
Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental
"Dr. Abraham Rosenvasser"
(RIHAO nueva serie)

Vol. XI, Año 1994



FACULTAD DE
FILOSOFIA Y LETRAS

UNIVERSIDAD DE
BUENOS AIRES

ORIENTALIA ARGENTINA

**Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental
"Dr. Abraham Rosenvasser"**

Vol. 11

ORIENTALIA ARGENTINA
(RIHAO n.s.)

**Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
1994**

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decano

Prof. Luis A. Yanes

Vicedecano

Prof. José Emilio Burucúa

Secretario Académico

Lic. Ricardo P. Graziano

Secretario de Investigación y Posgrado

Prof. Félix Schuster

Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil

Prof. Gladys Palau

Secretario de Supervisión Administrativa

Dr. Antonio Marcelo Scodellaro

Prosecretaria de Publicaciones

Prof. Gladys Palau

Coordinador Técnico de Publicaciones

Lic. Mauro Dobruskin

Coordinadora Editorial de Publicaciones

Lic. Sara I. Pérez

Consejo Editor

Luis Yanes

Berta Braslavsky

Beatriz Sarlo

Hilda Sabato

Carlos Herrán

Composición

Graciela Palmas

© Facultad de Filosofía y Letras - UBA - 1994
Puán 480 Buenos Aires Argentina

SERIE: REVISTAS ESPECIALIZADAS

ISSN: 0325-1209

ORIENTALIA ARGENTINA (Or. Arg.)
Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental "Dr. A. Rosenvasser"

Directora

Prof. Lic. Ana Fund Patrón de Smith

Secretario

Prof. Bernardo Gandulla

Comité Académico Asesor

Prof. Dr. Johannes Renger (*Altorientalisches Seminar - Freie Universitaet Berlin*)

Prof. Dr. Andre Finet (*Bruselas*)

Prof. Dr. Gregorio del Olmo Lete (*Facultad de Filologia - Universidad de Barcelona*)

Prof. Jorge Silva Castillo (*El Colegio de México*)

Prof. Dr. Ciro F. S. Cardoso (*Universidad Fluminense - Rio de Janeiro*)

Prof. Dr. Emmanuel Bouzon (*Pontificia Universidad Católica - Rio de Janeiro*)

Prof. Lic. Ana M. Fund Patrón (*IHAO - UBA*)

Prof. Bernardo Gandulla (*IHAO - UBA*)

André FINET

**THE RELATIONS BETWEEN MIDDLE-EUPHRATES AND THE
LAND OF CANAAN: SOCIAL, POLITICAL AND CULTURAL
STRUCTURE**

Based upon texts from the Mari Archives (ARMT) deciphered, translated and studied by himself, the author discusses the different (ethnic, cultural, social, political and religious) links between the Middle-Euphrates and the Land of Canaan during the 2nd. Millennium B.C., including Hebrew's religion in a comprehensive and interesting (because of its originality) scope.

**LES RAPPORTS ENTRE LE MOYEN-EUPHRATE ET LE PAYS
DE CANAAN: STRUCTURE SOCIALE, POLITIQUE ET
CULTURELLE**

A partir des textes des Archives Royaux de Mari, déchiffrés, traduits et étudiés par l'auteur, il analyse les multiples rapports (inter-éthniques, culturels, sociaux, politiques et religieux) entre le Moyen Euphrate et le pays de Canaan, pendant le IIe. millénaire av.J.C., y compris les Hébreux dans une synthèse approfondie et originale.

*Ana FUND PATRÓN DE SMITH***THE RECOVERING OF TRADITIONS ON 3RD URBAN TRANSITION IN PALESTINE.**

Based upon some data of the 2nd Millennium B.C. Palestine and its periphery that could explain Hebrew's historiography and history, the author's goal is to establish that, given an adequate environment for social relations, 3rd urban transition in Palestine could be consequence of a "longue durée" process operated by autochthonic and peripheric populations historically related, as some yet dismissed traditions have proposed.

LA RÉCUPÉRATION DES TRADITIONS SUR LA 3E TRANSITION URBAINE EN PALESTINE

Dans la Palestine du 2e millénaire av.J.Ch. et sa périphérie, on a cherché des traces qui puissent contribuer à expliquer l'élaboration historiographique des traditions et de l'histoire du peuple Hébreu.

