ₂ -mu-1 12 šeg ₉ -bar-munus 2 šeg ₉ -bar-munus-mu-1 <i>ab₂-ru-um-ma</i> dabs ₅ -ba	Hu-ba-a	Ab-ba-sag ₉ -ga i ₃ - dabs ₅
4	CDLI P235935: 5-7, r. 1-2	AS 5 / vi 9	mu-DU 5 maš-da ₃ ba-BAD e ₂ -kišib ₃ -ba-še ₃ ša ₃ -mu-DU <i>ab₂-ru-um-ma</i> dabs ₅ -ba	A-bu-ni	ki Ab-ba-sag ₉ -ga- ta ba-zi
5	JANES 9 p. 22 5: 1-5, r. 7-8	AS 7 / viii 12	1 amar-maš-`da ₃ e ₂ -uz-`ga` <i>ab₂-ru-um-ta</i> dabs ₅ -ba	Hu-ba-nu- DU.UK	ki Ab-ba-sag ₉ -ga- ta ba-zi
6	PDT 1 560 r. 2- 9	ŠS 9 / xi 12	Ur- ^d Ba-ba ₆ maškim 80 anše-eden-na-nita ₂ 197 maš-da ₃ -nita ₂ <i>ab₂-ru-um-ma</i> ba-an-<dabs>	Ir ₁₁ - ^d Nanna nu- banda ₃ ugula Šeš-kal-la	In-ta-e ₃ -a i ₃ -dabs ₅ giri ₃ - ^d Nanna-ma- ba dub-sar
7	UDT 91: IX 252-256, r. XVII []	[] / [] 20	mu-DU-lugal 3 anše-[si ₂ -si ₂ -munus] 2 anše-[si ₂ -si ₂]-munus-m[u- 1] <i>ab₂-ru^l-um-m</i> [a dabs ₅ -ba]	A-mur-E ₂ -a u ₃ Hu-ba-a	[PN i ₃ -dabs ₅]
			[mu-DU(-lugal)]		
1.2. “Treasury archive”					
8	Nisaba 30 14: 2, 5, r. []	Š 45 / []	Text	Date	Recipient
			Transaction		
			3 ^{kuš} e-sir ₂ -`a ₂ -b[u-ru]-um- ma ^x e ₂ -ba`-[an] ²⁴	Šu-NE `ašgab`	[]
9	SAT 3 2004: 3, r. 6-9 ²⁵	AS 5 / i -	ki[n A]K-[e-de ₃] 2 ^{kuš} e-sir ₂ -a ₂ -bu-ru-um-ma- gun ₃ -a hal-bi e ₂ -ba-an	Puzur ₄ -i ₃ -li ₂	Nu-ur ₂ -i ₃ -li ₂ šu ba- ti
10	SAT 2 936: 4-5,	AS 6 / iv-xi	kin AK-e-de ₃ 2 ^{kuš} e-sir ₂ -a ₂ -bu-ru-ma-gun ₃ -	Puzur ₄ -i ₃ -li ₂	gaba-ri-kišib ₃ -Nu-

²³ The sign A₂ is clear according to the photo in CDLI P117280.²⁴ Transliteration according to the photo in CDLI P332352.²⁵ Cp. Paoletti 2012a: 507 SAT 3 2004.

	r. 7-9 ²⁶	-	a e ₂ -ba-an 1 kuše-sir ₂ -a ₂ -bu-ru-ma ḥal- bi e ₂ -ba-an	ur ₂ -i ₃ -li ₂	
11	MVN 3 354: 5'-7', r. 3-6 ²⁷	[] / []	kin AK-e'(ŠE ₃ /ŠU)-de ₃ 1 kuše-sir ₂ -a ₂ -bu-ru-um-ma- gun ₃ -a e ₂ -ba-an-ta BU-ra DIŠ ZU-ma	- - - ŠU- ^d Eš ₁₈ -tar ₂ u ₃ Nu-ur ₂ -i ₃ -li ₂ šu ba- an-ti-eš ₂	
			mu-DU ašgab lu ₂ -DUN-a-Puzur ₄ -i ₃ - li ₂ -me		
2.	Ur				
	Text	Date	Transaction	ki PN-ta	
12	UET 3 905: 1-r. 7, 9	- / x -	0;3.2 zi ₃ -sig ₁₅ 0;1.0 zi ₃ -KUM 0;0.2 zi ₃ -gu-sag ₁₀ 6 sila ₃ zi ₃ NIG ₂ -i ₃ -de ₂ -a 4 sila ₃ zi ₃ -ba-ba 4 sila ₃ zi ₃ -gu ₂ -tur-tur 3 sila ₃ ar-za-na 3 sila ₃ nig ₂ -ar ₃ -ra 3 sila ₃ i ₃ -ŠE- ^r x ^r .[(x)] 2/3 sila ₃ [x] gaz[i (x)] 2/3 sila ₃ še-lu ₂ 2/3 sila ₃ ga-ar ₃ 1 sila ₃ šim 1 sila ₃ dabin-sa 1/3 sila ₃ u ² TIR <i>ab₂-ru-um-še₃</i> ki lugal-še ₃	<> ba-zi	- - -
3.	Urusagrig				
	Text	Date	Transaction	ki PN-ta	
13	Nisaba 15/2 330: 1-r. 6	ŠS 5 / iti- nig ₂ -e-ga 12	1 udu-šeg ₆ -ga ₂ 5 sila ₃ tu ₇ 5 ku ₆ Hu-un- ^d Šul-gi šagina u ₄ <i>ab-ru-um-anše-eden-na-</i> še ₃ ba-gin-na-a zi-ga	- - -	- - -

²⁶ Cp. Paoletti 2012a: 499 SAT 2 936.

²⁷ Cp. Paoletti 2012a: 436 MVN 3 354.

Bibliography

- Alster, B., 1997, *Proverbs of Ancient Sumer. The World's Earliest Proverb Collection*, Bethesda.
- Attinger, P., 1997, "The Sumerian Dictionary of the University Museum of the University of Pennsylvania. Vol. 1 A Part II. Ed. by Ake W. Sjöberg with the collaboration of Hermann Behrens, Antoine Cavigneaux, Barry L. Eichler, Margaret W. Green, Erle Leichty, Darlene M. Loding, Steve Tinney", *ZA* 87, pp. 112-122.
- Brunke, H., 2011, *Essen in Sumer. Metrologie, Herstellung und Terminologie nach Zeugnis der Ur III-zeitlichen Wirtschaftsurkunden*, Geschichtswissenschaften 26, München.
- De Maaier, R.-Jagersma, B., 1997-1998, "Ake W. Sjöberg (ed.), with the collaboration of Hermann Behrens, ... [et al.], The Sumerian Dictionary of the University Museum of the University of Pennsylvania. Vol. 1 A Part I", *AfO* 44-45, pp. 277-288.
- Emelianov, V.V., 2014, "Akkadian Loanwords in Sumerian Revised", *Acta Linguistica Petropolitana* 10, pp. 483-514.
- Freedman, R.D., 1977 , "Cuneiform Texts from the Piepkorn Collection, III", *JANES* 9, pp. 11-25.
- Gelb, I.J., 1957, *Glossary of Old Akkadian*, MAD 3, Chicago.
- Heimpel, W., 1995, "Plow animal inspection records from Ur III Girsu and Umma", *BSA* 8, pp. 71-171.
- Hilgert, M., 2002, *Akkadisch in der Ur III-Zeit*, IMGULA 5, Münster.
- Keetman, J., 2013, "Form und Datierung früher semitischer Lehnwörter im Sumerischen", in L. Feliu et al. (eds.), *Proceedings of the 56th Rencontre Assyriologique Internationale at Barcelona 26-30 July 2010*, Winona Lake, pp. 431-444.
- Lehmann, U., 2016, *„šára-i-sa₆ und ur-ba-gára. Untersuchungen zu den Verwaltungstexten der neusumerischen Lagaš II-Periode aus Girsu*, AOAT 430, Münster.
- Liu, Ch., 2017, *Organization, Administrative Practices and Written Documentation in Mesopotamia during the Ur III Period (c. 2112-2004 BC). A Case Study of Puzriš-Dagan in the Reign of Amar-Suen, Kārum — Emporion — Forum*. Beiträge zur Wirtschafts-, Rechts- und Sozialgeschichte des östlichen Mittelmeerraums und Altvorderasiens 3, Münster.
- Lladó Santaularia, A., 2019, *Animales salvajes en Mesopotamia: los grandes mamíferos en el tercer milenio a. C.* (PhD), Barcelona.
- Owen, D.I., 2013, *Cuneiform Texts Primarily from Iri-Sagrig / Al-Šarrākī and the History of the Ur III Period. Volume I. Commentary and Indexes*, Nisaba 15, Bethesda.
- Oppenheim, A.L., 1948, *Catalogue of the Cuneiform Tablets of the Wilberforce Eames Babylonian Collection in The New York Public Library. Tablets of the Time of the Third Dynasty of Ur*, AOS 32, New Haven.
- Paoletti, P., 2012a, *Der König und sein Kreis. Das staatliche Schatzarchiv der III. Dynastie von Ur*, BPOA 10, Madrid.
- Paoletti, P., 2012b, "Footwear in the 3rd millennium BC: Varieties and manufacturing techniques", in C. Mittermayer et al. (eds.), *Altorientalische Studien zu Ehren von Pascal Attinger. mu-ni u₄ ul-li₂-a-aš ga₂-ga₂-de₃*, OBO 256, Fribourg, pp. 271-290.
- Reid, J.N., 2015, "Runaways and Fugitive-Catchers during the Third Dynasty of Ur", *JESHO* 58, pp. 576-605.
- Sallaberger, W., 1993, *Der kultische Kalender der Ur III-Zeit*, UAVA 7/1, Berlin-New York.

Sommerfeld, W., 2006, “Die ältesten semitischen Sprachzeugnisse — eine kritische Bestandsaufnahme”, in G. Deutscher et al. (eds.), *The Akkadian Language in its Semitic Context. Studies in the Akkadian of the Third and Second Millennium BC*, PIHANS 106, pp. 30-75.

Steinkeller, P., 1995, “Sheep and Goat Terminology in Ur III Sources from Drehem”, *BSA* 8, pp. 49-70.

Steinkeller, P., 2013, “Corvée Labor in Ur III Times”, in S. Garfinkle et al. (eds.), *From the 21st Century B.C. to the 21st Century A.D. Proceedings of the International Conference on Neo-Sumerian Studies Held in Madrid 22-24 July 2010*, Winona Lake, pp. 347-424.

Stepien, M., 1996, *Animal Husbandry in the Ancient Near East. A Prosopographic Study of Third-Millennium Umma*, Bethesda.

Such-Gutiérrez, M., 2021, “Wild animals for generals in the year Amar-Suen 4 / xii 29” in A.J. Domínguez Monedero et al. (eds.), *NOMINA IN AQUA SCRIPTA. Homenaje a Joaquín María Córdoba Zoilo*, Madrid, pp. 609-622.

Tsouparopoulou, Chr., 2012, “The ‘K-9 Corps’ of the Third Dynasty of Ur: The Dog Handlers at Drehem and the Army”, *ZA* 102, pp. 1-16.

GEOGRAFÍA DE LAS CAMPAÑAS DE SENAKERIB A PARTIR DEL PRISMA DE CHICAGO

Elena Torres Torres

(Universidad Autónoma de Madrid/Universidad Nacional de Educación a Distancia)

RESUMEN

Tenemos varias fuentes que narran las grandes campañas del rey Senaquerib. En este artículo se describe la ruta de los lugares recorridos por el rey asirio a lo largo de sus ocho grandes campañas recogidas en el Prisma de Chicago. Un análisis de las rutas de las campañas ayuda a vislumbrar la situación aproximada de lugares que no aparecen reflejados en otras fuentes escritas y cuya localización es de momento hipotética.

PALABRAS CLAVE

Senaquerib, ejército asirio, campañas militares, Prisma de Chicago, geografía próximo-oriental.

ABSTRACT

There are several sources that report king Sennacherib's major campaigns. In this article we describe the route of his eight campaigns related in the Chicago Prism. An analysis of the routes of these campaigns helps to perceive the probable situation of places that are not collected on other written sources and whose situation is yet hypothetical.

KEYWORDS

Sennacherib, Assyrian army, military campaigns, Chicago Prism, Near-Eastern Geography.

1. Introducción

Existen tres prismas que recogen las ocho grandes campañas de Senaquerib; el Prisma de Taylor, el Prisma de Chicago y el Prisma S de Assarhaddon, llamado también el Chicago-Taylor. El presente artículo es un estudio de la geografía de las campañas de este monarca asirio recogidas en el Prisma de Chicago a partir de la traducción y edición del mismo realizada por Roberto López Montero, Antonio Pino Cano y la autora del presente artículo¹.

El prisma fue adquirido por J. H. Breasted en Bagdad para el museo del Instituto Oriental de Chicago en el año 1919. Allí se encuentra desde entonces con la signatura OIM A2793 y a ello se debe que sea conocido como Prisma de Chicago. La primera versión acadia fue publicada por Borger² y existe, además de nuestra traducción acadio-español, una traducción al inglés realizada por D. D. Luckenbill³.

La geografía de las ocho Grandes Campañas de Senaquerib que hoy vamos a ver es la que se plasma exclusivamente en el Prisma de Chicago. La identificación de los lugares mencionados se basa en localizaciones con diverso grado de certeza, que abarcan desde los lugares cuya situación se conoce con seguridad hasta localizaciones probables, posibles o simplemente hipotéticas. La mayoría de las que usamos en este artículo están recogidas en

¹ López Montero, Pino Cano, Torres Torres 2014; Córdoba 2015-2016: 457-459.

² Borger 1979: 68-88.

³ Luckenbill 1924.

*The Helsinki Atlas of the Near East in the Neo-Assyrian Period*⁴, que es la obra de referencia para el estudio de la geografía del Imperio neoasirio.

1.1. Senaquerib

Senaquerib (704-681 a. C.) fue el decimocuarto monarca del Imperio neoasirio (934-609), hijo del gran Sargón II y padre de Assarhadon. Asiria durante el Imperio neoasirio estaba en el punto álgido de su poder y capacidad militar, y sus monarcas realizaban expediciones y campañas por todo Oriente Próximo. Desde mediados del s. VIII a. C. aproximadamente culminan las conquistas y el proceso de provincialización de un territorio inmenso, desde el golfo Pérsico hasta Anatolia y el Levante. Hay tres ámbitos de intervención constantes que se mantienen a lo largo de todo el Imperio: Babilonia, los arameos de la alta Siria y los territorios norteños fronterizos con Asiria.

Aunque Senaquerib fue un monarca guerrero, un gran conquistador en la línea de sus antecesores, inició también una nueva etapa en el Imperio, la de los reyes constructores. Él trasladó la capital del Imperio a Nínive (abandonando Dūr-Šarrūkin, Khorsabad, construida por su padre, Sargón II), donde realizó numerosas e importantes obras urbanísticas⁵. Senaquerib pasó también a la historia por su devastación de Babilonia, como veremos en la octava campaña.

Existen diversas fuentes relativas al gobierno y las campañas de Senaquerib, tanto fuentes asirias como foráneas: inscripciones reales, cartas de la Cancillería Real asiria, la Biblia, Heródoto, Berossos y Flavio Josefo⁶. Sin embargo, no están claros el número de campañas ni los años en que tuvieron lugar. Las ediciones estándar han transmitido ocho campañas, pero se sabe que hubo al menos otras cuatro, o puede que más, ya que faltan los datos militares de algunos años de reinado. Las primeras ediciones de las campañas registraban todas las empresas militares, con o sin participación del rey, pero las últimas ediciones tendían a eliminar las expediciones en las que no había intervenido el monarca, independientemente de la importancia militar de las mismas, e incluían aquellas de las que formó parte el rey, aunque se tratara de expediciones “menores”⁷. Este es el caso de la quinta campaña del Prisma de Chicago, que consistió en una irrelevante expedición de castigo contra los vecinos norteños de Asiria, pero que se recogió en el prisma porque fue dirigida por el propio Senaquerib y permitía transmitir rasgos heroicos del monarca, como veremos más adelante. En consecuencia, las ediciones supuestamente más completas de las campañas de Senaquerib (el Prisma de Chicago y el Prisma de Taylor) aportan en realidad una información cronológicamente inexacta y militarmente fragmentaria. Un caso paradigmático de ausencia de una gran campaña es la que tuvo lugar en el año 698 a. C. para frenar las intervenciones de los jónicos en la zona de Cilicia, que ponían en peligro el comercio asirio con Anatolia y Egipto a través de Fenicia. Esta campaña tenía por tanto como objetivo resolver una situación muy delicada, se desarrolló probablemente por tierra y por mar y fue un éxito, tal y como recogen las fuentes clásicas⁸. Sin embargo, como Senaquerib no participó activamente en la misma al frente de su ejército, la campaña fue eliminada del relato de “grandes campañas” del monarca.

⁴ Parpola & Porter 2001.

⁵ Campbell Thompson 1934: 95-104. El cilindro BM 103000 proporciona información contemporánea sobre el desarrollo urbano de Nínive, en concreto, sobre la extensión de la muralla, el tamaño de la ciudad y del palacio real y la situación de las puertas. *Vid.* King 1909: 16-20.

⁶ Luckenbill 1924 y 1926-27, Grayson 1963, Harper 1892-1914, Pfeiffer 1935, Parpola 1979 y 1981, Johns 1926, Postgate 1970.

⁷ *Vid.* López, Pino, Torres 2014: 23-24.

⁸ *Vid.* López, Pino, Torres 2014: 25, n. 29.

2. Las campañas

2.1. Primera campaña (703 a. C.) y primera contra Babilonia⁹

Sin duda el principal objetivo de las campañas de Senaquerib lo constituye Babilonia, que fue objeto de cinco grandes campañas a lo largo de 15 años; las números 1, 4, 6, 7 y 8.

El reino de Babilonia estaba integrado en la formación política asiria mediante la fórmula de la “doble monarquía”, instituida por Tiglath-pileser III a mediados del s. VIII a. C. Desde entonces, todos los monarcas asirios habían sido reyes de Asiria y de Babilonia. Pero esta política no resolvió los antiguos problemas entre Asiria y Babilonia y continuaron las rebeliones, revueltas y conspiraciones de aspirantes al trono babilonio de diverso origen étnico y social.

El motor de la rebelión en esta ocasión fue el caldeo Marduk-apla-iddina II, que ya acechaba la estabilidad de la doble corona en época de Sargón II, padre de Senaquerib. Ahora se ampara en un contexto de tribus arameas discolas para capitalizar la revuelta de Karduniaš, que es como se denominó a Babilonia a partir del s. XV a. C.¹⁰

Según el Prisma de Chicago, Senaquerib vence a los arameos en Kiš, pero en otras ediciones se dice que desdobra su ejército; un contingente va a Kiš, y otro, bajo su mando, a Kutâ, a orillas del Tigris, al sur de la actual Bagdad. Tras la toma de Kutâ, se une al resto de su ejército en Kiš.