L'hypothèse de travail a été que, dans un environnement capable de conditionner les liens sociaux, la 3e transition urbaine en Palestine a été la conséquence d'un long développement préparé par de groupes autochtones aussi qu'étrangers, d'après quelques traditions autrefois mises à côté.

*Bernardo GANDULLA***THE INDO-HURRIANS IN THE ANCIENT NEAR EAST (IVTH.-IIND. MILLENNIUM B.C.)**

Based upon the Colin Renfrew's hypothesis on the agriculture-husbandry wave from Anatolian SE to the Caspian Sea, the author establishes the possibility of an E-W reflux of Anatolian-caucasian (Indo-Hurrian) population rejecting the classical theory of the Indo-European invasion as an eurocentric sight of the History of the Ancient Near East.

LES INDO-HURRITES DANS LE PROCHE-ORIENT ANCIEN (IVE- IIIE MILLÉNAIRE AV.J.CH.)

On propose de remettre en valeur le rôle des Hurrites dans l'Histoire du Proche-Orient Ancien, en remarquant qu'ils en ont été méprisé par l'éthnocentrisme européen de la "théorie de la migration indo-européenne". A partir de l'hypothèse de la diffusion de l'agriculture-élevage du SE d'Anatolie jusqu'à la Mer Caspienne de Colin Renfrew l'auteur propose un reflux E-O de population anatolienne-caucasienne (les Indo-Hurrites) qui transforme l'histoire de l'Orient.

Pablo ANDIÑACH

STUDY ON THE ACCADIAN LEGEND OF SARGON

Based upon de E.A. Speiser's translation of the text, published by J.B. Pritchard in ANET, and recording recent bibliography, the author researches its origin, composition, literary gender and historical meaning.

ETUDE DE LA LÉGENDE ACCADIENNE DE SARGON

A partir de la traduction de E.A. Speiser publiée par J.B. Pritchard (ANET) l'auteur analyse le texte de la légende du point de vue des genres littéraires, de l'Histoire, etc. en recherchant la bibliographie la plus récent sur le thème.

Julio CÉSAR PANGAS

CONTROL OF DEVIATED BEHAVIOURS IN ANCIENT MESOPOTAMIA (2nd.Part)

Law and pattern transgressions and their punishments exist in any society. Based upon "critical criminology", Dr.Pangas assumes that deviated behaviours

such as prostitution, professional homosexuality, alcoholism, violence, abortion, and so called because they deviate from models socially accepted. He analyzes some of these behaviours and their control in Ancient Mesopotamia pointing to a better understanding of human behaviour and the social control mechanisms.

LE CONTROLE DES CONDUITES DÉVIÉES DANS LA MÉSOPOTAMIE ANCIENNE (2e Partie)

On trouve dans toutes les sociétés des transgressions aux normes ou lois et les peines correspondantes. A la lumière de la "criminologie critique", le Dr. Pangas remarque que, conduites telles que la prostitution, l'homosexualité professionnelle, l'alcoolisme, la violence, l'avortement, ont été considérées comme "déviées" à cause de leur comparaison avec les normes socialement acceptées. Il analyse ces conduites et leur contrôle dans la Mésopotamie Ancienne pour ainsi apporter à une meilleure compréhension des conduites humaines et des instruments de contrôle des sociétés.

**LES RAPPORTS ENTRE LE MOYEN-EUPHRATE
et LE PAYS DE CANAAN:
STRUCTURE SOCIALE, POLITIQUE ET CULTURELLE**

ANDRÉ FINET

Ponencia para el I Encuentro Panamericano de Historia Antigua Oriental (I EPEHAO), Buenos Aires, 6-10 diciembre, 1993
- Instituto de Historia Antigua Oriental "Dr.A.Rosenvasser"-
Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires.

Vers la fin du 3e.millénaire, les Amorrites, cette population sémitique nomade qui s'était imposée et agglutinée aux Cananéens en Syro-Palestine, s'infiltrèrent à travers la Mésopotamie et s'installent sur le trône d'une série de royaumes, dont celui de Babylone et celui de Mari. Cette capitale du Moyen-Euphrate sera, au XVIIIe siècle, l'ultime compétitrice de Babylone avant de tomber sous les coups du roi Hammurabi. Il convient de nous attarder quelque peu sur l'histoire et le développement du royaume de Mari, parce qu'il représente, au XVIIIe siècle principalement, l'extension occidentale de la civilisation mésopotamienne, le point de transit obligé entre la Mésopotamie et les régions méditerranéennes, et un lieu de passage, voire même d'ancrage, du clan d'Abraham dans sa marche vers la "Terre promise".

La situation géographique de Mari, aux confins occidentaux de la Mésopotamie, la mettait en rapport avec la côte méditerranéenne et les villes de Syro-Palestine. Elle était le siège d'un important trafic commercial par voies terrestre et fluviale avec l'ouest, le nord et l'est.

L'ampleur des archives de Mari (20.000 tablettes) nous familiarise avec la vie de ce grand royaume du Moyen-Euphrate et ne manque pas de jeter quelques leurs sur la civilisation des régions méditerranéennes au 18e siècle. La mer Méditerranéenne a toujours exercé sur les souverains de Mésopotamie un attrait considérable. Dans la 2e moitié du 3e millénaire, le roi Lugalzagesi conduisait ses armées du sud de l'Iraq d'aujourd'hui à la côte méditerranéenne. "J'ai, dit-il, rendu droite ma route de la mer où le soleil se lève à celle où il se couche". Le célèbre Gilgamesh, roi d'Uruk et héros de légende, accomplit le même exploit, poussé par l'ambition de se rendre illustre: "Je veux aller à la forêt des cèdres -région plus ou moins hypothétique dans le récit de ses exploits mais à chercher dans les montagnes du Liban-, je veux établir ma renommée". De ces contrées occidentales provenait en effet le bois de cèdre, que sa cohésion, sa dureté et sa longévité faisait rechercher par les rois bâtisseurs de Mésopotamie dont le territoire ne produisait que le palmier, arbre au demeurant fort utile, mais impropre à la construction. Ainsi donc, désir de gloire et raisons économiques commandaient ces expéditions lointaines.

C'est un exploit qu'accomplit, aux alentours de 1800, Yahdun-Lim, roi de Mari et père de Zimri-Lim. Ce Yahdun-Lim s'en glorifie dans la dédicace d'un temple qu'il bâtit pour le dieu-soleil Shamash: "Depuis les jours lointains où le dieu avait bâti Mari, aucun roi résidant à Mari n'avait atteint la mer, n'avait conquis les montagnes de cèdres et de buis, montagnes élevées, et n'avait coupé leurs arbres. Yahdun-Lim, fils de Yaggid-Lim, le roi vaillant, le taureau sauvage parmi les rois, avec force et toute puissance, alla au bord de la mer. Il offrit à l'Océan ses grands sacrifices et ses soldats se baignèrent dans l'Océan. Il pénétra dans les montagnes de cèdres et de buis, montagnes élevées; du buis, du cèdre, du cyprès et du santal, ces arbres, il coupa. Il érigea une stèle. Il établit sa renommée et fit connaître sa vaillance".

L'expédition de Yahdun-Lim a ouvert au royaume de Mari les portes de l'ouest. Elle a permis peut-être de nouer des relations d'amitié - ou du moins de neutralité bienveillante - avec les rares principautés - s'il y en avait - qui échappaient au contrôle des deux grandes puissances de l'époque: Alep et Qatna. Ces deux royaumes voisins, sinon contigus, étaient évidemment ennemis. La politique des souverains de Mari a été de faire alliance avec l'un ou avec l'autre selon les époques afin de se garantir la sécurité des voies commerciales d'accès avec les