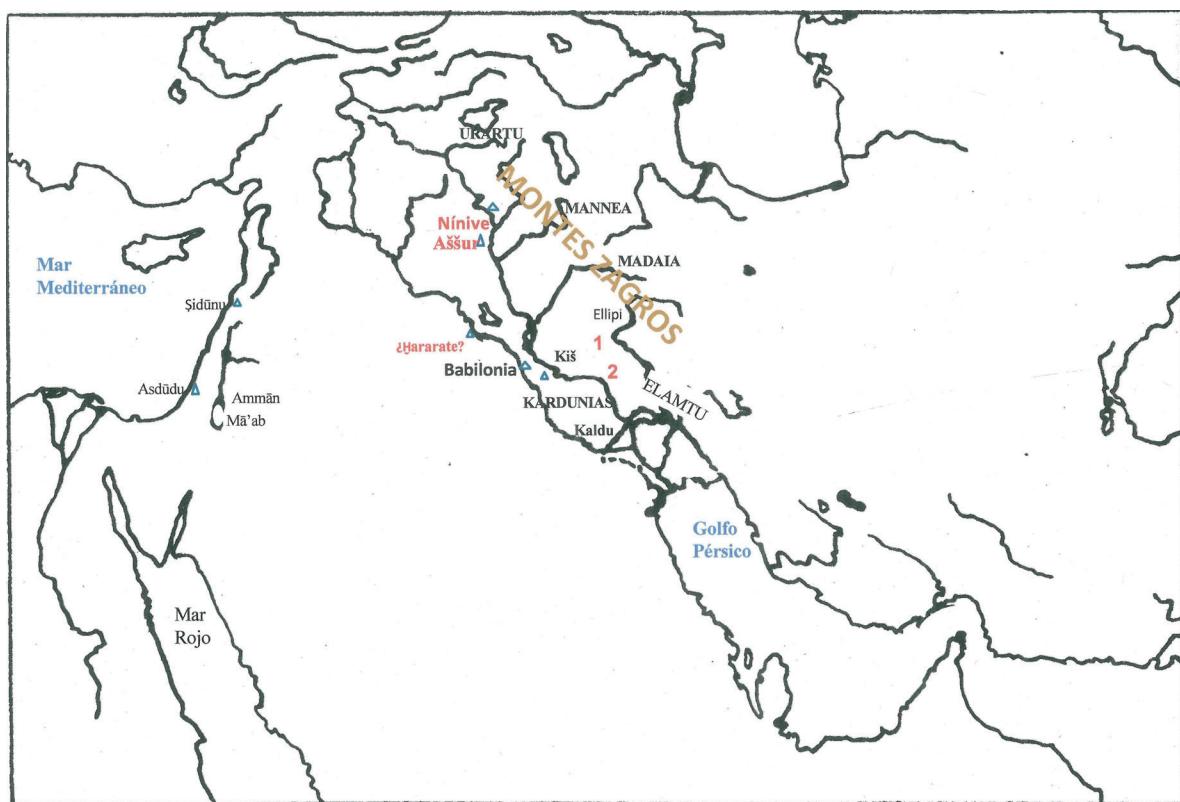


Fig. 1. Primera gran campaña. Situación probable de Gambulu (1) y Puqūdu (2). (Elena Torres Torres).

Finalmente, Senaquerib entra en Babilonia y saquea su tesoro. A continuación toma 75 ciudades amuralladas en Kaldu (la zona de asentamiento de los caldeos), la mayoría de ellas

⁹ Col. I, 20-64.

¹⁰ Esta denominación, Karduniaš, aparece en los distintos títulos de algunos reyes asirios, como en los de Tukulti-Ninurta I. Cf. Brinkman 1968: 43, 65, 80-81.

imposibles de identificar hasta la fecha. Lo cierto es que no parece probable la existencia de tantas ciudades amuralladas, aunque se dice además que conquista también 420 ciudades pequeñas del entorno de Kaldu.

Tras la campaña, Marduk-apla-iddina II escapa, pero muchos arameos se quedan, lo que tendrá consecuencias más adelante.

En el camino de vuelta a Asiria, Senaquerib arremete contra tribus arameas “no sometidas”, hasta 16 grupos distintos. Los nombra sin seguir un orden geográfico; la mayoría de ellos no son conocidos y no podemos establecer su situación, salvo Gambulu y Puqudu, zonas pobladas por arameos y situadas en el centro y el sur de Mesopotamia.

Para retornar a Nínive, Senaquerib y su ejército siguen el curso del Éufrates y aprovechan la ruta para obtener tributos del gobernador de Ḥararate, que podría situarse junto al Éufrates al norte de Babilonia.

2.2. Segunda campaña (702 a. C.), contra pueblos de los Zagros¹¹

Esta campaña tiene como objetivo los kašši y los iasubigallâ (o iasubu), nombres que hacen referencia a gentes de la zona de los Zagros, lugar de origen o reservorio de los casitas. Una zona que, según Senaquerib, se había resistido a sus antecesores en el trono asirio.

El texto dice que se internó en las montañas (I, 68-71): “(...) En el interior de las altas montañas, terreno de dificultad, a caballo cabalgué y de mi propio carro con las riendas tuve que tirar, por un lugar difícil marché a pie como un toro salvaje.”

Se trata además de una campaña contra gentes seminómadas; el texto dice que arrasó sus casas de la estepa y sus moradas en tiendas¹². Tras derrotarlos, los reasienta bajo el control del gobernador de Arrapha. La deportación de poblaciones es una característica fundamental de la política militar asiria, siendo lo más habitual la atomización de los deportados en núcleos dispersos y distantes, lo que hacía prácticamente imposible la conservación de identidades étnicas a lo largo del tiempo. En este caso, el encargado de asentar a los pueblos conquistados es el gobernador de Arrapha, que se corresponde con el sitio de Karkūk, situado entre Aššur y el pie de monte de los Zagros¹³.

Tras asentar a estas gentes, Senaquerib vuelve a los Zagros, a la zona de Ellipi, reino situado al noroeste de Elam, en la región de Kermanšā, en los Zagros centrales. Allí se enfrenta con su rey, Ispabara, y toma la capital del reino, Marubištu, que podría identificarse con el moderno Horramābād. Senaquerib también conquista la ciudad de Akkuddu, que podría tratarse de la actual Surh Dum. Asimismo anexiona o transforma algunos territorios, como la ciudad de Elenzaš, a la que convierte en una plaza fuerte con el nombre de Kār-Senaquerib, dependiente del gobernador de la provincia de Ḥarhar, que podría situarse en las estribaciones orientales de los Zagros, junto al río Šaplītu, e identificarse con Kār-Šarrukīn¹⁴. Lo mismo ocurre con Bīt-Barrû, territorio situado al oriente de Ellipi y que podría corresponder con la actual Borūğidr¹⁵.

Al final ya de la campaña, Senaquerib dice que logra tributos de un pueblo prácticamente desconocido para los asirios, los mada (medos): “... de quienes los reyes mis padres nunca escucharon el nombre de su país”¹⁶. No dice sin embargo haber llegado a Madaia/Media; estuvo muy cerca y quizás la campaña en esa zona “animó” a los medos a convertirse en tributarios de los asirios.

¹¹ Cols. I, 65-82; II, 1-36.

¹² Col. I, 78-79.

¹³ Cf. Roaf 1990: 230.

¹⁴ Reade 1978: 137-144.

¹⁵ Cf. Parpolo-Porter 2001.

¹⁶ Col. II, 33-34.

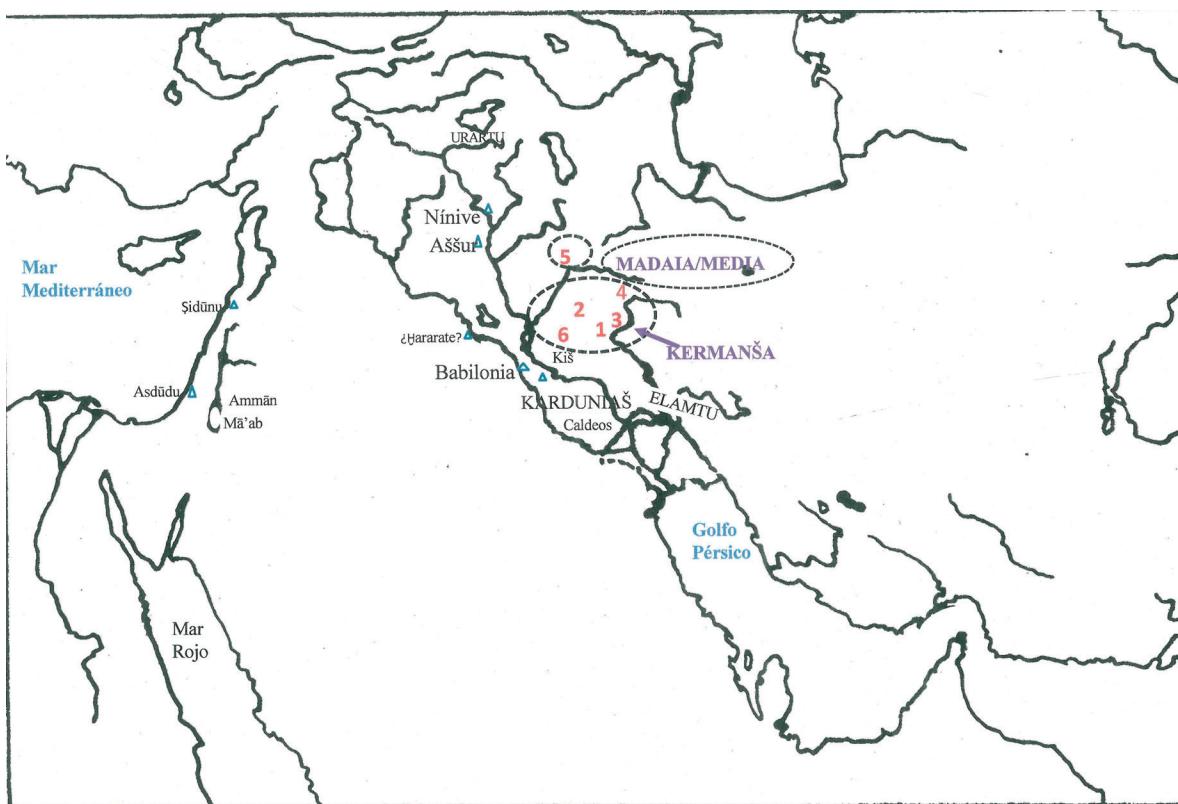


Fig. 2. Segunda gran campaña. Localizaciones hipotéticas: Marubištu/Horamābād (1), Akkuddu/Surh Dum (2), Bīt-Barrūa/Borūğidr (3), Ḥarhar/Kār-Šarrukīn (4). Localizaciones seguras: Arrapha/Karkük (5). Localizaciones probables: Iasūbu (6). (Elena Torres Torres).

2.3. Tercera campaña (701 a. C.), contra Levante¹⁷

Campaña contra lo que el texto denomina “país de Ḫatti”. Los asirios llamaban “gran Ḫatti” a Karkemiš, reino luvita heredero cultural del mundo hitita. En este caso se alude al país de Ḫatti, pero se está refiriendo a reinos y ciudades de la costa levantina, tanto fenicios como arameos.

Senaquerib ataca en primer lugar Şidūnu (Sidón), que estaba situada sobre una colina junto al mar, en una línea de islotes paralelos a la costa. Se trata de la gran capital fenicia del sur, sobre cuyos restos se levanta la actual Saïda. El rey de Şidūnu, Lulî, se refugió en Chipre, pero Senaquerib dice, eufemísticamente, que “desapareció en el mar para siempre”¹⁸. En el texto se distingue entre el Gran Şidūnu y el Pequeño Şidūnu¹⁹, quizá Sidón y Tiro, ya que ambas constituyan el reino gobernado por Lulî, aunque también es posible que se refiera a la ciudad baja y a la ciudadela de Sidón.

Se nombran también varias ciudades pertenecientes al reino de Şidūnu que fueron sometidas, siguiendo un sentido geográfico norte-sur, según se desplaza el ejército de Senaquerib por el territorio²⁰: Bīt-Zitti; Ҫaripitu, que se identifica con la clásica Sarepta y la moderna aş-Sarafand²¹; Mahalliba, situada en el interior, al sureste de Ҫaripitu; Ušû; Tell Rašīdīya, la clásica Palaytyros; Akzībi; Tell Achzib, y Akkû, la moderna Acco o Acre.

¹⁷ Cols. II, 37-83; III, 1-49.

¹⁸ Col. II, 40.

¹⁹ Col. II, 41.

²⁰ Col. II, 42-43.

²¹ Dussaud 1927: 42.

A continuación se explica cómo se sometieron los reyes de todos los reinos conquistados en Amurru, esta vez sin seguir ningún orden geográfico²²: Samsimurūna, que se identifica con Ġūniya; Gublā, la moderna Byblos²³; Mā'ab²⁴ y Udūmu²⁵, los sitios bíblicos de Moab y Edom respectivamente.

Se narra también el sometimiento del reino de Isqalūna, que se puede identificar con certeza con Ascalón, en la costa levantina y uno de los miembros de la pentápolis filistea. Se nombran varias ciudades pertenecientes a este reino, como Bīt-Daganna; Iappu, que es la clásica Jaffa; Banai-barqa, la moderna Ibn Ibrāq, y Azuru, Yāzūr; todas ellas en la costa o muy cerca de ella, al norte de Isqalūna.

Uno de los episodios más dramáticos de esta tercera campaña fue el protagonizado por otro miembro de la pentápolis filistea, Eqrón, que en el texto es denominado Amqarruna y que se corresponde con la moderna Tell Miqne. Amqarruna opuso resistencia al empuje de Senaquerib y pidió ayuda a Egipto, denominado Muṣuri, y a Nubia, llamada Meluhhā en el texto. En realidad, Nubia era el lugar de procedencia de la dinastía kushita de Taharqa, que gobernaba Egipto en estos momentos, de ahí que el texto haga esa distinción entre Egipto y Nubia, el país y el lugar de procedencia de su rey. En Altaqū (aš-Šallaf, actual Elteqeh²⁶) tuvo lugar el enfrentamiento entre las tropas de Senaquerib y las de Muṣuri, venciendo Senaquerib. Esta victoria tuvo consecuencias tanto para Amqarruna/Eqrón como para Tamnā, ciudad perteneciente al reino de Eqrón y que probablemente pueda identificarse como Tell Bataš, al este del reino.

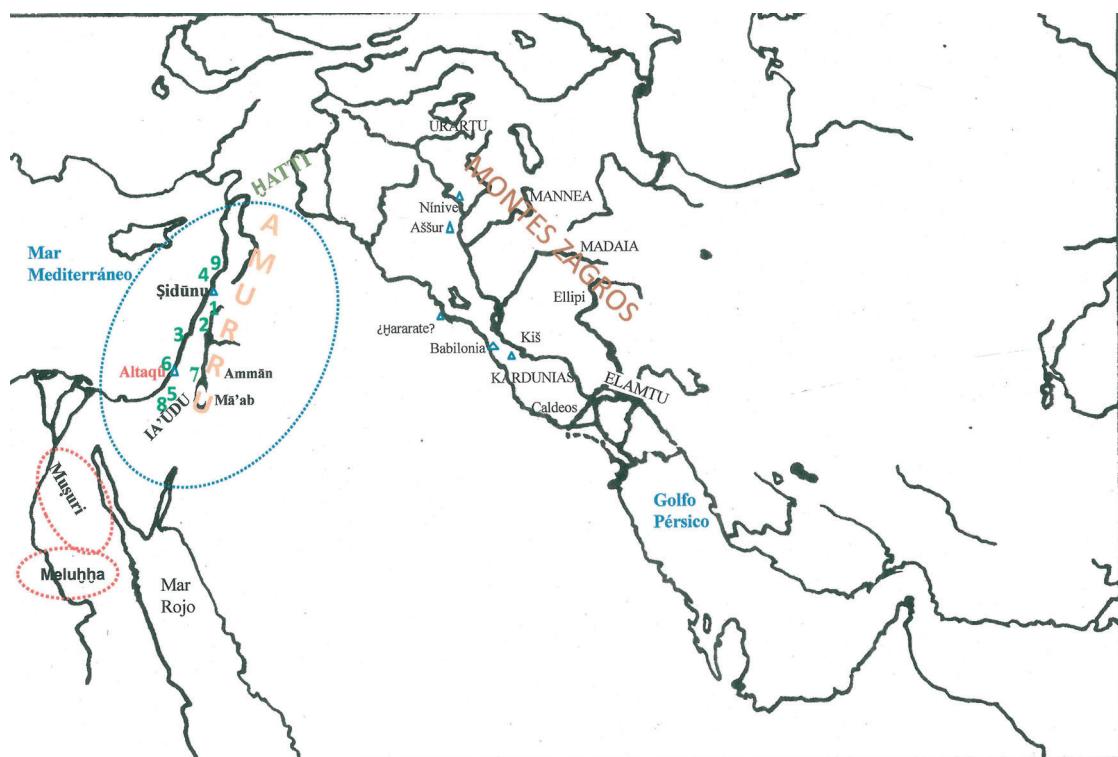


Fig. 3. Tercera gran campaña. 1. Lariptu, 2. Ušū, 3. Akkû, 4. Samsimurūna (localización incierta), 5. Isqalūna, 6. Iappu, 7. Amqarruna, 8. Hazzi (identificación probable con Hazzat), 9. Gubla.
(Elena Torres Torres).

²² Col. II, 50ss.

²³ Dunand 1939-1958 y Jidejian 1968.

²⁴ Weippert 1994/5: 318-325.

²⁵ Weippert 1971: 391ss. y Pritchard 1987.

²⁶ Gaitin 1997: 77-104.

En la misma tercera campaña también se dice que Senaquerib encerró a Ḫazaqiau de Ia'ūdu en Ursalim; es decir, Ezequías de Judá en Jerusalén²⁷. Al señalar que “encerró a Ezequías” se está refiriendo probablemente a que asedió Jersusalén, lo que coincide con lo narrado por el Antiguo Testamento en IIRe 18. Al hilo de este mismo enfrentamiento con Ḫazaqiau se enumeran dos ciudades más de la pentápolis filistea; Asdūdu, que es Ašdod, y Ḥaziti, que probablemente se refiera a Hazzat, es decir, Gaza. Ambas salieron beneficiadas, ya que Senaquerib les cedió territorios de Judá para castigar al rebelde Ḫazaqiau.

2.4. Cuarta campaña (700 a. C.) y segunda contra Babilonia²⁸

Fracasada la estrategia de la doble corona, Senaquerib coloca a un “hombre de paja” en el trono de Babilonia, el caldeo Bēl-ībni (su nombre no aparece en el Prisma de Chicago, solo en las primeras ediciones de las campañas de Senaquerib). Este no quiso o no supo evitar una rebelión liderada por Mušezib-Marduk (denominado Šuzubu en el Prisma), quien organiza una coalición de arameos que se interna en los pantanos meridionales, a donde se dirige Senaquerib. Éste derrota a los arameos de Šuzubu en Bitutu, no identificado, y Šuzubu huye, probablemente a Elam.

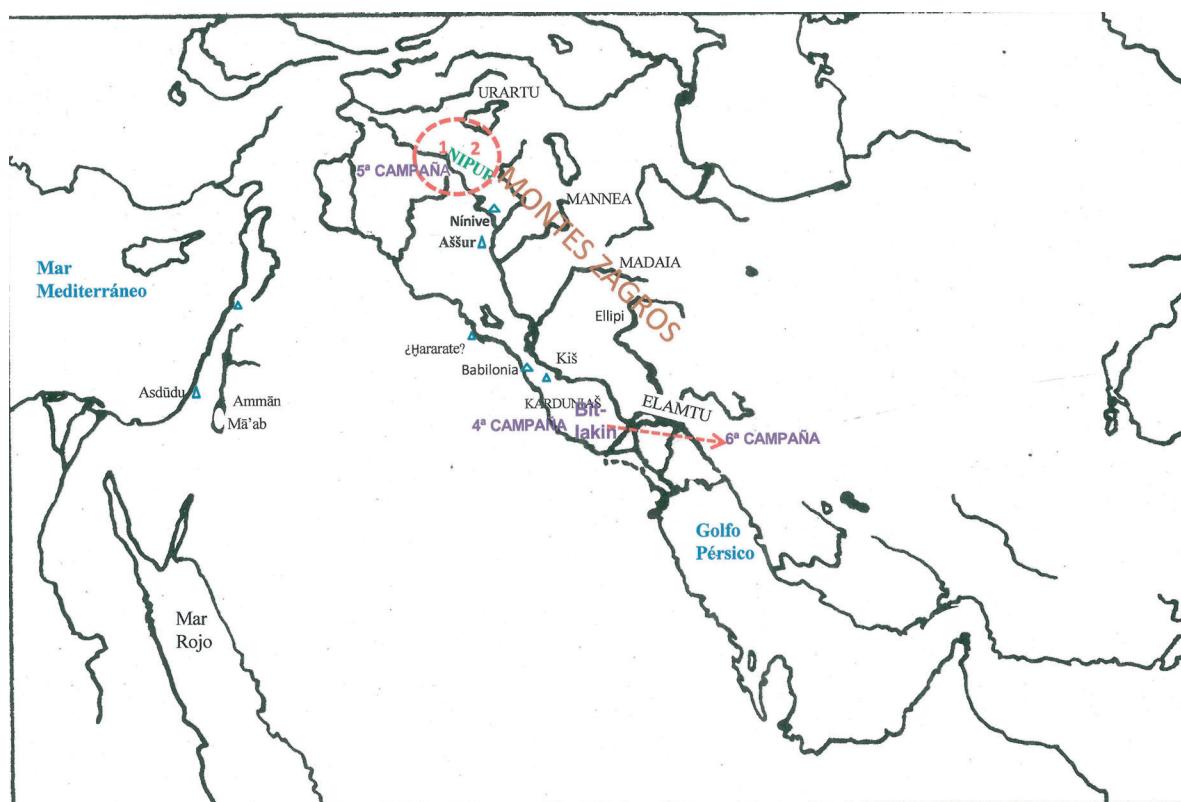


Fig. 4. Cuarta gran campaña: situación de Bīt-Iakin. Quinta gran campaña: localización incierta de Qāna (1) e hipotética de Ukku (2). Sexta gran campaña: Senaquerib pasa por mar a Elam para capturar a los fugitivos de Bīt-Iakin. (Elena Torres Torres).

Senaquerib se dirige entonces aún más al sur, a Bīt-Iakin, donde se ensaña con las gentes abandonadas allí por Marduk-apla-iddina, quien, tras la primera campaña de Senaquerib contra Babilonia, había cruzado el mar refugiándose en un lugar denominado Nagiteraqqi,

²⁷ Col. III, 27-29.

²⁸ Col. III, 50-75.

del que solo se dice que estaba en medio del mar y que no podemos identificar, tan solo suponer que se trata de una isla. Desde Bīt-Iakīn azuza a los abandonados por Marduk-apla-iddina para que salgan de los pantanos, llevándose como botín. Bīt-Iakīn hace referencia a un territorio situado probablemente en las zonas pantanosas de la Mesopotamia meridional, el antiguo país de Sumer, cerca del golfo Pérsico²⁹.

Senaquerib dice también que “derramó terror contra el rey del país de Elam”, pero no parece que la campaña haya llegado tan lejos. Al finalizar esta cuarta campaña, Senaquerib coloca a su hijo Aššur-nadin-šum como rey de Babilonia (“el país de Šumer y Akkad”).

2.5. Quinta campaña (699-697 a. C.)³⁰

El motivo de la campaña parece ser que las ciudades al norte de Asiria se negaron a convertirse en tributarias o dejaron de tributar. En cualquier caso, se trata de una campaña contra una coalición de ciudades (Šarum, Ezama, Kibšu, Ḥalgidda y Qūa), cuya situación exacta desconocemos y de las que solo sabemos que se encontraban situadas en el monte Nipur, el Ĝudi-dağ, y que estaban lideradas y dirigidas por Qānā, que podría identificarse con Hirbat Qānā, en las estribaciones occidentales del monte Nipur³¹, “...cuyos asentamientos como nidos de águila (...) sobre la cima del Nipur, montaña difícil, están colocados (...)³². (Véase la figura 4.)

Senaquerib estableció su campamento a los pies del Nipur y realizó una heroica ascensión por las laderas del monte, como se ve en III, 80-81, y IV, 1-9: “... A los pies del Nipur hice poner mi campamento y con los mejores guardias personales y soldados inmisericordes yo, como toro salvaje enloquecido, me puse al frente. Por corrientes, arroyos, torrentes de montaña, aluviones difíciles en mi silla marché: donde en silla era difícil, a pie fui sorteando. Como una cabra a las cimas elevadas detrás de ellos subí. Donde mis rodillas tenían cansancio, sobre una piedra de montaña me sentaba y agua fría de odre para mi sed bebía...”. Esta caracterización heroica del monarca justifica la inclusión de esta campaña en el Prisma de Chicago, campaña sin duda militarmente menor.

Tras derrotar a esta coalición se dirige contra Ukku, también en la zona del Nipur y de cuya ubicación no podemos más que hacer conjeturas; podría tratarse de la ciudad de Sirnak, al este de Qānā. De ser así, esta parte de la campaña de Senaquerib se desarrollaría contra los cimerios, que se movían por un territorio amplio, entre el mar Caspio y el lago Urmia³³. Senaquerib vuelve a retratarse como un rey pionero, llevando sus campañas a lugares casi desconocidos, como se ve en IV, 13-17: “(...) Contra Maniyae, rey de Ukku, montañés no sometido, tomé el camino: caminos no abiertos y sendas peligrosas, cuyo interior, entre montañas difíciles, antes que yo, ningún rey de vida anterior anduvo”.

En este contexto se nombran dos montañas, Anara y Uppa. Si el monte Uppa puede identificarse con el Kūh-i-Hiplak, un pico de los Zagros, entonces Senaquerib se habría acercado bastante, efectivamente, al Tāmtu ša Na’iri o Lago Urmia, y la situación de Ukku sería aproximadamente la señalada.

2.6. Sexta campaña (694 a. C.) contra Bīt-Iakīn en Elam y tercera contra Babilonia³⁴

Tras la cuarta campaña, Senaquerib había colocado en el trono de Babilonia a su hijo Aššur-nadin-šumi, que gobernó Babilonia durante 6 años. En esta sexta campaña, tercera contra

²⁹ Frame 1992: 40ss.

³⁰ Col. III, 76-81; col. IV, 1-31.

³¹ Wäfler 1975.

³² Col. III, 75-79.

³³ Ivanchik 1993: 21.

³⁴ Col. IV, 32-53.

Babilonia, Senaquerib arremete contra los fugitivos de la tribu de Bīt-Iakīn, que habían huido a Elam, a Nagitu, un asentamiento en la zona pantanosa cercana al golfo Pérsico, pero en el lado elamita. Para ello, el rey decide cruzar “el gran mar, el de la salida del sol”³⁵ (el Golfo). Y lo hizo en “barcas del país de Hatti”³⁶, que, como ya hemos visto, hace referencia a los territorios al noroeste de Asiria, a los fenicios, cuyos artesanos hizo traer para construir las embarcaciones necesarias. Ya en Elam, Senaquerib dice haber capturado varias provincias del país; Nagitu, Nagitudi'bina y Hupapanu, cuya situación desconocemos, y Hilmu, que podría identificarse con Hilimmu y que junto con Pillatu, nombrada a continuación de Hilmu, parecen ser importantes ciudades tribales situadas en la zona más occidental de Elam. En resumen, el rey dice haber hecho prisioneros en Elam, a los que llevó de vuelta en barco para trasladarlos finalmente a Aššur. (Véase la figura 4.)

Mientras tanto, en Babilonia, aprovechando quizá la lejanía de Senaquerib, los habitantes de la ciudad entregan al hijo de Senaquerib, Aššur-nadin-šumi, a los elamitas, y estos colocan en el trono de Babilonia a Nergal-ušezip.

2.7. Séptima campaña (693 a. C.) contra el país de Elam y cuarta contra Babilonia³⁷

Los babilonios habían entregado a Aššur-nadin-šumi a los elamitas en el curso de la revuelta en Babilonia mientras Senaquerib surcaba el Golfo rumbo a Elam. Y el rey de Elam había instalado a un nativo en el trono de Babilonia, Nergal-ušezip, que reinó un año y medio. Senaquerib dice que lo llevó preso a Aššur. Sabemos que a continuación se dirigió contra Elam, donde estaba preso su hijo, aunque no se hace referencia a ello en el texto.

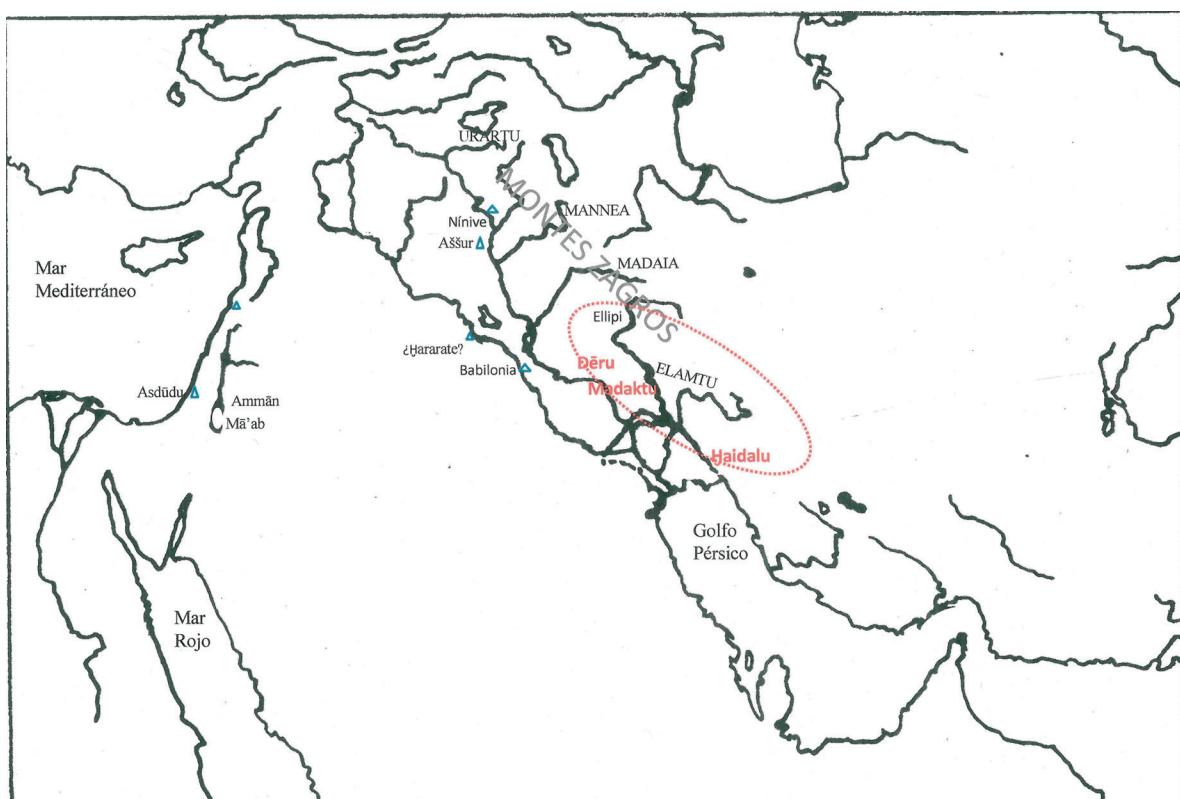


Fig. 5. Séptima gran campaña. La localización de Madaktu es hipotética, mientras que las de Dēru y Haidalu son seguras. (Elena Torres Torres).

³⁵ Col. IV, 35.

³⁶ Col. IV, 37.

³⁷ Cols. IV, 54-81; V, 1-16.

En el transcurso de esta campaña Senaquerib recupera 12 ciudades fronterizas que, según él, se habían perdido en época de su padre y que ahora pasan a depender de Dēru (Tell ‘Aqar)³⁸. Nombra 36 ciudades, de situación desconocida, y alude a la toma de “innumerables ciudades pequeñas”.

El rey elamita, Kudur-Nahundu, abandona su residencia real en Madaktu (quizá el moderno Tepe Patak; si no, en cualquier caso, algún sitio no muy lejos de Susa) y huye hacia Ḥaidalu, que era una capital elamita situada cerca de la línea del Golfo, al noroeste de Anzan.

Con la llegada del invierno, el frío, la lluvia y la nieve del mes de Tamhīri, Senaquerib decide volver a Nínive. Pero el rey de Elam muere: “(...) Kudur-Nahundu, rey de Elam, tres meses no llegó a cumplir y el día que no era su destino de súbito murió”³⁹. Lo sucedió Umman-menānu, su hermano menor, que fue puesto en el trono por Senaquerib.

2.8. Octava campaña (691 a. C.) y quinta contra Babilonia⁴⁰

Tras Nergal-ušezib se sitúa en el trono de Babilonia Mušezib-Marduk (llamado Šuzubu en el Prisma de Chicago y en otras fuentes), que había huido durante la cuarta campaña. Este usa el tesoro del Esagila, el templo de Marduk y Zarpanitum, para organizar una gran coalición de la que forman parte grupos tribales, ciudades y reinos: arameos, especialmente caldeos; babilonios; elamitas y otros grupos iranios. Lo heterogéneo de la coalición explicaría la amplitud del territorio en el que se libró esta octava campaña: desde Bīt-Adini hasta Paršuaš y Anzan, el núcleo de Karduniaš y zonas aledañas.

El topónimo Parsuaš hace referencia tanto a Parsua como a Parsumaš. Se trata probablemente de este último, ya que se refiere a él como “país”, mientras que el primero es una provincia del Imperio neoasirio; además, a continuación de Parsuaš se nombra Anzan, situada en la zona de Parsumaš.

Otra cuestión de esta coalición se refiere a Bīt-Adini, que tradicionalmente se sitúa en la alta Siria, en la Yazira, al noroeste de Asiria⁴¹. Pero es posible que hubiera otros grupos de la tribu de Bīt-Adini en el sur, en el país de Sumer y Akkad, porque la distancia desde la Yazira hace muy improbable su implicación en la coalición que se enfrentó a Senaquerib en esta octava campaña. Quizá se trate de un “error de tablilla” y se haya escrito Bīt-Adini en vez de Bit-Iakīn, cuyo compromiso con la alianza antiasiria sería mucho más coherente, tanto por cercanía geográfica como por la larga historia de enfrentamientos con Asiria en general y con Senaquerib en particular.

Además de Parsuaš, Anzan y Bīt-Adini, se nombran como miembros de la coalición a Pašeru, Ellipi, Iasilu, Lakabra, Ḥarzunu, Dummuqu, Sulā, Samuna, Bīt-Amukkana, Bīt-Šillana, Bīt-Sāala, Larag, Lahiru, Puqudu, Gambulum, Ḥalatum, Ru’ua, Ubulum, Malahu, Hindaru, Damunu y Rapiqu, grupos todos ellos arameos, situados en la Mesopotamia meridional o alrededor del bajo Tigris.

La coalición se reúne en el país de Akkad y se une a Šuzubu en Babilonia. Desde allí, las tropas probablemente marcharon hacia Asiria (“se dirigieron conjuntamente para hacer la guerra contra mí”⁴²), ya que la batalla final tuvo lugar en Ḥalulē, que podría estar en la margen derecha del Tigris, cerca de Kār-Šamaš⁴³.

³⁸ Roaf 1990: 232.

³⁹ Col. V, 12-14.

⁴⁰ Cols. V, 17-88; VI, 1-35.

⁴¹ Liverani 1992: 70ss., y 1995.

⁴² Col. V, 57.

⁴³ Brinkman 1984: 63.

Las tropas de Senaquerib no tuvieron piedad de la coalición: degollaron, cortaron manos, labios y testículos, tal y como se señala explícitamente en el prisma: “(...) con los cuerpos de sus guerreros como hierba sembré la estepa”⁴⁴.

¿Empate o victoria? Victoria asiria según el Prisma de Chicago, aunque en la Crónica Babilónica se dice que el ejército asirio tuvo que retroceder⁴⁵. En cualquier caso, el prisma de Chicago no refleja el final de este enfrentamiento con Babilonia. Victorioso o no en Ḫalulē, Senaquerib asedió Babilonia durante dos años para entrar finalmente en ella y destruirla, como se narra en la inscripción rupestre de Bavian⁴⁶ y en el fragmento de tablilla K 1634⁴⁷.

Tras el fracaso de otras opciones políticas, la Doble Corona volvió a gobernar en Babilonia y Asiria. Los últimos años de reinado de Senaquerib en Babilonia se denominaron en Babilonia “años sin rey”, ya que no había dios, pues Marduk estaba “preso” en Asiria.