territoires occidentaux où l'on trouvait à profusion des produits de première nécessité. Car la Mésopotamie est un pays que la nature n'a pas favorisé; elle est dépourvue de bois de construction, de métal et de pierre. A cet égard la région de Mari est un peu moins démunie puisque les falaises calcaires des rives de l'Euphrate l'approvisionnement en pierres de médiocre qualité mais convenables pour les fondations ou soubassements des bâtiments de prestige. Trop friables, elles sont impropres à la mouture du grain. La vallée cultivable est fertile et bien irriguée, mais elle n'est pas très large et ne permet pas une culture céréalière suffisante pour la population. Le plateau steppique ne peut servir que de pâture au petit bétail, et en hiver seulement. Il faut donc que le royaume de Mari fasse venir d'ailleurs les biens dont il est dépourvu ou mal pourvu. Il s'agit de pierres de meules, de bois de charpente ou d'ébénisterie, de métal, de céréales, de légumes, et -pour les repas d'apparat- de vin, car le royaume de Mari n'est pas propice à la viticulture.

Ces marchandises sont essentiellement importées du nord et de l'ouest, et elles sont le plus souvent acheminées par la voie fluviale, bien qu'il existe aussi un trafic caravanier au départ de Qatna vers Mari notamment via Palmyre. L'Euphrate est aussi la route principale des marchandises à destination de la Babylonie.

Ainsi se sont développés deux grands ports commerciaux sur l'Euphrate: Karkémish au nord à la frontière actuelle turco-syrienne, Emar dans la grande boucle de l'Euphrate, là où le fleuve est le plus proche de la Méditerranée et de Halab, l'actuelle Alep, la grande métropole du pays de Yamhad.

Les deux souverains de Mari dont les règnes sont abondamment documentés par les Archives sont Yasmah-Addu, à qui les conquêtes de son père Shamshi-Adad auraient assuré le trône de Mari de 1795 à 1775, et Zimri-Lim, remonté sur le trône de son père Yahdun-Lim après avoir défait l'usurpateur assyrien vers 1775 et qui s'y maintient 15 ans jusqu'à la victoire de Babylone.

Pour la sécurité du commerce entre Mari et l'Occident, il convient de nouer alliance avec l'un ou l'autre des deux rivaux, Qatna ou Alep. Le pouvoir assyrien installé à Mari choisit Qatna; le roi Zimri-Lim, Alep.

Karkemish, débouché des produits anatoliens, était la capitale d'un état indépendant en relations amicales avec le royaume de Mari sous les deux pouvoirs. Les marchandises qui y étaient embarquées vers le sud passaient nécessairement par le port d'Emar, à 150 km en aval, compte tenu des méandres du fleuve. Emar était en outre le point de rupture de charge pour les produits qui provenaient de la région d'Alep et de Canaan. C'était là qu'on déchargeait les ânes pour charger les bateaux. C'est là que des armateurs louaient leurs vaisseaux. C'est là que des commerçants proposaient leurs marchandises, que se concluaient d'importants marchés. C'est là sans doute que se côtoyaient diverses nationalités, réparties vraisemblablement en associations commerciales groupées en autant de *karu*, pour reprendre le terme akkadien qui les désigne. Emar est la clé du pays d'Ebirtum, la région à l'ouest de la grande boucle de l'Euphrate. La ville devait être cosmopolite, très peuplée et animée, assez différente de l'Emar hittite que les fouilles de J. Margueron ont récemment dégagée et qui est postérieure de cinq siècles à celle que les Archives de Mari nous font connaître.

C'est bien l'Euphrate qui est la grande artère commerciale, la plus sûre et la moins onéreuse, malgré le prélèvement des taxes de douane que le batelier ne peut pas éviter. En aval de la grande boucle du fleuve, sur la rive droite, c'est le désert dont la traversée est périlleuse à cause des pillards qui l'infestent et qui n'hésitent même pas à tenter un coup de main sur l'oasis de Palmyre.

Au-delà d'Emar, qu'il contrôlait, peut-être après avoir évincé de Mari Yahdun-Lim et son successeur, Shamshi-Adad, dont les activités dans le nord avaient fait un ennemi du royaume d'Alep, se tourne vers Qatna. Il souhaite qu'un mariage scelle cette alliance et, conformément aux usages du temps, il annonce par lettre à son fils quelle épouse il a choisie pour lui et pour quelles raisons politiques. Cette décision, le futur époux l'apprend en même temps que ses ministres: "Cette mienne tablette, que Lâ'ûm, Sin-idinnam et Mashiya l'entendent lire en ta présence. La jeune fille de Ishhi-Adad (c'est le roi de Qatna) je veux la prendre pour toi. La maison de Mari a du nom et la maison de Qatna a également du nom".