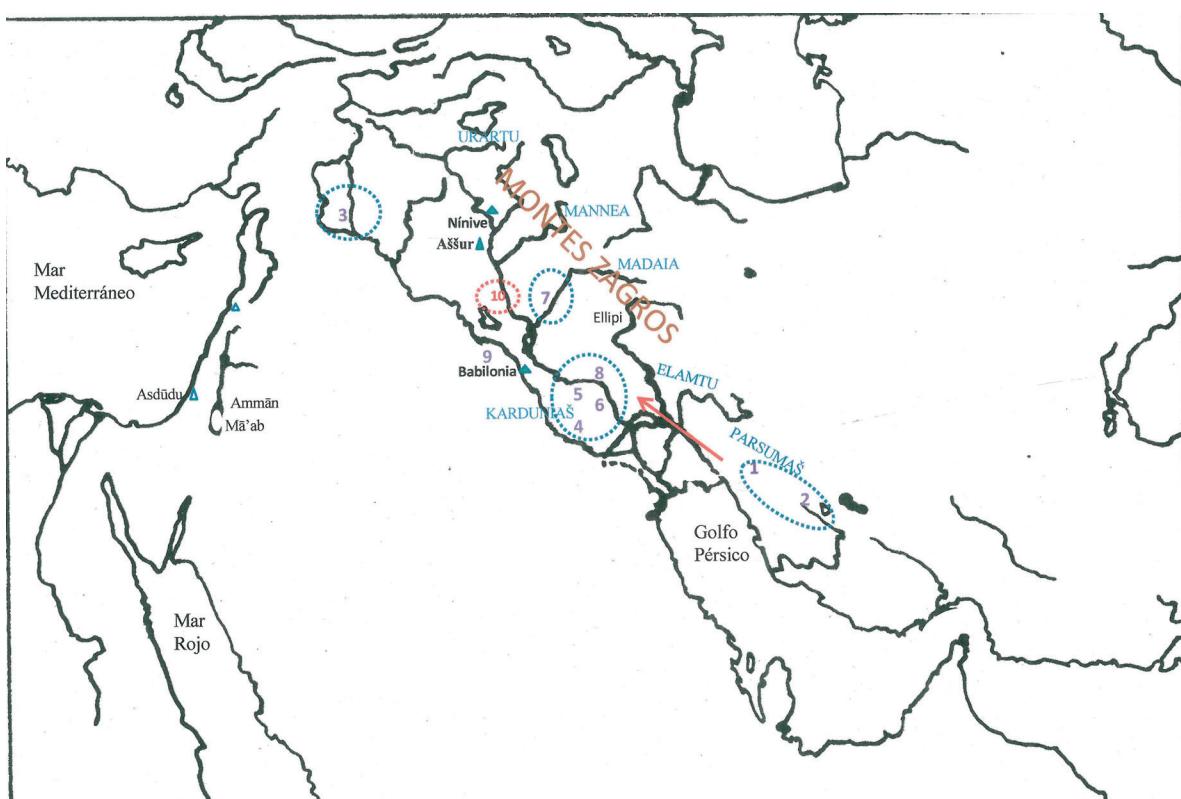


Fig. 6. Octava gran campaña. 1. Parsuaš, 2. Anzan, 3. Bīt-Adini, 4. Bīt-Amukkana, 5. Larag, 6. Puquūdu, 7. Lahiru, 8. Gambūlum, 9. Rāpiqu, 10. Ḫalulē (localización incierta). (Elena Torres Torres).

Bibliografía

- Borger, R., 1979, *Babylonisch-assyrische Lesestücke*, (*AnOr* 54), Rome.
- Brinkman, J. A., 1968, *A political History of Post-Kassite Babylonia 1158-722 B.C.* (*AnOr* 43), Rome.
- Brinkman, J. A., 1984, *Prelude to Empire: Babylonian Society and Politics, 747-626 B.C.* (*Occasional Publications of the Babylonian Fund* 7), Philadelphia.

⁴⁴ Col. VI, 9-10.

⁴⁵ Grayson 1965: 337-342.

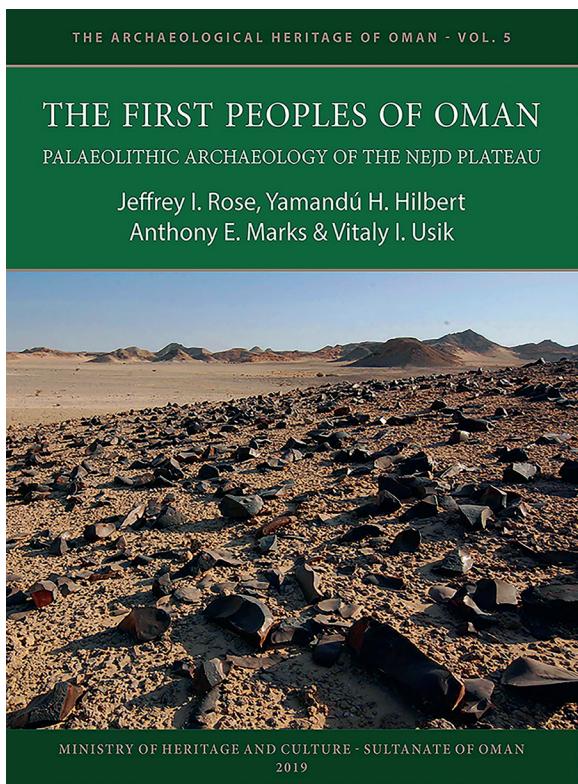
⁴⁶ Rawlinson 1870, Luckenbill 1924: 83-84.

⁴⁷ La col. VI del fragmento K 1634 se corresponde con el texto de las líneas 49-54 de la inscripción de Bavian.

- Campbell Thompson, R., 1934, “The buildings on Quyunjiq, the larger mound of Nineveh”, *Iraq* 1, pp. 95-104.
- Córdoba Zoilo, J. M^a, 2015-2016, “Recensión de *El Prisma de Senaquerib (Chicago OIM A2793)*. *Studia Biblica Matritensis 1*”, *Isimu*, 18-19, pp. 457-459.
- Dunand, M, 1939-1958, *Fouilles de Byblos*, Paris.
- Dussaud, R., 1927, *Topographie historique de la Syrie Antique et médiévale*, Paris.
- Frame, G., 1992, *Babylonia 689-627 B.C. A Political History*, Leiden.
- Gaitin, S., 1997, “The Neo-Assyrian Empire and Its Western Periphery”, en S. Parpola and R. M. Whiting (eds.), *Assyria 1995, Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki, September 7-11 1995*, Helsinki, pp. 77-104.
- Grayson, A. K., 1963, “The Walters Art Gallery Sennacherib inscription”, *AfO* 20, pp. 83-96.
- Grayson, A. K., 1965, “Problematical battles in Mesopotamian history”, en H. G. Güterbock y Th. Jacobsen (eds.), *Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-fifth Birthday, April 21, 1965 (AS 16)*, Chicago, pp. 337-342.
- Harper, R. F., 1892-1914, *Assyrian and Babylonian Letters Belonging to the Kouyunjik Collection of the British Museum I-XIV*, Chicago.
- Ivanchik, A. I., 1993, *Les Cimmériens au Proche-Orient (OBO 127)*, Fribourg.
- Johns, C. H. W., 1926, “Assyrian Deeds and Documents”, *AJSL* 42, pp. 170-204 y 228-275.
- Jidejian, N., 1968, *Byblos through the Ages*, Beirut.
- King, L. W., 1909 (reeditado en 1968), *Cuneiform texts from Babylonian Tablets, &c. in the British Museum*, part XXVI, London.
- Liverani, M., 1992, *Studies of the Annals of Ashurnasirpal II. 2: Topographical Analysis*, Rome.
- Liverani, M., 1995, *Neo-Assyrian Geography. Quaderni di Geographia Storica 5*, Rome.
- López Montero, R.; Pino Cano, J. A.; Torres Torres, E., 2014, *El Prisma de Senaquerib (Chicago OIM A2793). Introducción, texto bilingüe y notas, Studia Biblica Matritensis 1*, Madrid.
- Luckenbill, D. D., 1924, *The Annals of Sennacherib (OIP 2)*, Chicago.
- Luckenbill, D. D., 1926-27, *Ancient Records of Assyria and Babylonia I-II*, Chicago.
- Parpola, S., 1979, *Neo-Assyrian Letters from the Kuyunjik Collection (CT 53)*, London.
- Parpola, S., 1981, “Assyrian royal inscriptions and Neo-Assyrian letters”, en F. M. Fales (ed.), *Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons in Literary, Ideological, and Historical Analysis*, Rome, pp. 117-142.
- Parpola, S., & Porter, M., 2001, *The Helsinki Atlas of the Near East in the Neo-Assyrian Period*, Helsinki.
- Pfeiffer, R., 1935, *State Letters of Assyria (AOS 6)*, New Haven.
- Postgate, N., 1970, “More Assyrian deeds and documents”, *Iran* 32, pp. 129-164.
- Pritchard, J. B., 1987, *Harper-Collins Atlas of the Bible*, London.
- Reade, J., 1978, “Kassites and Assyrians in Iran”, *Iran* 16, pp. 137-144.

- Roaf, M., 1990, *Cultural Atlas of Mesopotamia and the Ancient Near East*, New York-Oxford.
- Wäfler, M., 1975, *Nicht-Assyrer neuassyrischer Darstellungen (AOAT 26)*, Neukirchen-Vlyun, Kevalaer.
- Weippert, M., 1994/5, «Moab», *RIA* 8/4-5 [1994/5], pp. 318-325.
- 1971, Edom: *Studien und Materialen zur Geschichte der Edomiter auf Grund schriftlicher und archäologischer Quellen*, Tübingen.

**II
RESEÑAS
BOOK REVIEWS**



Jeffrey I. Rose, Yamandú H. Hilbert, Anthony E. Marks y Vitaly I. Usik
The First Peoples of Oman: Palaeolithic Archaeology of the Nejd Plateau. The Archaeological Heritage of Oman, Vol. 5, Ministry of Heritage and Culture, Sultanate of Oman, 2019.

216 páginas con ilustraciones
Medidas: 210 x 296 x 10 mm.
ISBN (impreso): 9781789692846
ISBN (E-book): 9781789692853
Precio: £45,00 (publicación impresa)
Precio: £16,00 (E-book)

Jeffrey I. Rose, Yamandú H. Hilbert, Anthony E. Marks y Vitaly I. Usik forman parte de un equipo con más de quince años de trabajo en el *Dhofar Archaeological Project* (DAP), localizado en la Gobernación de Dhofar, en el sur del Sultanato de Omán. El DAP es un proyecto arqueológico que, desde la primera campaña de trabajo en 2004, centra su investigación en la prehistoria humana y en los paisajes del Pleistoceno de toda la región. En conjunto, los autores gozan de una dilatada experiencia

investigadora en campos relacionados con la prehistoria, la arqueología prehistórica, la paleoantropología física, la arqueogenética y la tecnología lítica, entre otros. En el contexto del DAP buscan dar respuesta a dos grandes preguntas: “¿de dónde y cuándo vinieron los primeros humanos anatómicamente modernos al sur de Arabia?” y “¿fue esta región un refugio demográfico durante las recesiones climáticas?”. Si bien pueden parecer ambiciosas es de recibo -y necesario- su planteamiento, dadas las evidencias arqueológicas halladas en este y otros proyectos e investigaciones anteriores.

Son varias las características que hacen que Dhofar se presente como un lugar candidato para recolectar evidencias de las migraciones de los primeros humanos anatómicamente modernos desde África; algunas de ellas son la existencia de materias primas –sílex-, el régimen intermitente de precipitaciones o la estabilidad del nivel del mar alrededor del golfo. En este libro se describen los hallazgos arqueológicos encontrados entre 2010 y 2013 en esta región, correspondientes a un periodo que abarca desde el Paleolítico Inferior hasta los inicios del Neolítico.

Una división de capítulos simple con una organización interna marcadamente deductiva permite al lector situarse fácilmente en un marco espacial y temporal bien definido –o al menos lo más definido posible dada la dificultad de establecer una cronología clara-. Además, todos los capítulos se acompañan de un excelente apoyo gráfico con mapas, figuras y numerosas fotografías, tanto del ambiente como de las herramientas líticas. De esta manera, los autores consiguen interrelacionar toda la información necesaria para comprender el contexto ambiental y cultural que rodea cada hallazgo.

En el primer capítulo (pp. 1-16), *Geography and palaeoenvironments*, se expone la geografía y el registro paleoambiental de Dhofar. Las características y fluctuaciones ambientales que se dieron en la tierra durante el Pleistoceno y el Holoceno

fundamentan las hipótesis de cómo pudieron darse las ocupaciones humanas en el sur de la península arábica durante estos períodos. Gracias al estudio de las señales proxy ambientales, hoy se conoce que en Omán dichas fluctuaciones climáticas supusieron un cambio en el régimen de precipitaciones, generando dinámicas de movimiento de las poblaciones humanas entre sus diferentes zonas ecológicas por la alternancia de períodos húmedos y secos. Estos datos, junto a la geología actual de los paisajes, son utilizados por los autores para discutir qué nichos ecológicos podrían ser adecuados para albergar grupos humanos en cada periodo y de qué forma podrían estar implicados en sus formas de vida. Se han planteado dos hipótesis en torno a la dinámica demográfica en la península arábica (p. 4). La primera, denominada *tabula rasa*, plantea que las poblaciones humanas estarían asentadas en las épocas de lluvias y se desplazarían durante las secas por el avance de la desertificación. La segunda propone la existencia de hábitats estables que servirían de refugio durante los períodos más secos. Actualmente seis zonas ecológicas pueden distinguirse en los paisajes de Dhofar (p. 6): las cuencas del sur del desierto Rub Al-Khali, la meseta de Nejd, que se va elevando gradualmente y por la que discurren wadis y valles pluviales, las umbrías de las montañas de Dhofar, los pastizales en la cima de las mismas montañas, las laderas hacia el mar por las que discurren los wadis que drenan hacia el sur y las llanuras costeras. De todas ellas, destaca la meseta de Nejd por su gran visibilidad y riqueza arqueológica, que ha permitido a los investigadores rastrear las primeras actividades de fabricación y uso de herramientas en todo el terreno. Sin embargo, no se hallaron sitios paleolíticos en las zonas ecológicas situadas entre las montañas de Dhofar y la costa: no se sabe aún si debido a su inexistencia, a la baja visibilidad arqueológica que ofrece la zona o, simplemente, porque esta fue objeto de un menor número de labores de prospección.

A partir del segundo capítulo la estructura del libro tiene un claro sentido cronológico. Los períodos en los que habitualmente se divide el Paleolítico -Inferior, Medio y Superior- se tratan en los capítulos 2, 3 y 4 respectivamente. Los tres presentan una subdivisión interna similar. Comienzan con una detallada revisión a la cronología y características más importantes que definen la industria lítica de cada periodo, basada en investigaciones y hallazgos previos tanto del exterior como del interior de la península arábica. Posteriormente, los autores ofrecen un resumen de los sitios localizados en el DAP correspondientes a cada uno, detallando los conjuntos prospectados más significativos.

Arabia se propone como un posible puente geográfico entre África y Asia durante el Paleolítico Inferior, presentando herramientas líticas atribuibles a los complejos culturales *Oldowan* –más antiguo- y *Achelense*. Muchos artefactos del complejo tecnológico *Oldowan* encontrados por ahora en la península arábica carecen de dataciones cronológicas concretas que permitan afirmar su contemporaneidad con los hallados en África, aunque algunos de ellos pueden ofrecer una especulación de un marco temporal de entre los 2,6 y 1,8 millones de años (p.20). Sin embargo, el conjunto *Achelense*, que se sitúa aproximadamente entre hace 1,8 millones y 300.000 años, se encuentra ampliamente representado y en algunos casos se ha podido asociar a etapas tempranas y tardías a través de marcadores tecnológicos. Por tanto, las herramientas fabricadas por los grupos humanos del Paleolítico Inferior en Dhofar son las protagonistas del segundo capítulo de este libro (pp. 16-52), titulado *The Lower Palaeolithic in Dhofar*. Los autores clasifican los 92 sitios del Paleolítico Inferior localizados en el DAP en función a los aspectos tecnológicos, tipológicos y tafonómicos de los conjuntos líticos reconocidos. La mayoría de ellos se localizan al oeste de la meseta de Nejd y en

el sur del Rub Al-Khali. Seis de estos sitios prospectados (TH.501a y b, TH.76, TH.143a y TA.23) son elegidos por los autores como los más significativos para representar la tecnología lítica hallada en Dhofar atribuida al Paleolítico Inferior. Analizan al detalle la disposición, forma y posibles alteraciones tafonómicas de algunos de los artefactos, y, en algunos casos, indican cual podría haber sido su uso en relación con la tipología. En función a estas características, los autores proponen dos grupos de conjuntos líticos generales. Además, en TH.76 y TH.143a se mapea la distribución espacial de los elementos encontrados, ya que en ninguno de los sitios prospectados estos parecían encontrarse en su posición original. Con todo, los autores aseguran que se necesitan más estudios que amplíen el tamaño muestral para entender toda la variabilidad lítica observada y construir un marco cronológico para el Paleolítico Inferior en Dhofar.

Las fases tecnológicas que comenzaron a aparecer al final del periodo anterior se desarrollan a nivel local durante el Paleolítico Medio, entre hace 300.000 y 40.000 años. Es el caso del complejo Nubio, que se extiende por la mayor parte del sur de Arabia, o de la industria *Mudayyan* derivada de este, localizada cerca de la aldea de *Mudayy* en la zona occidental de la meseta de Nejd. Ambos pueden distinguirse por diferencias morfológicas relacionadas con su proceso de manufacturación: los núcleos asociados a la industria *Mudayyan* son más pequeños e incorporan métodos de reducción adicionales a los observados en los núcleos nubios. De hecho, se han hallado evidencias de núcleos *Mudayyan* reelaborados a partir de núcleos nubios, lo que podría indicar su continuidad tecnológica y temporal (p. 57). Sin embargo, la diferenciación cronológica entre ellos por ahora no está clara dada la ausencia de fechas absolutas. De entre los 262 sitios superficiales cartografiados en el DAP entre 2010 y 2013, siete se presentan como los más representativos del Paleolítico Medio en la región (TH.148, TH.419, TH.123, TH.143,

TH.76, TH.268a y TH.191). La mayoría se encuentra cercana a afloramientos de pedernal en la zona alta de la meseta de Nejd. Al igual que en el capítulo anterior, los autores ofrecen una descripción detallada de estos siete lugares prospectados, indicando las formas y alteraciones tafonómicas de los artefactos, explicando las principales estrategias de reducción observadas y discutiendo su asociación a cada conjunto cultural. Todo ello se desarrolla en el tercer capítulo del libro: *The Middle Palaeolithic in Dhofar* (pp. 53-106).

The Upper and Late Palaeolithic in Dhofar es el cuarto capítulo del libro (pp. 107-167). Durante este periodo se observa un continuo aumento en el registro arqueológico de herramientas fabricadas en otros materiales, como por ejemplo de hueso, tendencia aparentemente iniciada durante el Paleolítico Medio. Los hallazgos del Paleolítico Superior son los más escasos, tanto en Dhofar como en el resto de Arabia. Dado el desarrollo regional observado durante el periodo anterior, los autores admiten que esto pudiera deberse, entre otras razones, al desconocimiento de las características de las herramientas árabes locales. Es remarcable, sin embargo, el conjunto localizado en un depósito estratificado en el Jebel Faya (Sharjah, Emiratos Árabes Unidos), datado por OSL – en español, Luminiscencia Ópticamente Estimulada- en torno a los 40.000 años (p. 110). El DAP solo localizó 7 hallazgos correspondientes a este periodo, encontrados de forma puntual en el Nejd occidental y el sur del Rub Al-Khali, atribuidos al Paleolítico Superior por sus características técnicas. Por otro lado, es muy interesante la figura del Paleolítico Tardío, un complejo lítico distinto único del sur de Arabia, que sucedería al Paleolítico Superior y que cuenta con miles de sitios documentados localizados en diferentes hábitats, pero estrechamente relacionados tanto técnica como tipológicamente (p. 110-111). En contraposición con el dato anterior, 303 hallazgos fueron documentados en el

DAP por toda la extensión de la meseta de Nejd, principalmente en las terrazas bajas de los wadis con afloramientos de pedernal, aisladas o asociadas por proximidad a ocupaciones neolíticas posteriores. Todas estas evidencias se situarían en un marco temporal de entre 10.000 y 7.200 años. Con la misma dinámica que en los dos capítulos anteriores, los autores analizan en profundidad cinco conjuntos (TH.68, TH.262, TH.143a, TH.38 y TH.34), ejemplos de la representación del Paleolítico Superior y Tardío en la región de Dhofar. De los cinco, TH.68 alberga herramientas con características líticas que podrían asociarse con el Paleolítico Superior. El resto permiten diferenciar dos etapas cronológicas dentro del Paleolítico Tardío; una anterior representada por ejemplo en TH.262 y TH.143a, y otra posterior identificada en TH.34.