Le territoire de Qatna est un pays prospère aux abondants pâturages dont les pillards guignent les troupeaux. Il est riche aussi en essences de bois durs, tels

le cèdre, le cyprès ou le myrte que Yahdun-Lim a rapportés lors de son raid vers la Méditerranée et que le père de Yasmah-Addu se fait envoyer pour l'Assyrie via Mari. C'est enfin, dès cette époque, le 18^e siècle, un centre sinon de l'élevage, du moins du commerce des chevaux. On a retrouvé dans les Archives de Mari, l'original ou la copie d'une missive furibonde que le roi de Qatna adressait au frère de Yasmah-Addu en Assyria. Il lui écrivait : "Tu m'avais demandé 2 chevaux que tu désirais ; je te les ai donc fait conduire. Et voilà que toi tu m'envoies 20 mines d'étain (\pm 10 kg)...Le prix de ces chevaux, chez nous, à Qatna, est de 600 sicles d'argent (= 10 mines d'argent = 5 kg)! Tu n'es pas un grand roi! Pourquoi as-tu fait cela?". Le rapport étain/argent étant au minimum de 10 pour 1, le roi de Qatna attendait en retour de son envoi une somme cinq fois supérieure! Les messagers de Qatna n'allaient pas seulement en Assyrie: ils fréquentaient aussi les chemins de Babylone, de Larsa ou de Suse.

Zimri-Lim reconquiert le trône de Mari vers 1775. Il tire profit d'une situation politique confuse. Le roi d'Assyrie Shamshi-Adad vient de mourir et sa mainmise sur les territoires qu'il s'était arrogés n'était pas suffisamment affermie pour que son fils aîné -celui à qui le roi de Qatna avait envoyé des chevaux -pût sans trop de peine recueillir l'héritage. Des attaques extérieures et des soulèvements intérieurs contraignent l'héritier à une difficile défensive, tandis que Yasmah-Addu était isolé à Mari. Zimri-Lim l'en délogea par un raid éclair, sans doute avec l'appui du roi d'Alep.

Quoi qu'il en soit, la position de Zimri-Lim à Mari s'affermirait rapidement au point que le roi d'Alep - qui est le plus puissant roi de l'époque- lui accorde en mariage sa fille Shibtu. Ce qui resserre d'autant les rapports entre Mari et Alep et estompe les conflits du temps de l'expédition de Yahdun-Lim vers la Méditerranée. C'est Yarim-Lim qui règne à présent au pays de Yamhad et, tout beau-père qu'il est, il n'est pas toujours commode. C'est lui qui contrôle le port d'Emar sur l'Euphrate et, à un moment où Mari souffre de la disette, Yarim-Lim s'oppose au départ des vaisseaux de grains affrétés par Zimri-Lim. Les archives du palais ont conservé la copie de la lettre que celui-ci adresse alors à son beau-père; c'est un témoignage de plus du rôle joué par Alep dans la reconquête de Mari par Zimri-Lim. A la fin du message, celui-ci écrit à son beau-père: "Maintenant, depuis les jours nombreux où je suis remonté sur mon trône, je ne livre que combats et batailles. Jamais encore je n'ai pu faire rentrer à mon pays

une récolte dans la paix. Si vraiment tu es mon père, prends sur toi de me soutenir et d'affermir le fondement de mon trône. Que mon père soit attentif au teneur de cette mienne tablette! Que les marchands de blé qui se trouvent au pays d'Emar puissent faire partir les bateaux et qu'on apaise la faim du pays".