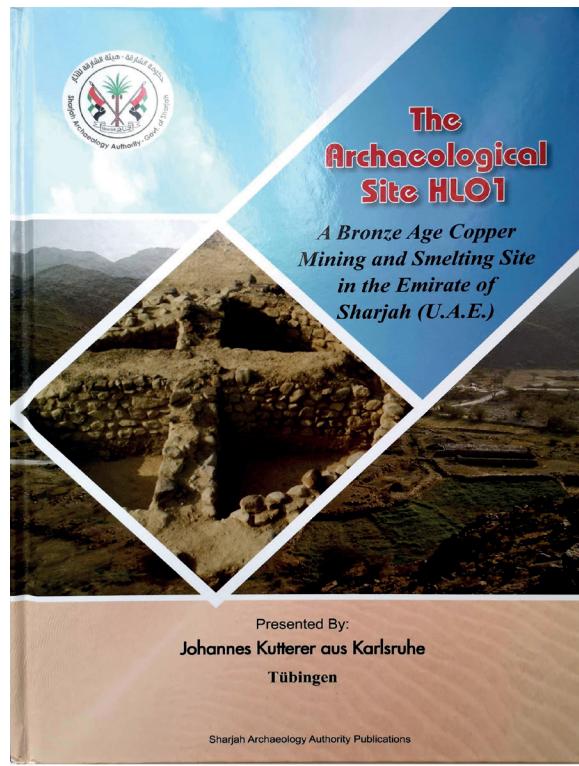
El quinto y último capítulo, *Conclusions and avenues for future research* (pp. 168-179) está dividido en tres partes. En la primera (pp. 168 – 176), los autores ofrecen una recopilación de las conclusiones obtenidas a lo largo de los cuatro capítulos anteriores sobre los conjuntos paleolíticos más representativos en Dhofar. En base a los hallazgos, y de más antiguo a más reciente, sugieren cinco unidades líticas generales identificadas en esta región: los dos conjuntos líticos del Paleolítico Inferior -el complejo achelense y el grupo *Large Blade*, un complejo cultural tardío que se diferencia por las láminas de piedra más largas-, la industria nubia del Paleolítico Medio -que comprende la fase nubia y la industria *Mudayyan-*, el Paleolítico Superior y el Paleolítico Tardío. La segunda parte (pp. 176 – 179) está dedicada al estudio realizado en torno a los patrones tafonómicos, tecnológicos y de distribución espacial de las herramientas halladas en varios de los conjuntos analizados de la meseta de Nejd. Su objetivo es evaluar si estas variables permiten datar conjuntos líticos con componentes de diferentes períodos y que se encuentren asociados a afloramientos de pedernal con erosión

activa: es lo que denominan, en inglés, *DAP's "lateral stratigraphy" experiment*. A pesar de que consiguen diferenciar varios patrones de alteración tafonómica en función al grupo al que pertenecen algunas de las herramientas, sus resultados preliminares no aseguran respuestas claras en contextos en los que exista más de una veta de pedernal o se reutilice el material ya elaborado. *The Dhofar Refugium?* Es el subtítulo de la tercera parte del capítulo de conclusiones (p. 179). Los autores admiten no poder responder, por ahora, a las dos grandes preguntas que sustentan el DAP. Sin embargo, son optimistas de cara a investigaciones futuras dada la aportación de nuevos datos que señalan, por un lado, que hubo conexión entre África y el sur de Arabia entre los 130.000 y 80.000 años, y, por otro, la presencia de grupos humanos durante el Paleolítico Superior que apunta a un posible refugio durante la Edad del Hielo en esta región.

Por último, parece evidente relacionar las herramientas manufacturadas con grupos humanos que pudieran fabricarlas. Se piensa que los primeros fabricantes de las herramientas *Oldowan* en África serían las especies tempranas de *Homo -H. rudolfensis, H.habilis-* (p. 17). Por otro lado, restos óseos de los primeros humanos anatómicamente modernos (*Homo sapiens*) han sido datados en torno a los 300.000 años en el oeste de Marruecos (p.55), en los mismos depósitos en los que también fueron halladas herramientas de sílex. Las herramientas líticas, sin duda, componen un conjunto de restos indirectos del paso de estos grupos humanos por las zonas donde han sido halladas, o al menos por sus cercanías. Y, por si fuera poco, estudios genéticos sobre poblaciones modernas indígenas de habla árabe de Dhofar señalan linajes mitocondriales que se remontan a inicios de Paleolítico Tardío (p. 110). Sin embargo, resulta notable la ausencia de restos directos humanos, como huesos o tejidos biológicos biomíneralizados, en el registro arqueológico paleolítico del

sur de la península arábica. De cualquier manera, el panorama que ofrecen los cuatro autores en este libro y, por extensión, el *Dhofar Archaeological Project*, es cuanto menos emocionante y alentador para seguir buscando más evidencias de las rutas migratorias de los humanos anatómicamente modernos a través del sur de Arabia, así como de la implicación de esta región en la prehistoria humana.

Alicia Alonso García



Johannes Kutterer

The Archaeological Site HLO1. A Bronze Age Copper Mining and Smelting Site in the Emirate of Sharjah (U.A.E.), Sharjah Archaeology Authority, Sharjah. 2020

224 páginas con ilustraciones.

Medidas: 29,7 x 21 cm.

ISBN: 978-9948-25-729-5.

Precio: 24\$

Johannes Kutterer es un investigador alemán formado en la Universidad de Tubinga que desde sus comienzos combinó sus estudios de Arqueología con Geología e Informática. Formó parte del proyecto de investigación de Wadi al Hilo (HLO1) desde los inicios, comenzando a desarrollar una tesis doctoral que culminó y defendió en 2013, bajo la dirección de Ernst Pernicka y Gregor Markl.

Esta monografía es la publicación de la tesis doctoral realizada entre 2007 y 2013, que ha sido recientemente publicada por la *Sharjah Archaeological Authority*. De esta manera, la investigación y sus conclusiones se ponen a disposición de los investigadores para que la relevancia del yacimiento de

HLO1 sea reconocida en el contexto de la metalurgia de la Edad del Bronce en la península de Omán.

El yacimiento de HLO1 se encuentra muy próximo a la carretera que une la ciudad de Sharjah con Kalba, y que atraviesa las Montañas de al Hayyar. Durante las campañas de 2007, 2008, 2009, 2011 y 2012, el equipo alemán de la Universidad de Tubinga, en cooperación con la *Sharjah Archaeological Authority*, desarrolló trabajos de campo que permitieron reunir todos los datos obtenidos en la tesis doctoral de la que se extrae esta publicación.

Este libro ha sido dividido en catorce grandes apartados, que hacen referencia a los siguientes temas (obviando el primero, destinado a los agradecimientos):

2. Prefacio.
3. Introducción: historia del proyecto, estado de la cuestión, objetivos y metodología.
4. Geografía y geología: contexto paisajístico, ecológico y geológico, con especial énfasis en la accesibilidad a la materia prima.
5. La Edad del Bronce en HLO1: análisis de hallazgos en las diferentes estructuras, incluyendo los restos de la fusión del cobre y análisis arqueometalúrgicos.
6. La Edad del Hierro en HLO1: reocupación de las estructuras, explotación y producción del cobre.
7. La ocupación neolítica de HLO1.
8. Datación por radiocarbono.
9. Cerámica hallada en HLO1.
10. Resultados para los períodos prehistóricos.
11. Ocupación en época islámica.
- 12 y 13. Resúmenes en inglés y alemán.

Esta subdivisión interna resulta, cuanto menos, confusa. Es comprensible que la Edad del Bronce sea el periodo más interesante de la explotación del cobre en HLO1. No obstante, según nuestro criterio, se debería respetar el orden cronológico del registro arqueológico hallado en HLO1. Es decir, en este caso, el capítulo acerca de la explotación

durante el Neolítico debería preceder al del Bronce, aunque el primero resulte de menor interés. Además, el título del libro comprende únicamente la Edad del Bronce, algo que difiere completamente de lo que se detalla en el índice, donde encontramos capítulos enteros dedicados al Neolítico, la Edad del Hierro y la época islámica.

El segundo capítulo del libro (p. 17), el Prefacio, apenas ocupa una página. En estas líneas, siguiendo el título del apartado, se introduce el tema y la importancia de la investigación en este yacimiento en el contexto de la Arqueología de la península de Omán.

El tercer capítulo (pp. 19-28) comienza narrando la historia de la investigación. Según se cuenta en este apartado, la zona donde se enclava HLO1 pertenecía al emirato de Fujairah, y pasó a formar parte del emirato de Sharjah cuando estos emiratos realizaron un intercambio de territorios. Fue entonces cuando se empezaron a realizar prospecciones sistemáticas del terreno, que ya delataba su interés arqueológico con escorias en superficie. También se halló un fragmento de cerámica Umm an Nar, a raíz del cual se especuló sobre la posibilidad de encontrar una tumba de este periodo. Para el Dr. Kutterer, en el estado de la cuestión que realiza (pp. 20-22), a pesar de que en HLO1 se ha documentado una estratigrafía que abarca desde el Paleolítico hasta época islámica, es la Edad del Bronce el verdadero interés para la arqueometalurgia, lo que sin duda estuvo influido por la abundancia de cobre en las Montañas de al Hajjar. En estas páginas, el autor también explica sus objetivos y la metodología utilizada durante las excavaciones en HLO1.

El siguiente capítulo, el número cuarto (pp. 29-49) es fundamental para comprender lo hallado en HLO1. Se trata de un epígrafe dedicado a la geografía y la geología de la región que rodea el yacimiento. Es, en palabras del autor, un área plana geológicamente ubicada en una terraza natural formada por un antiguo *wadi* (p. 29). Aunque el lecho

del río se encuentre seco en la actualidad, a través de él se canaliza el agua de las fuertes tormentas de la estación lluviosa. Este capítulo también incorpora un apartado de paisaje y ecología en HLO1. Queremos destacar el interés por comprender cómo se efectuaban los movimientos humanos en esta zona de montaña, en la Antigüedad, que se estudió gracias a los datos proporcionados por la Shuttle Radar Topography Mission (SRTM) de la NASA, de tal manera que se pudieron calcular las rutas óptimas entre HLO1 y los grandes yacimientos del Bronce de la zona (Kalba, Shimal, Tell Abraq, Umm an Nar, Hili y la tumba Umm an Nar de Mleiha). En algunos casos, curiosamente, la aplicación de estas técnicas dio resultados muy parecidos a los que siguen las carreteras y autovías actuales, y en otros casos, lo cual resulta más interesante, se asemejan a las rutas que utilizaban los grupos locales hasta mediados del siglo XX. Comprender la geología del lugar es esencial en el trabajo para reconstruir los procesos de explotación del cobre desde antiguo. En el caso de Emiratos Árabes Unidos, las Montañas están dominadas por el llamado *Omani-Emirati Ophiolite Complex*, lo que también permite la abundancia de cobre, que es muy relevante en el entorno de HLO1.

En el quinto capítulo (pp. 50-158), el más extenso del libro, se detallan las diferentes estructuras halladas y excavadas en HLO1 en contextos de la Edad del Bronce. No pretendemos hacer un resumen exhaustivo de este apartado ya que alargaría sobremanera la reseña. Nos limitaremos, entonces, a mencionar las distintas áreas a las que se refieren los arqueólogos para agrupar las estructuras, y los hallazgos más relevantes de cada una.

El llamado *Workshop* del Área F, es una gran edificio en piedra hallado al pie de la ladera con un total de seis habitaciones y un espacio abierto en relación con la estructura. En la *Workshop area* abundaba la cerámica, tanto del Bronce como del Hierro. A destacar el hallazgo en la habitación R1 de un lingote

plano-convexo de cobre puro, según los análisis (p. 57). Otra gran estructura en piedra del Área C ha sido interpretada como espacio de habitación y *workshop*. Se compone de un total de cinco habitaciones, y la construcción del conjunto ha sido datada claramente durante la Edad del Bronce.

El área de la ladera occidental llamó la atención por la abundancia de escorias de cobre desde las primeras prospecciones. Además, en la zona también se documentaron distintas tumbas que podrían adscribirse a la Edad del Bronce. En 2011, se abrieron tres sondeos, uno de los cuales trataba de comprender una estructura oval que parecía una tumba. Tras las excavaciones, la tipología de la tumba era típica Wadi Suq, aunque en ella se halló únicamente cerámica islámica. ¿Se trata de uno de los abundantes casos de reutilización?

La búsqueda de la fundición de cobre en HLO1 continuó. Ya desde las primeras prospecciones llamó la atención la abundancia de escorias en superficie. Pero, a pesar de todo, en comparación con otros yacimientos de la región (como Maysar, en Omán) la cantidad de escoria es relativamente pequeña. Por lo tanto, se entiende que HLO1 no era uno de los grandes productores; su relevancia, sin embargo, radica en que se trata del primer yacimiento de estas características excavado tan exhaustivamente en los Emiratos. Sorprende, no obstante, la bajísima cantidad de fragmentos de crisoles en las estructuras excavadas, que se ha explicado por tratarse de recipientes de pasta muy arenosa, lo que debió de dificultar su preservación. En este lugar, aparentemente, y como nos relata el autor (p. 82) no existieron dificultades para encontrar combustible para los hornos, ya que la zona dispone de una -relativamente-abundante vegetación, esencialmente prosopis y acacias.

El autor también dedica un número relevante de páginas (pp. 86-123) a los análisis arqueométricos del cobre hallado y a la discusión sobre los procesos de explotación y producción del metal. Se

explica que aunque el lingote parece haber sido producido localmente, hay otros objetos, como una aguja, que parece ser importada de otro lugar. Gracias a la composición de la escoria se puede saber que la temperatura alcanzada en el crisol abarcaba entre 1200 y 1300°C.

Junto a la torre de vigilancia de época islámica (Área I) se alzaba un bajo montículo con apariencia de tumba. Fue el objetivo para la campaña de 2007, procediéndose a su excavación, que reveló una estructura circular interpretada como una torre de vigilancia de época Umm an Nar (pp. 123-132). Era imposible de realizar la datación absoluta, pero por las muestras recogidas en un incendio de la torre, se comprendió que hubo de ser construida antes del mismo (*c.* 1700 a.C.).

A raíz de este descubrimiento, se comenzó a pensar que quizá HLO1, al igual que Tell Abraq, tuvo una torre Umm an Nar. Sin embargo, la orografía ya facilitaba la hipotética defensa del lugar. Posteriormente, a partir de los unos restos en la franja septentrional del yacimiento, se vieron restos de una antigua construcción defensiva (pp. 133-138).

En conclusión para la Edad del Bronce en HLO1, el autor tiene claro que es el periodo con mayor presencia humana y, por ello, el periodo que mejor se ha estudiado. En ese sentido, podemos contar con áreas de habitación (Área C), que en parte fue transformada en talleres metalúrgicos a comienzos del periodo Wadi Suq.

Una de las conclusiones más interesantes está relacionada con la producción de cobre, que en el caso de Wadi Hilo es a pequeña escala, al contrario que en otros yacimientos conocidos como Maysar, lo que implicó una mayor sostenibilidad para con el medio, en parte condicionado por las limitaciones de combustible natural. Así, en Maysar la producción del cobre cesó durante el Bronce por la ausencia de árboles (p. 157), mientras que en HLO1 continuó hasta la Edad del Hierro. Lo que parece

claro es que la producción de cobre en Wadi Hilo comenzó en el periodo Hafit, una fecha muy temprana, lo que implicaría que grupos estables vivieran y trabajaran en el área.

Por los restos de fauna hallados, se sabe que durante el Bronce se recurrió a grandes animales domesticados para la realización de tareas en el contexto de la producción del cobre, como el transporte del material. Los análisis de malacofauna, asimismo, reflejan también un contacto estrecho con los grupos que habitaban la costa, hallándose diferentes tipos de conchas con las que se alimentaban.

El sexto capítulo, aunque breve, hace referencia a la ocupación de Wadi Hilo durante la Edad del Hierro (pp. 159-160). Se han hallado, sobre todo, restos de cerámica, ya que las gentes del Hierro reutilizaron las estructuras previas, en algunos casos ampliándolas. Pero parece ser que este periodo no es el objetivo del autor, y desarrolla muy superficialmente todo lo que tiene que ver con el Hierro. Parece que durante este periodo se continuó trabajando en los talleres metalúrgicos aunque a escala mucho menor.

La ocupación neolítica se explica en el séptimo capítulo de este libro (pp. 161-167). En conclusión, según el Dr. Kutterer, el Neolítico en HLO1 es diferente en comparación con otros yacimientos de la región, donde abunda la lítica. Pero estos recursos no existen en Wadi Hilo ni en sus alrededores, por lo que se ha especulado que en la época solo se ocupó de manera temporal, posiblemente como lugar de paso para las tribus nómadas que se desplazaban entre ambas costas de la península de Omán, atravesando la región central.

El octavo capítulo está dedicado a la datación por radiocarbono en HLO1 (pp. 168-171). Se recogieron dieciocho muestras en el yacimiento, que fueron analizadas en la Universidad de Heidelberg y, posteriormente, en el Laboratorio Klaus Tschira de Mannheim: dieciséis muestras de sedimento y dos conchas de moluscos marinos. Las dataciones por radiocarbono en

HLO1 abarcan entre *c.* 8000 y 500 cal a.C., aunque con importantes saltos. Incluyen, no obstante, los siguientes periodos: Neolítico, Edad del Bronce y Edad del Hierro. De hecho, HLO1 es el único yacimiento, hasta ahora, con ocupación neolítica en las Montañas de Omán.

En el noveno capítulo se expone la cerámica hallada en HLO1 (pp. 172-179). Es el resto arqueológico más abundante del yacimiento (1650 fragmentos), y muy útil para datar. La cerámica de HLO1 se ha clasificado, a grandes rasgos, de la siguiente manera: “Umm an Nar”, “Wadi Suq”, “Umm an Nar/Wadi Suq” cuando no ha sido posible diferenciar y, en tres ocasiones, como “Late Bronze Age”. La cerámica del Hierro, aunque posiblemente sea Hierro II, no se ha subdividido en etapas. Algo llamativo acerca de la cerámica más reciente es que toda ha sido clasificada como “Islamic” (p. 172).

El décimo capítulo es una suerte de balance general para los períodos prehistóricos, es decir, hasta la Edad del Hierro (pp. 180-181). En palabras del autor, esperaban encontrar ocupación y actividad metalúrgica para el Bronce y el Hierro, pero no desde el Neolítico. Obviamente, las condiciones ecológicas favorables de la zona propiciaron la ocupación humana de HLO1. Desde el punto de vista arqueometalúrgico, HLO1 proporcionó provisiones de cobre para un área mucho mayor. Según análisis de isótopos, algunos objetos de otros yacimientos podrían haber sido fabricados con el cobre de esta zona (p. 181).

A su vez, el undécimo capítulo pretende explicar concisamente los hallazgos datados en época islámica en HLO1 (pp. 182-209). Se trata, a saber, de una torre de vigilancia preservada completamente (restaurada en 2008 por el emirato de Sharjah), una zona para trillar y aventar el grano y un cobertizo para secar tabaco, ya que Wadi Hilo fue un centro local de producción de tabaco en el siglo XX (pp. 186-187). También consta un poblado islámico con más de veinte

viviendas (destaca, además, un edificio central posiblemente comunitario), algunas de ellas semisubterráneas, y un cementerio también islámico. La ocupación de HLO1 en periodo islámico es de gran interés, según el autor, por la relevancia económica que tuvo la zona.

Una vez hemos concluido el recorrido por los distintos capítulos del libro, debemos recordar que es el resultado de varios años de trabajo del equipo alemán en el emirato de Sharjah, que dio como fruto la tesis doctoral del autor. Los resultados son numerosos y han aportado distintos estudios acerca de diferentes épocas y desde varias perspectivas. Wadi Hilo es un buen ejemplo para estudiar la producción del cobre, sobre todo durante la Edad del Bronce. Se debe continuar, no obstante, en la restauración y la protección de este patrimonio.

Antes de esta publicación, Wadi Hilo ya se había ganado su hueco en la Arqueología de la península de Omán por la relevancia y significado de los hallazgos, y por ser un lugar clave en la carretera que cruza las Montañas de Omán. No obstante, este libro viene a afianzar lo que los investigadores comenzaron hace más de una década y, en parte, viene a concluir un trabajo realizado, si bien esperamos que en el futuro puedan continuar proporcionando información a la comunidad científica partir de estudios no invasivos.

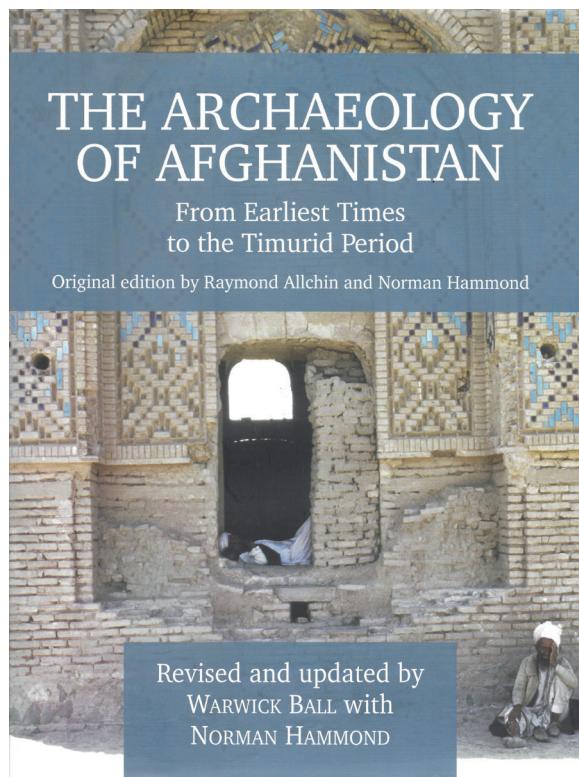
Wadi Hilo se ha convertido en un lugar fundamental para comprender mejor la cuestión de la metalurgia del cobre en Emiratos Árabes Unidos, sobre todo teniendo en cuenta que se trató de una producción a una escala menor que los grandes centros metalúrgicos. Además, aunque todavía no se disponga de mucha información, celebramos que poco a poco se sucedan los descubrimientos de época neolítica, que no abunda en esta zona y mucho menos en las Montañas de Omán. Del mismo modo, la Edad del Hierro en la península de Omán es un periodo aún muy desconocido, si bien desde la década de 1990 se han ido produciendo descubrimientos

que llenaban poco a poco estas lagunas cronológicas, también en lo referente a la producción del cobre.

Por supuesto, este libro no sirve como una introducción a la arqueología omaní, sino que se trata de un ensayo especializado y dirigido a un público con un cierto nivel de conocimientos acerca del tema. Sin embargo, la redacción es clara y no abunda en tecnicismos. En cuanto al aparato gráfico del libro, a nuestro juicio es excelente. El autor incorpora un importante número de imágenes de piezas arqueológicas y de las excavaciones, planos, mapas, esquemas, tablas, etc. Todo ello es, en efecto, indispensable para comprender el desarrollo de la disertación.

Desde estas líneas, celebramos la culminación de un proyecto de esta envergadura con tales resultados en un área que cada vez aporta más a la investigación sobre el Oriente Próximo en la Antigüedad. Además, hemos podido apreciar que se han recurrido a técnicas de la actualidad, con tecnología e informática, y también cediendo espacio a métodos no invasivos. Solo esperamos que en un futuro próximo continuemos reseñando resultados tan prometedores y haciendo eco de yacimientos con este potencial.

Carlos Fernández Rodríguez
Universidad Autónoma de Madrid



Original edition by Raymond Allchin and Norman Hammond

The Archaeology of Afghanistan

From Earliest Times to the Timurid Period

Revised and updated by Warwick Ball with Norman Hammond

Edinburgh University Press, May 2019

752 pages

Book size: 28,45 x 4,57 x 22,35 cm.

ISBN: 978-0748699179

Price: £180

The formidable historical and archaeological richness of Afghanistan was not collected comprehensively until the publishing of the first edition of this work in 1978. Many references regarding Afghanistan ring a bell such as it being a crossroads of civilizations at the core of the Silk Road, an exchange hub for goods and ideas. Raymond Allchin and Norman Hammond have performed archaeological work in Afghanistan, the former in places such as Shahr-i Zohak at Bamiyan and the latter mainly at the Helmand Valley. Both must have carried out an enormous conceptual and documental effort in order to

develop a work of such scope in relation to the archaeology of a country that is neither easily understandable nor attainable. The aforementioned edition has a chronological structure that ranges from Prehistory into the Timurid Age.

Given its approach, structure and content it, went on to become the main work of reference for both scholars and students on the early history of Afghanistan. That edition, as the one we are focusing on, had a first chapter that was key for the understanding of Afghan history focused on the geographical environment, that was particularly detailed and thorough.

In this new edition, reviewed and updated by Warwick Ball and Norman Hammond we find most of the original text enhanced by new contributions by experts in the field, some changes to the structure and obviously, to the content as well. We also notice all findings and references to archaeological sites subsequent to the publication of this book, whether they occurred immediately after, such as Shortughaï and Tilla Tepe, or more recent, such as the excavations at Mes Aynak and Tepe Narenj or the work of the French Archaeological Delegation in Afghanistan at Balkh, among others.

As Allchin and Hammond, Warwick Ball has wide experience in field work in Afghanistan and he is the author of the work that collected the first archaeological gazetteer of the country. He explains and justifies the insertion of the changes mentioned. The notes on every author are both useful and needed, particularly for those that are new to this edition. Many of the original illustrations and photographs published alongside the first version were lost, due to that this new edition includes magnificent color pictures, maps, object drawings and satellite images from archaeological sites that positively enhance the written content. Without them it would be very hard to complement this exhaustive study on the archaeology of the country.

The prologue by Mohammad Fahim Rahimi, director of the National Museum of

Afghanistan, provides as well an interesting perspective on the volume and its relevance regarding the knowledge of Afghan archaeology and its historical heritage.

The structure of the chapters has been mostly kept intact but given that the field of archaeology has evolved as much as the technology that it employs, the editors with the aid of new collaborators have introduced logical adjustments both in the titles and the approach of some of the chapters that we will be further analyzed.

Chapter 1, focused on the geographical environment and written by Sophia R. Bowlby and Kevin H. White, has been succinctly mentioned before. Its structure and content are the same as those of the first edition, however the information regarding climate change has been updated. Color photographs have been included as well in order to facilitate a better comprehension of the geography and people of the country. Something similar occurs with Chapter 2, written by Richard Davies, that covers the prehistorical period, as its content and organization is basically the same as in the first edition. Nevertheless, the discussion in relation to the human component of this time period in Afghanistan and Central Asia has been updated and the thesis about the movements and contacts among human groups in this vast area has been strengthened. I personally acknowledge that the improved publishing of the lithic materials, already present in the first edition, illustrates impeccably its description in writing.

It is certainly in Chapters 3 and 4, focused on the Bronze Age, where we find the largest structural difference in this new edition. For reasons that I considered logical in relation to the evolution and inputs of the study of this time period in Afghanistan. Both chapters expand, complement and update exquisitely what was written by Jim G. Shaffer in the 1978 volume. The main reasoning behind this split is the division of the Afghan Bronze Age by a geographical delimitation, the Hindu Kush range. This division implies many other features of the

evolution of the Bronze Age at the northern and southern areas of the country.

Thus, Chapter 3 is focused on the flourishing of the “Oxus Civilization” to the north of the Hindu Kush, a term that substitutes previous ones such as BMAC (Bactria-Margiana Archaeological Complex) that turned out to be more restrictive. The new contributions by Henri-Paul Francfort, Bertille Lyonnet and Cameron A. Petrie are pivotal in this chapter, as they are well-known experts in this field. In fact, it was the latter who coined the term “Oxus Civilization” to encompass a geographical scope than included the north of Afghanistan, Tajikistan, Uzbekistan and Turkmenistan. The literature and recent archaeological work in those countries have largely contributed to our knowledge in regard to that period in the north of Afghanistan and is thus reflected in this chapter. It is worth mentioning the inclusion of the findings of the archaeological site of Shortughai, that was late to be included in the first publication and that is thoroughly described in this instance, as it is one of the most iconic archaeological sites from the north of Afghanistan as it proves through its material the existence of relationships with the Indus Valley, the Persian Gulf, Mesopotamia, the Levant, Iran and the large Central Asian Steppes.

Chapter 4, written by Cameron A. Petrie and Jim G. Shaffer has a revealing title with reference to the mentioned North/South classification of the Hindu Kush. Unlike the Oxus Civilization, for the development of the Bronze Age at the south of the Hindu Kush the term “Helmand Civilization” is used, due to the layout of the most relevant archaeological sites of the Bronze Age in the south of Afghanistan along the Helmand River Valley. Such naming intends to represent a larger global context for archaeological sites such as Mundigak, Deh Morasi Gundai and Said Qala, in connection with the Indus Valley, Baluchistan and Eastern Iran. This term originally coined by Lamberg-Karlovsky and Tosi in 1973, already mentioned in the first

publication of this volume, showcases the connections and common points among such relevant sites as Shar-i Shokhta, that have contributed so much to its definition. The outlook on these relationships has also been updated in this chapter.

The Iron Age is dealt with in Chapter 5 and provides notable contributions by Warwick Ball, Simon Glenn and Bertille Lyonnet, all of them crucial to complement the difficult task of presenting a clear picture of the Afghan Iron Age with the Achaemenid, Hellenistic, Parthian and the invading nomad groups. This chapter includes in addition to the analysis of the city of Ai Khanoum, outstanding recent discoveries, such as the recent diggings at Herat by the Germans and the French. They documented for the first time Iron Age levels in this site. Other noteworthy developments in this chapter are the findings by French archaeologists at Tepe Zargaran and Chasma-i Shafa at Balkh, in the latter a ritual complex from Achaemenid times devoted to fire was found.

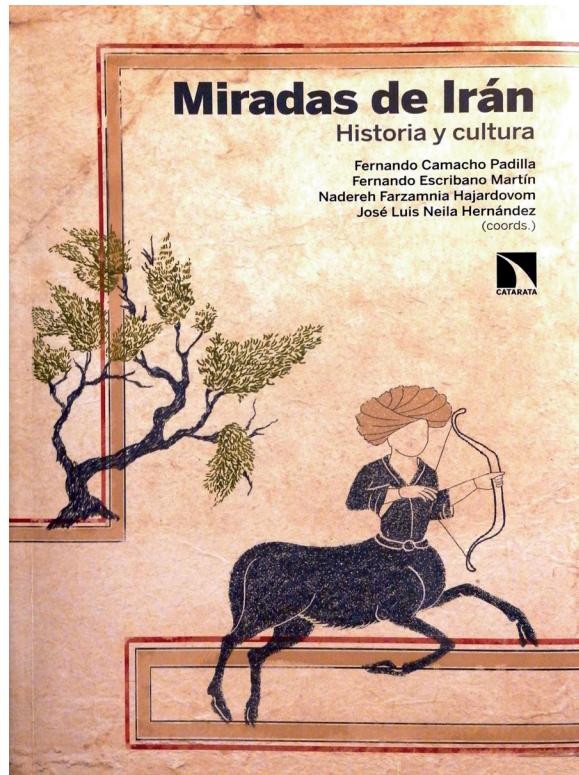
Chapter 6 begins with the apparition of the Kushans and spans up to the arrival of Islam to Afghanistan, analyzing the expansion of Buddhism in the country, with a more descriptive title than in the first edition. Here we find the particularly interesting contributions by Warwick Ball, Olivier Bordeaux and Nicholas Sim-Williams, that add to those of the original volume. In this chapter we also find archaeological projects and key recent findings for a better understanding of this time period, such as the excavations at Mes Aynak at Logar, Tepe Narenj and Qol-e Tut at Kabul; the finding of the Bactrian documents and the Rabatak inscription; and the discovery of the Sassanid relief at Rag-i Bibi. Nicholas Sims-Williams, who co-authors, already translated and published both the Rabatak relief and the Bactrian documents and his participation is crucial in this chapter. In this volume a comprehensive review of the numismatic evidence of the time is included, carried out outstandingly by

Olivier Bordeaux whose analysis offers new light on a complex topic.

Chapters 7 and 8, originally written by Klaus Fischer, with added collaboration by Warwick Ball, deal with the history and archaeology of Afghanistan from the arrival of Islam until the Timurid Age. The continuation of the restoration works at Noh Gumbad, the studies related to the Jam Minaret and the Ghurid Empire are all particularly interesting. Lastly, Chapter 9 is a summary in the form of a conclusion regarding the volume and the different Afghan historical periods and it has been published just as Raymond Allchin and Norman Hammond did in the original version.

This book, as it was the case with the first edition, is a work of reference for the study and understanding of the history and archaeology of Afghanistan. The updated historiography regarding the projects in Afghanistan as well as the extended references round up a magnificent volume that has been extended and updated soundly and exhaustively, pivotal for those beginning to get acquainted with the history of the country but also a phenomenal reference book for those who are already familiar with it.

Alejandro Gallego López
Universidad Autónoma de Madrid



Camacho Padilla, Fernando; Escribano Martín, Fernando; Farzamnia Hajardovom, Nadereh y Neila Hernández, José Luis (coords.).

Miradas de Irán. Historia y Cultura.
Catarata: Madrid, 2021. Colección Investigación y Debate.
284 páginas.

Medidas: 16 x 24 cm.
ISBN: 978-84-1352-233-3
Precio: 18 €.

Los coordinadores de este libro perseveran en el empeño de divulgar aspectos esenciales de la historia y la cultura persas (o iraníes) mediante su abordaje interdisciplinar. Si en su anterior obra, *Una vieja amistad* (Silex, 2020), se abundaba en las conexiones históricas y culturales entre España e Irán a lo largo de los últimos cuatrocientos años, en esta nueva obra, *Miradas de Irán*, especialistas de ambos países nos desvelan aspectos esenciales para la comprensión de la literatura, el cine o la novela gráfica iraníes a través de la historia o, visto de otro modo, de la política y la sociedad iraníes a través de sus representaciones culturales.

Sirve de introducción histórico-cultural la primera parte de las tres en que se divide el libro, la que se ha titulado “Estudios históricos”, que se abre, a modo de conexión con el libro anterior, con dos artículos de los coordinadores. El primero, de Fernando Escrivano Martín, recapitula los “Cuatrocientos años de relaciones diplomáticas entre España y Persia” (que en realidad son seiscientos) que establecen esa conexión intermitente entre las dos naciones y que, alentadas por la consecución de objetivos comerciales y políticos, se acababan dejando en manos de diplomáticos en cuyas meticulosas crónicas de viaje se ha terminado basando nuestro conocimiento tradicional de los usos y las costumbres, de la geografía y la historia, del arte y la arqueología, de la sociedad y la política de aquella región del mundo. Así, las principales son la embajada castellana de Ruy González de Clavijo que Enrique III manda a principios del siglo XV al gran imperio de Tamerlán, la de García de Silva y Figueroa que Felipe III envía a pesar de Portugal para establecer conexiones comerciales con Persia y asegurarse la beligerancia de Abás el Grande contra los otomanos, y la de Adolfo Rivadeneyra, que durante la Primera República Española recibe el viceconsulado de Teherán. Las tres embajadas dejan un interesantísimo legado gracias a las crónicas de sus autores, que describen y analizan la Persia que cada uno de ellos vive en su momento.

España ha jugado y juega en la actualidad un papel predominante de bisagra diplomática entre Oriente Medio y Occidente, en especial desde mediados del siglo XX cuando, gobernada por una dictadura de corte fascista, fue marginada desde las conversaciones de Postdam y excluida luego de la ONU, lo que obligó a la diplomacia española a buscar otros canales de conexión internacional. Amparándose quizá en su pasado y en su cercanía cultural, los nexos más naturales fueron Hispanoamérica y el Oriente Próximo.

Fernando Camacho Padilla nos explica en “El éxodo de los cristianos de Persia tras la primera guerra mundial. De la acción humanitaria española a su llegada a Latinoamérica” que ya existían algunos de esos nexos previamente, aunque solo fuera por el rol histórico de España como cabeza de la cristiandad y porque gracias a su neutralidad durante la gran guerra y a su reciente pasado metropolitano de las Américas, pudo maniobrar para ayudar a poner a salvo a un número significativo de cristianos armenios, asirios y persas perseguidos o espantados por el genocidio que los turcos estaban cometiendo. Aquellos pudieron establecer pequeñas colonias en algunas de las principales capitales americanas y esto sirvió de precedente cuando hubo nuevas crisis de refugiados como la provocada por la revolución islámica en 1979.

Precisamente, Rafael Gil Guerrero, uno de los mayores especialistas de nuestro país en la historia contemporánea de Irán, desarrolla en el capítulo “Escenario, folklore y drama en la revolución. Jomeini y las conmemoraciones de Muharram” el camino que emprendió el chiismo jomeinita diluyendo las líneas que separaban las ceremonias religiosas del Muharram (en las que además existen numerosos paralelismos con nuestra celebración de la Semana Santa) de las protestas sociales de la revolución contra la monarquía. Este uso político de la celebración religiosa, que no es exclusivo de Jomeini, se llevó a cabo mediante un proceso de resignificación propagandística de los símbolos religiosos: se convirtió el martirio de Hussein durante la masacre de Karbala del 680 en un “martirio activo” y al mártir, por tanto, en un luchador revolucionario al que se acabaría identificando con la propia revolución islámica y al sha con el enemigo: con los asesinos suníes de Hussein. Este proceso de victimización del islam del que se aprovechó la revolución hay que enmarcarlo dentro del contexto moderado y modernizador de la monarquía Pahlaví que, intentando controlar esta celebración

religiosa, solo consiguió reforzar los argumentos reaccionarios.

Otra de las participantes, Laura Castro Royo, especialista en la Persia medieval, nos ofrece un interesantísimo estudio introductorio sobre “Los principios del zoroastrismo”. Este capítulo no solo contiene las claves principales para entender este culto antiguo, sino que pretende darle la importancia que merece en los estudios que en nuestro país se hacen sobre historia de las religiones, por el rol de enlace que juega esta religión entre la tradición occidental abrahámica y la oriental dhármica, y por la gran influencia que tuvo sobre las tres grandes religiones monoteístas. Gracias a Laura vislumbraremos los orígenes de esta religión, el nacimiento del culto avéstico a partir de un sistema indoiranio en el siglo VIII a. C., nos acercaremos a la figura de su profeta (Zaratustra) y aprenderemos más sobre su principal divinidad, Ahura Mazda, y sobre otras divinidades mayores y menores. También nos aproximaremos a la comprensión de sus textos sagrados, del discurso dual en el que se fundamenta esta religión y de su cosmogonía. Quienes profesan esta religión, los mazdeístas, han permanecido fieles a muchas de sus creencias y ritos hasta nuestros días. En la actualidad, unos cien mil parsis, la mayor parte de ellos afincados en la India y descendientes de los persas que huyeron de las persecuciones islámicas del siglo VII, se consideran zoroastristas.

Casualmente, una de las más importantes menciones literarias del zoroastrismo y de su posible vínculo histórico con el imperio sasánida aparece en *El libro de los Reyes o Šāhnāmeh*, del poeta Ferdowsi, quien 350 años después de su colapso y absorción por el califato islámico, todavía echaba la vista atrás con nostalgia hacia esa gloria perdida del imperio persa.

En “Las mujeres del Šāhnāmeh. Un análisis de su papel y de su personalidad a través de las distintas historias”, el artículo de Samaneh Milani Tabrizi que abre la segunda parte de este libro, la dedicada a los “Estudios

literarios”, la autora analiza este largo poema épico de finales del siglo X y obra maestra de la literatura universal, dividida en tres edades (mítica, heroica e histórica), con el fin de acercarnos al papel que desempeñan las mujeres que aparecen en él y a su influencia en la acción del relato mediante la interacción con los demás personajes de la obra. La autora trata de rebatir las consideraciones habituales sobre la presencia de las mujeres en este poema como meros sujetos inactivos ligados a la pasión o al amor y también las acusaciones a la obra de misoginia. Milani divide a los personajes femeninos según su estatus en princesas, heroínas, madres, sirvientas y plebeyas, y teniendo en cuenta las limitaciones que el papel de las mujeres tiene en el desarrollo de una acción épica de la época y en esos roles circunscritos casi siempre al círculo de la corte y de la alta sociedad, desgrana la complejidad que en *El Libro de los Reyes* alcanzan dichos roles y su importancia en el desarrollo de la acción, explicando cómo el autor presenta a los personajes femeninos mediante la descripción de actitudes positivas y negativas, y poniendo en valor este poema como el único texto de la literatura persa antigua en el que la mujer tiene tanta presencia y tanta importancia.

Justo para profundizar en la imagen que trasciende de las mujeres, el siguiente artículo de Fatemeh Hosseingholi Noori, “Šīrīn, Símbolo de la perfección femenina”, se adentra en las tres visiones clásicas que la literatura persa ofrece de la mujer: la estética, la negativa y la utópica; y lo hace a partir de la obra del poeta Nezāmī Ganjavī (1141-1209) y de la representación del amor en su obra *Majzan ol-Asrār* y, sobre todo, a partir del cambio que suponen el personaje de Šīrīn y el cruce de relaciones amorosas de *La leyenda de Cosroes y Šīrīn*, obra que además bebe de la épica del Šāhnāmeh. En esta historia trágica que ofrece una visión compleja del amor, el pobre escultor Farhād, que hace gala de un amor puro e incondicional, pierde la vida, y el emperador sasánida Cosroes II, que comienza representando las peores pasiones,

evoluciona en su camino hacia la aceptación por el ser amado: la princesa armenia Šīrīn. Nezāmī, influido sin duda por el amor que profesaba a su propia esposa, otorga un gran protagonismo al influyente personaje femenino de Šīrīn alejándose un poco del típico relato patriarcal.

En la historia de la literatura de Irán, la poesía juega un papel determinante y preponderante, por eso Javier Hernández Díaz nos recuerda que se la califica como la más refinada de las artes persas; y por el título de su artículo, “Poesía militante y compromiso social durante la revolución constitucional”, podemos suponer que es mucho más que eso y que a lo largo de los siglos se ha adaptado a los cambios sociales y políticos del país.

La revolución constitucional iraní está inmersa en la ola de procesos constitucionales liberales que comienza con las revoluciones norteamericana y francesa, y que se extiende durante todo el siglo XIX y primeras décadas del siglo XX provocando en casi todos los países la caída del antiguo régimen. El desgaste de la monarquía Qajar frente a Rusia y frente al Reino Unido propició la entrada de empresas europeas en Irán y un debilitamiento político y económico del país que, en plena revolución industrial, dio lugar a una búsqueda de soluciones de las élites orientales en aquello que ofrecía la modernidad occidental. La industria, la política, el conocimiento, la cultura... se vieron afectados. La adopción de los estándares europeos suponía además, implícita, una crítica a la tradición, al legado cultural milenario. Irremediablemente, se vio también afectada la literatura, en la que se produjo una ruptura con la tradición poética anterior para dar comienzo a lo que ahora se conoce como poesía moderna. Y la crítica a la tradición literaria no solo afectaba a la épica laudatoria o a los panegíricos de reyes y tiranos sino a todo el conjunto de la sabiduría oriental, al sufismo, al misticismo y a la lírica de influencia medieval. El resultado, como nos hace ver este autor, es el surgimiento, desde mediados del siglo XIX, de una literatura

crítica con el régimen y con la hipocresía religiosa, y cada vez más preocupada por los problemas sociales de la gente (del pueblo) que no solo cambia en cuanto a los contenidos sino también en las formas, pues comienza a usar un lenguaje cada vez más simple, más coloquial y menos florido, aunque mantenga las métricas tradicionales. Se completa el ensayo con una interesante muestra de nueve poemas de cuatro autores iraníes del primer tercio del siglo XX en la que se aprecia esa nueva dimensión política y social.

Pero esa dimensión política de la poesía, adaptada a los cambios revolucionarios del siglo XX, también se puede rastrear en toda la literatura contemporánea, como hace Najmeh Shobeiri en el capítulo “La dimensión política de la literatura persa contemporánea”. La literatura antigua también refleja la política y la sociedad de su tiempo, pero los cambios que se producen a partir del siglo XIX, especialmente el impacto del liberalismo y del nacionalismo, y luego la revolución islámica, dejan una huella más honda. El autor profundiza en la evolución de la literatura desde finales del antiguo régimen, durante el proceso de instauración de un régimen constitucional, y luego, también, durante la monarquía Pahlaví y, a partir de 1979, con la implantación del régimen islamista de Jomeini, que es cuando parecen abrirse más caminos creativos a favor y en contra de estos regímenes y sin perder de vista la importante irrupción de la mujer en el panorama literario.

La literatura, por tanto, sirve de muestra, no solo de los aspectos culturales del país, sino de los sociales y políticos. Durante mucho tiempo, sin buenas traducciones en Occidente de las obras de autores persas o iraníes, la transmisión de gran parte de los aspectos culturales de Oriente corría a cargo de lo que recogían los libros de viajes, y uno de los primeros y más importantes, en relación con Persia, es el que escribe Uruch Bech, el noble persa convertido al catolicismo que trabaja como embajador para la corte de Felipe III. Si ya se nos introdujo algo al respecto en el primer capítulo del libro, Baharak Akradlu

dedica un capítulo a “Las Relaciones de don Juan de Persia. Representación de la cultura persa en la narración y la descripción en el género de libro de viaje”.

La tercera y última parte de esta obra coral corresponde a lo que se ha denominado “Estudios visuales”, que aportan distintos aspectos de Irán relacionados con el cine y la novela gráfica.

Esa modernidad que traen consigo los siglos XIX y XX afecta principalmente, como se ha dicho, y no solo en Irán, a las representaciones culturales. Estas se ven influidas, en su estructura, por nuevas técnicas y avances industriales, como el cine y el cómic; y en su contenido, por los cambios sociopolíticos, que pasan principalmente por la creación de una identidad nacional, por la irrupción de las clases populares en la política y por la participación de la mujer en la vida pública. De alguna forma, todo ello se ve reflejado en los ensayos incluidos en esta tercera parte del libro.

La historia de Irán es la historia de una sucesión de regímenes totalitarios. Por lo tanto, es también una historia de la censura en el ámbito cultural; y Nadereh Farzamnia Hajardovom nos explica en “La censura en la historia del cine iraní” cómo se ha ejercido ese control sobre el cine iraní desde su nacimiento: primero durante la dinastía Qayar, más preocupada por mantener este nuevo arte como un entretenimiento de las élites; luego durante la monarquía Pahlaví, que se esforzaba por mostrar el avance de una modernidad que no reflejaba la realidad social del pueblo iraní, y, por último, durante la revolución islámica, que trata el cine como un perverso peligro potencial que debe someterse a unas estrictas normas de moralidad puritana centralizadas desde el Ministerio de Cultura y Orientación Islámica de la dictadura, y que obliga a los directores y guionistas más audaces a encontrar ingeniosos modos de sortear la censura o, simplemente, a evitarla cumpliendo las normas a rajatabla.

Abbas Kiarostami fue uno de estos cineastas que trataba de evitar la

confrontación con la censura dedicando su cine a temas filosóficos, esquivando la crítica social o política más incómoda y explícita para crear una especie de nuevo neorrealismo posmoderno cuyo gran hallazgo es una nueva forma de narratividad y representación que se encuentra en un espacio fronterizo entre la realidad documental y la ficción, tal y como nos tratan de explicar Marjid Sarsangi y Hamed Soleimanzadeh en “La representación de la realidad en el cine de Abbas Kiarostami. Los casos de la película *Close-Up* y la *Trilogía de Koher*”.

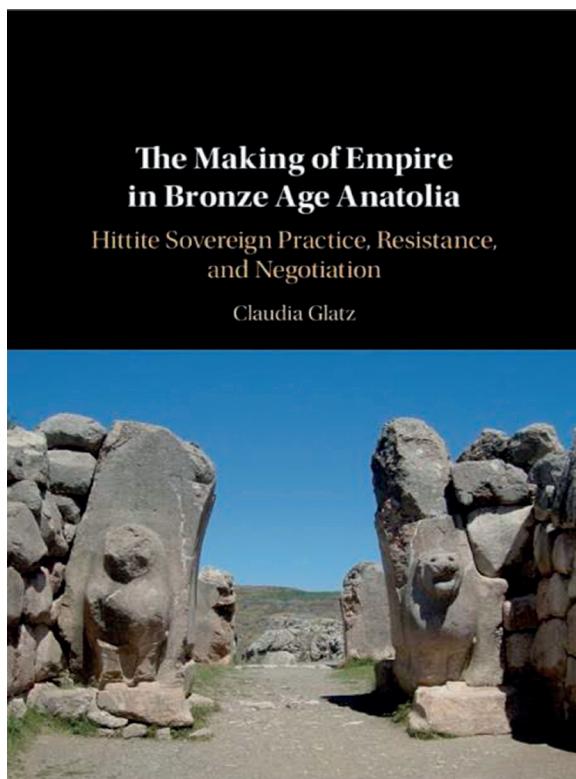
Esta nueva estrategia cinematográfica y la trascendencia internacional que alcanza el cine de este autor suponen también, de alguna manera, la materialización para el público extranjero de algunos aspectos de la identidad nacional iraní que se fueron forjando durante los siglos XIX y XX. El cine no ha sido ajeno a este discurso nacionalista en ningún país del mundo, por lo que también ha estado presente en Irán desde su nacimiento como estado-nación. Y no siempre se trata de un discurso nacionalista programado en la cultura sino de la inevitabilidad de transmitir mediante cualquier representación cultural una determinada identidad nacional existente. Para profundizar en la idea de “cine nacional iraní”, Maryam Haghroosta y Elaheh Nourigholamizadeh emprenden un “Análisis crítico del discurso de la identidad nacional en la película *Nader y Simin. Una separación*. Esta película de 2011, rodada en Irán y dirigida por Asghar Farhadi, tuvo una gran acogida en su país de origen, en el Festival de Berlín y durante su comercialización internacional. Su guión nos muestra una idea de identidad nacional más conservadora, representada por Nader, y otra más evolucionada por efecto de la globalización, representada por Simin, profesora de inglés. Ambas colisionan y reflejan un conflicto real que existe en la sociedad iraní actual.

El interés de los personajes femeninos en las artes visuales también se debe extender a las creadoras. Farshad Zahedi se ocupa de incluir ese capítulo tan necesario en el libro.

En “El cine iraní creado por las mujeres. Representación, identidad e historia”, se trata de cumplir una serie de objetivos ambiciosos en poco espacio: ofrecer nombres de mujeres cineastas de referencia, poner sobre la pista de su obra, analizar cómo representan ellas en sus obras la figura de la mujer, sin olvidar cómo la representan también algunos directores varones... y todo ello en una lucha constante, que no siempre se gana, contra el estereotipo.

No podía faltar un artículo sobre “Marjane Satrapi y la novela gráfica autobiográfica como forma de autoexpresión y denuncia” habida cuenta de la importancia de esta autora y de su obra *Persépolis* en la historia del cómic, pero también en la forma en como se utiliza la novela gráfica como medio para el estudio de la historia, para la expresión emocional de vivencias autobiográficas y para la denuncia política. Elena Pérez Elena se encarga de mostrarnos cómo esta obra ha enriquecido el estudio y el conocimiento de la historia contemporánea traspasando la barrera de lo personal y de lo nacional en una historia que resulta universal y que ayuda a quitar el velo de nuestra prejuiciosa mirada occidental para poder ahondar en la realidad de Irán de la misma manera que lo intentan, para un público más académico, obras de referencia como esta *Miradas de Irán*.

Enrique García Ballesteros



Claudia Glatz

The Making of Empire in Bronze Age Anatolia: Hittite Sovereign Practice, Resistance, and Negotiation. Cambridge University Press, Cambridge, 2020.

386 pages

Book size: 17.78 x 25.4 cm.

ISBN: 978-1108491105

Price: 75£

Claudia Glatz is Reader in Archaeology at the University of Glasgow. Since 2018, she has served as director of the Sirwan Regional Project. She has also participated in among other projects- a cultural heritage initiative in the Kurdish Region of Iraq that combined archaeological practice with the creation of new museum spaces and educational resources, and the Cide Archaeological Project, an archaeological survey of the Black Sea region of Turkey.

In the first chapter of this volume (“Empire Is Always in the Making”), Claudia Glatz presents an introduction of what constitutes, and makes, an empire through diverse examples of past and present empires. This chapter delves into comparisons among

different empires, as well as their discourses of sovereignty and material practices. Through this study, Glatz also offers her critical view of the understatement of our neo-imperial and neo-nationalist present. The chapter ends with a summary of Hittite history and with a brief overview of the following chapters' content.

After the first chapter, the book is divided into three parts: the first part ("Empire at Home") begins with a brief geographical and climate descriptions of the core of the Hatti land. This part is dedicated to the transformation of the central Anatolian plateau, which was the most profoundly impacted by the Hittites.

The second chapter ("Placing Empire") presents an archaeological insight into the Hittite sites in central Anatolia from the Assyrian *kārum* period to the end of the Hittite Empire. Hittite texts offer information about the destruction and subjection of the Anatolian cities by the Hittites. Along with the destruction and conquest of cities, textual records also offer an account of the construction of roads, bridges and water reservoirs, which are poorly preserved in the archaeological records. Taking primarily the example of the Hittite capital, Hattuša, Glatz offers an insight of the evolution of the landscape, the new elements and developments that the Hittites undertake to transform the landscape. Settlements across Anatolia were reduced by more than half in the transition from the third to second millennium BCE. During this time, the population density also decreased.

In her examination of Hittite settlements to the east and north-east of Hattuša, Glatz concludes that a process of monumentalisation occurred as an integral part of the imperial network. The author also describes a discontinuity in the range of administrative institutions among the Hittite sites, discontinuity that varied over the Hittite Empire period. This makes it difficult to know the extent of Hittite sovereignty in the remote regions of the Upper Land. The

author further notes that there was an increase in settlements in the lowland plain areas in the south of the Kızılırmak. In the sixteenth and fifteenth centuries BCE, Hittites focused on colonising the fertile lands in the north and north-west of the plateau with small agricultural estates. To ensure the success of this enterprise, new settlements received groups of displaced peoples, who brought together different traditions into the same scene.

The next chapter ("Sovereign Performance") explores the Hittite state as a theatre state, where festivals and cult festivities were performed to show Hittite sovereignty. Hittite state festivities were combined with ritual practices. These rites not only had an important agricultural component, which regulated the Hittite cosmology, but aided to create a sense of tide community. The state elements in the festivals are very prominent, as they feature the participation of king, queen, and crown prince in temples and throughout different landscape locations. However, tax collection was needed to sustain these festivals, and this led to several problems, as well as corruption from the administrative officials and resistance from the peasants.

Part II ("On Empire's Edges") explores the Hittite Empire borderlands and the material production of borderland communities as manifested in official monuments and ceramics. The author also discusses the violence, resistance, and rituals in these regions, as well as the networks that emerge from the contacts with the Hittite Empire.

In chapter four ("The Pontic Shatter Zone"), Glatz offers an insight of the closest and most contested border to the Hittites, the Pontic zone. This region was inhabited by the Kaška tribes, which the Hittites represented in different texts as barbarians lacking any political organisation. This view was part of the Hittite imperial propaganda: the differences between the Hittite and the barbarian helped to define what it was to be

“a Hittite”. This discourse resulted in a loss of human and natural resources, which were needed to protect the frontier and to populate uninhabited regions.

The chapter is structured in two parts: the first is an account of the Hittite and Kaška relations based on Hittite textual records, while the second part examines the material records (mainly ceramic finds) at the fortified sites along the border, as well as other attested Late Bronze Age sites on the Paphlagonia region. These findings reveal frequent encounters, both hostile and peaceful, between Hittites and Kaškans.

Glatz also discusses whether the denomination of “Kaška” refers to a community, or whether it, instead, reflects the Hittite imperial views. Given that the Kaškans left no written records, the author examines the material production, like pottery, and construction materials. Finally, there are evidences of distant and diverse local practices, but also of cultural amalgamation.

Chapter Five (“Nesting Faults”) is devoted to the landscape monuments carved in the rock, and which for the most part were located in regions that the Hittites had recently conquered and in low visibility areas that were difficult to access. Although most of the ancient Near East kingdoms recorded the labour efforts necessary to erect these monuments, such information is not found in the Hittite records. These monuments, written in Luwian hieroglyphics, transmit the imperial discourse of power in contested borderlands, and even included discourses of the Hittite Empire adversaries. The chapter contains a summary of the Anatolian landscape monuments created during the Hittite Empire. These landscape monuments include representations of a wide range of personages, which not only reflects political matters, but could also be related to cultic matters.

Chapter Six (“Arresting Geographies-Ambiguous Edges”) presents a study of Hittite with, and eventual conquest of, eastern Anatolia and northern Syria. Examining

the sites along both banks of the Euphrates, there are evidences of the cooperation between the Hittite imperial administration and local families and sovereigns that were incorporated into the imperial network through autocracy and ritual cults. The chapter ends with a description of trade connections, with the exchange of luxurious goods, between the Hittite and Assyrian kingdoms in Carchemish.

The third part (“Empire of Things”) is devoted to the seals and written records (“Discipline and *Différence*”), the pottery production (“Plain Things”) and their place in the Hittite bureaucratic apparatus, cultic matters, and daily life.

In Chapter Seven (“Discipline and *Différence*”), Glatz studies the appropriation of indigenous practices in Hittite Syria, as exemplified in the seal iconography of Emar. These seals have hybrid glyptic styles, with three-quarter of the seals depicting the Hittite king facing a deity and a winged sun-disk, and, therefore, proclaiming loyalty of Emar to the Hittite king. Although Hittite officials did not interfere in local cultic practices, they did appoint the cult personnel, promoted the Anatolian deities, and introduced themselves in the distribution of cultic resources and production. Thus, in the thirteenth and early twelfth centuries BCE, the Hittite Empire, with the aid of a local diviner’s family, had inserted itself into both the political production and the ritual economy of Emar.

In the next chapter (“Plain Things”), Claudia Glatz examines pottery production, distribution, and use. Hittite texts are virtually silent about the potter’s craft, and there is no evidence of the technological capacity for a massive standardised ceramic production. Although only a handful of pottery workshops have been excavated thus far, Glatz, through the archaeological study of vessel consumption at households and state institutions, and on the basis of an examination of potmarks, concludes that there are no evidence of standardised ceramic production by the Hittite state. Instead,

pottery demand seems to have been generated by production organisations independent of state interference.

There are notions of standardised ceramic patterns, but compared to other ceramic ensembles in Mesopotamia, the Levant, and Cyprus, it is evident that the plain and monochrome ceramics found in Anatolian settlements were not the result of Hittite influence or pressure, but instead reflected common and popular trends in the Eastern Mediterranean region.

Standardised and plain pottery was used in households as well as in cultic performances, where plain ceramics had an important role. That use in both daily life and other Hittite state affairs could be a sign of a common material identity promotion, as well as of the integration of different social sectors into an inclusive political community.

Chapter Nine (“Ceasing Empire”) provides an account of the events, through material evidences, that led to the fall of the Hittite Empire and the transition into the Iron Age. This transition to the Iron Age in central Anatolia led to a transformation of Hittite monumentalised urban centres into small village communities, with no apparent political superstructures. By the twelfth century, there are no major cities on the central Anatolia plateau, nor any major regional political superstructures. Meanwhile, in south-central Anatolia and in the north of Syria there is a sort of continuity, with a centralised system, albeit on a modest scale compared with the previous Hittite network. With the end of the Hittite Empire and the abandonment of its capital, there is also a continuity in the production of materials with stylistic and technologically traditions of the Bronze Age.

Subsequently, after the end of the Hittite Empire, monumental Luwian hieroglyphic inscriptions, carved in the rock, were abandoned in favour of more modest steles, which also blended hieroglyphics with pictorial content.

In this chapter, Glatz compares the decline of the Hittite Empire with the collapse of the Western Han Empire of China. The rigid administrative apparatus of the Western Han Empire, along with the inflation of official titulatures and the increasing taxes to provide financial support for imperial warfare, seem to be the causes of its decline. Conversely, the Hittite Empire supported a strategic decentralisation where princes were appointed to govern new conquered regions. This strategic decentralisation, as occurred in the case of Kurunta, led to the formation of new regional sovereignties. Other problems that affected the Hittite Empire were the deportations of inhabitants from new conquered territories to comply with the labour shortage. These groups did not have ties with the communities where they were newly settled, which did not produce a cohesive socio-political community. Therefore, Hittite cultural traditions and organisational infrastructures disappeared alongside the Empire.

Chapter Ten (“Concluding Thoughts”) presents the author’s final conclusions. Glatz states that the Hittite bureaucratic technologies were intended to create docile subjects, but instead created both local appropriation and rejection, and ultimately led to resistance in the most remote regions of the Hittite Empire. Moreover, the Hittite networks were always changing, depending on territorial gains or losses. In addition, the landscape transformation of the central Anatolian plateau was decisive for the evolution and monumentalisation of the Hittite capital.

The book’s final chapter is followed by an extensive bibliography section and an index.

In summary, Claudia Glatz interprets the textual, archaeological and iconographic sources to re-examine the concept of empire, and the processes of what makes an empire, by exploring the networks of the Hittite Empire. The main themes of the book are as follows: the transformation of the landscape

in order to extend the imperial network; the contested borders of the Hittite Empire and the relationship between its habitants and the Hittites; the establishment of Hittite sovereignty and ideology; and the material production in the Hittite Empire as a tool of Imperial authority, but also of cohesion and identity.

Claudia Glatz states that she wanted to move beyond the main epic-centric perspective in order to explicitly define the tensions during the Hittite Empire. There is no doubt that she achieved it, with a complete volume that shows the continuous transformations, adaptations, and dissidences during the Hittite period. This in-depth investigation, which includes a wide range of maps, and photographs, shows that the Hittite Empire not only used coercion and assimilation, but its network was also nurtured by the diverse and sometimes autonomous annexed sovereignties, which were also protected by the Hittite state. This book is essential to understand how the Hittite Empire evolved into a large network that controlled almost the whole Anatolian peninsula and the north of Syria. An Empire that, as Claudia Glatz states through this book, was not a static entity, but was constantly changing and, somehow, in the making. Glatz, masterfully, examines the tools of the Hittite Empire that were employed to extend the imperial ideology to the newly conquered and controlled regions, while also showing how the Hittites tried to tame the complex, and sometimes hostile, relations with the different groups that populated the Empire.

Natalia Lodeiro Pichel
Universidad Autónoma de Madrid

Tabula gratulatoria

Emiliano Martínez Borobio

Gonzalo Rubio

Joaquín Sanmartín Ascaso



ISIMU – REVISTA SOBRE ORIENTE PRÓXIMO Y EGIPTO EN LA ANTIGÜEDAD

Normas para la entrega de artículos

Aspectos generales

Los artículos deben entregarse en archivos Word (.doc / .docx) y .pdf, a la dirección de correo electrónico de la revista y desde la dirección de correo electrónico con la que el autor mantendrá el contacto con los editores. Si la obra es colectiva debe especificarse el correo electrónico de cada autor y un teléfono de contacto. Las revisiones se enviarán a la dirección de correo electrónico facilitada. Ocasionalmente, se contactaría con el autor por teléfono en caso necesario.

Formato requerido

Tamaño de página: por defecto de Word (ISO A4).

Márgenes: por defecto de Word.

Tipo de Letra: Times New Roman.

Tamaño de letra: 12 para el cuerpo de texto; 11 para el resumen, palabras clave y referencias finales; 10 para las notas.

Interlineado: 1,5.

Párrafos: justificados a izquierda y derecha y sin partición de palabras.

Notas: a pie de página; Word las creará por defecto en un cuerpo de letra 10.

El artículo se presentará sin número de páginas.

Orden de elementos del artículo

El orden en el que deben figurar los elementos que conforman el artículo debe ser el siguiente:

1. Título, en dos lenguas (una de ellas en inglés; si la contribución está escrita en inglés el título debe estar también en español).

2. Autor(es).

3. Institución a la que pertenece el autor, entre paréntesis.

4. Resumen del artículo, en dos lenguas; una de ellas debe ser inglés, independientemente de la lengua en la que está escrito el artículo. Se recomienda no sobrepasar las diez u once líneas de extensión.

5. Palabras clave en las mismas dos lenguas que el resumen.

6. Texto del artículo, indicando en rojo y en mayúsculas los sitios en los que van las figuras en caso de haberlas e identificándolas: FIGURA 1, FIGURA 2, etc. Es posible que, una vez maquetado el artículo, las figuras deban situarse en otro lugar, pero se intentará mantener la situación señalada por el autor.

7. Referencias finales, siguiendo el formato que se indica en el sistema de referencias.

Sistema de referencias

Referencias en nota al pie

Las referencias se consignarán indicando el apellido, año y páginas (si procede), según el siguiente modelo:

Dolce 2010: 14-15.

Boucharlat, Lombard 2001: 124-125.

Lhuillier, Bendezu, Lecomte, Rapen 2013: 357.

En caso de incluirse varias referencias en la misma nota, éstas se ordenarán cronológicamente desde la más antigua a la más reciente, separadas por punto y coma, según el siguiente modelo: Liverani 1995; Dolce 2017.

Si se incluyen varias referencias del mismo autor en una misma nota, su apellido solo se escribirá una vez, separando ambas referencias con punto y coma, del siguiente modo: Dolce 2010: 14-15; 2017: 23-26.

Referencias finales

Libro

Dolce, R., 2017, *Losing One's Head in the Ancient Near East: Interpretation and Meaning of Decapitation*, London.

Artículo de revista

Dolce, R., 2010, “The Structure and Significance of the Topography of Cult Places in Early Syrian Ebla. An Examination of Urban and Ideological Routes in the Mega-City”, *Mesopotamia* 45, pp. 13-30.

Capítulo en una obra colectiva

Dolce, R., 2012, “On Urban and Ideological Routes at Ebla. A look at the Topography of Cult Places in the Early Syrian City”, in R. Matthews *et al.* (eds.), *Proceedings of the 7 ICAANE*, Vol. 1, London, pp. 35-52.

Si se incluyen varias obras de un(a) autor(a), se sigue el mismo procedimiento, pero ordenándolas de la más antigua a la más moderna según el año de publicación.

Figuras

Las figuras han de ser enviadas en formato .jpg o .tiff, con una resolución mínima de 300 ppp. Cada uno de los archivos de la figura debe ir numerado (fig. 1, fig. 2, etc.). Se enviará cada una como un archivo independiente y nunca se incluirán dentro del texto.

Los pies de figura deberán ir numerados (pie fig. 1, pie fig. 2, etc.) y habrán de ser enviados en archivos aparte en formatos Word (.doc / .docx) y .pdf.

Sobre el autor recaerá completa y exclusivamente la responsabilidad de obtener los pertinentes derechos de autor por el uso de ilustraciones. La revista no acepta responsabilidad alguna sobre las consecuencias legales si los autores no cumplen esta condición.

Transliteraciones y caracteres especiales

Si se utilizan caracteres especiales, se invita encarecidamente a los autores a que empleen signos Unicode. En caso de no estar disponibles en dicho mapa de caracteres, la(s) fuente(s) tipográfica(s) que los incluya(n) deberá(n) entregarse también, en un archivo aparte, asegurándose el autor de que no se ha modificado al enviarlo a los editores.

En el caso del jeroglífico egipcio, se invita a los autores a que utilicen el editor informático JSesh.

Tasas de publicación

Para publicar en la revista los autores están completamente de exentos de pago o tasa de ninguna clase.

Ante cualquier consulta pueden dirigirse a

Isimu editores.

Módulo II, Despacho 3.16.

Dpto. de Historia Antigua, Historia Medieval y Paleografía y Diplomática.

Facultad de Filosofía y Letras.

Universidad Autónoma de Madrid.

Campus de Cantoblanco. 28049 Madrid.

Email: ed.isimu@uam.es

Teléfonos: 91 497 45 69 - 91 497 66 49 – 91 497 76 70.

ISIMU – REVISTA SOBRE ORIENTE PRÓXIMO Y EGIPTO EN LA ANTIGÜEDAD

Guidelines for the submitting of contributions

General aspects

The articles must be delivered in Word (.doc / .docx) and .pdf files, to the email address of the journal and from the email address with which the author(s) will maintain contact with the editors. If the paper is a collective one, the email address of each author and a contact telephone number must be specified. Revisions will be sent to the address provided. Occasionally, we will contact the author(s) by telephone if necessary.

Format

Pages: by default in Word (ISO A4).

Margins: by default in Word.

Type: Times New Roman.

Text size: 12 points in main text; 11 points in abstract, key words and references at the end of the manuscript; 10 points for footnotes.

Line spacing: 1.5.

Paragraphs: left- and right-justified text, with no word-partition.

Notes: as footnotes; Word will create them by default in a 10 points size.

The text must not be paginated, that is, without page numbers.

Order of elements in the contribution

The order of elements of the contribution should be as follows:

1. Title of the article, in two languages (one of them must be English; if your contribution is written in English we will translate the title into Spanish).

2. Author(s)

3. Institution the author belongs to, in brackets.

4. Abstract of the contribution, in two languages. One of them must be English, regardless of the language in which the article is written. It is recommended not to exceed ten or eleven lines in length.

5. Keywords of the article, in the same two languages as the abstract.

6. Main text, marking in red capital letters the place of the figures: FIG. 1, FIG. 2...

7. During the layout of the article, the figures might be placed in a different location, but we'll try to keep the author's options.

8. Final references, following the format indicated in the reference system.

Reference system

References in footnotes

References should include surname, year and pages (if applicable), according to the following model:

Dolce 2010: 14-15.

Boucharlat, Lombard 2001: 124-125.

Lhuillier, Bendezu, Lecomte, Rapen 2013: 357.

If several references are included in the same note, they should be ordered chronologically from the oldest to the most recent, separated by semicolons, according to the following model: Liverani 1995; Dolce 2017.

If several references of the same autor are included in the same note, the surname will only be written once, separating both references with semicolons, as follows: Dolce 2010: 14-15; 2017: 23-26.

References at the end of the contribution

Book

Dolce, R., 2017, *Losing One's Head in the Ancient Near East: Interpretation and Meaning of Decapitation*, London.

Article in scientific journal

Dolce, R., 2010, "The Structure and Significance of the Topography of Cult Places in Early Syrian Ebla. An Examination of Urban and Ideological Routes in the Mega-City", *Mesopotamia* 45, pp. 13-30.

Chapter in a collective work

Dolce, R., 2012, "On Urban and Ideological Routes at Ebla. A look at the Topography of Cult Places in the Early Syrian City", in R. Matthews *et al.* (eds.), *Proceedings of the 7 ICAANE*, Vol. 1, London, pp. 35-52.

If several works by an author are cited, the same procedure is followed, but ordering them from the oldest to the most modern according to the year of publication.

Figures

Figures must be submitted in .jpg or .tiff format, numbered (Fig. 1, Fig. 2, etc.) and must have a minimum resolution of 300 ppp. They will be sent, each one, as a separate file and never included within the text.

Captions must be numbered (foot Fig. 1, foot Fig. 2, etc.) and sent in separate Word (.doc / .docx) and .pdf files.

The author(s) will be fully and exclusively responsible for obtaining the relevant copyright for the use of illustrations. The journal accepts no liability for legal consequences if the authors do not comply with this condition.

Transliterations and special characters

If special characters are used, authors are strongly encouraged to use Unicode characters. If they are not available in the character map, the font(s) that include them must also be provided in a separate file, making sure that they are not modified when sending it to the editors.

In the case of the Egyptian hieroglyphs, authors are invited to use the JSesh computer editor.

Publication Fees

To publish in the journal the authors are completely exempt from payment or fee of any kind.

Delivery Address:

Isimu editores.

Módulo II, Despacho 3.16.

Dpto. de Historia Antigua, Historia Medieval y Paleografía y Diplomática.

Facultad de Filosofía y Letras.

Universidad Autónoma de Madrid.

Campus de Cantoblanco. 28049 Madrid.

Email: ed.isimu@uam.es

Teléfonos: 91 497 45 69 - 91 497 66 49 - 91 497 76 70.

III
SECCIÓN EN ÁRABE
ARABIC SECTION

تقديم

يحمل المجلد 24 من مجلة إسيمو عنوان: تكريم رفائيل خيمينيث ثاموديو. وبداية قصيدة التكوين بدت لنا مناسبة عندما قررنا تخصيص هذا العدد لزميلنا لو أخذنا بنظر الاعتبار عمله الأخير الذي اتخذ هذا العنوان حيث رأى النور في 2020 بفضل دار نشر كاتدرا.

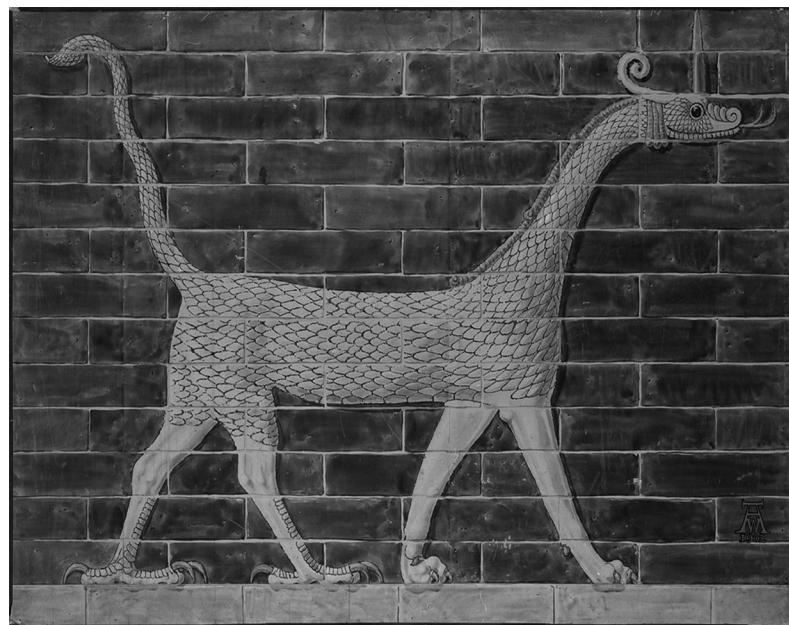
فبعد عضويته في لجنة تحرير المجلة خلال فترة صدور الأعداد الستة عشر وبعد أعوام من التكريمات لزملاء آخرين والتي تم نشرها وبامتنان، فإن من العدل أن نخصص لزميلنا وأستاذنا المجلد 24 من مجلتنا.

والمجلد الذي نقدمه الآن يشتمل على ثلاثة عشرة مساهمة وخمسة عروض ليجمع عشرين باحثاً وزميلاً، غالبيتهم من تلاميد رفائيل خيمينيث ثاموديو منذ التسعينيات وحتى اليوم. وبفضل جميع هؤلاء استطعنا أن نجمع في عمل واحد بحوثاً ممتازة عن آسيا الوسطى ومصر وأقليم الهند وبلاد ما بين النهرين وسوريا. تشكل هذه البحوث ملاحظات تعليمية عن الشرق القديم من فقه اللغة إلى تاريخ بلاد ما بين النهرين في الألفية الثالثة والثانية قبل الميلاد وتاريخ سوريا في الألفية الثانية قبل الميلاد وعالم الآشوريين الجديد وعلوم الآثار في آسيا الوسطى في العصر الحديدي.

نشكر جميع المؤلفين على كرمهم معنا ومع رفائيل الذي يستحق هذا التكريم وغيره الكثير من التكريمات التي ستأتي في المستقبل. شكرًا للجميع.

ك. ديل ثيرو لينارس، ف. إسكرييانو مارتين، ف. ل. بوريغۇ غىاردو، خ. أ. بىنۇ كانو.

e-nu-ma e-liš la na-bu-ú ša-ma-mu
تکریم رفائل خیمینیش ٹامو دیو



والتر أندرائي (1902). تنين "مشخوشو" بباب عشتار. لوحة مائية وغرافيت (117 X 164 سم) متحف الدولة برلين،
متحف الشرق الأدنى: VAK 0009