Il est vrai que les batailles et les conquêtes de Zimri-Lim pouvaient lui donner l'occasion de faire l'un ou l'autre cadeau à son beau-père -cadeaux qui de tout temps entretiennent l'amitié-. Il avait pensé lui envoyer une jolie fille, mais ce présent royal n'est pas du goût de Gashera, épouse de Yarim-Lim et belle-mère de Zimri-Lim. Je ne résiste pas au plaisir de vous donner ce piquant message. C'est Zimri-Lim qui écrit à sa belle-mère: "Précédemment tu m'avais écrit de ne pas donner Dushubatam à Yarim-Lim. Je t'avais répondu: -Si je la donne à un autre, le coeur de Yarim-Lim ne va-t-il pas se courroucer contre moi? Voilà ce que je t'avais écrit. Puis, lorsque je suis arrivé à Mari, tu n'as pas cessé de m'écrire. Maintenant tu as même écrit à ta fille et ta fille Shibtu s'est beaucoup tracassée. Cette femme, je ne la donnerai pas à Yarim-Lim; je la donnerai à Aplahanda. A propos de cette femme, apaise le coeur de Yarim-Lim et quant à toi, sois sans inquiétude. Mais si, à propos de cette femme, le coeur de Yarim-Lim se courrouce et s'il m'écrit quelque chose, moi je serai forcé de lui répondre ainsi: -Pour que je ne donne pas cette femme, Gashera m'a écrit ceci: ne la lui donne pas, mais livre-là à Aplahanda. Voilà ce que je lui répondrai".

De toute manière, les échanges de cadeaux sont fréquents entre les deux cours. Ils consistent en métaux, étoffes, vases précieux, joaillerie, étain -cet étain provenant de l'est dont Mari est un important marché de transit-.

La ville d'Ugarit sur la côte est sous la mouvance d'Alep et c'est par l'intermédiaire du roi d'Alep que celui d'Ugarit fait demander l'autorisation pour son envoyé de visiter le célèbre palais de Mari. Zimri-Lim s'est rendu personnellement à Ugarit, à un moment non déterminé, mais vraisemblablement après la visite du palais de Mari par l'émissaire d'Ugarit. Il était essentiel pour la prospérité du commerce de Mari que de bons rapports unissent la capitale et les deux puissants royaumes de l'ouest, celui d'Alep et celui de Qatna. Zimri-Lim s'est interposé pour rapprocher Alep et Qatna; la réconciliation a été scellée par la visite à Alep du roi de Qatna et la conclusion d'un accord entre les deux états. Ceci donne raison à Hammurabi de Babylone qui déclarait à un agent de

Zimri-Lim: "Si ce n'est ton seigneur, personne ne parviendra à établir des relations d'amitié entre les gens de Yamhad (le royaume d'Alep) et ceux de Qatna".

Dans les principales villes du royaume de Mari, le souverain disposait d'entrepôts dont les marchandises étaient envoyées à la capitale au fur et à mesure des besoins. Il y avait aussi des espèces de succursales du trésor habilitées à recevoir ou à délivrer de l'argent-métal (il n'y avait pas de numéraire à l'époque) ou des objets précieux, voire de étain dont Mari était un centre distributeur. Il existait un comptoir de ce genre à Ugarit dont nous connaissons le -ou un- responsable, le haut fonctionnaire Darish-libur, spécialiste en métaux précieux. Sous son autorité sortaient du comptoir d'Ugarit ou y entraient de l'or, de l'argent, du lapis-lazuli et des bijoux. C'est à partir de ce dépôt qu'étaient délivrées pour le roi, la reine ou les dignitaires de la cour d'Alep, plaquettes et bagues précieuses. C'est au trésor d'Ugarit qu'est déposé un vase en or, cadeau du roi de Hasôr destiné à Zimri-Lim. Si les vases qualifiés de "crétois" dont il est question dans les Archives de Mari proviennent effectivement de Crète -Kaptôr- c'est à Ugarit qu'ils débarquaient.

Du roi de Byblos/Gubla, Zimri-Lim a reçu un vase en or. Les étoffes de Gubla -ou à la mode de Gubla- sont très appréciées à Mari et il en est question à plusieurs reprises. Des messagers de Byblos sont reçus à Mari où ils sont arrivés en compagnie de collègues de Qatna et d'Alep.

L'étain en provenance de Mari est envoyé à Qatna ou à Alep - où il existe d'ailleurs un dépôt relevant de Mari, mais aussi à Hasôr, à Layish -Dan de la Bible, près des sources du Jourdain- ainsi qu'en d'autres localités, peut-être dans la même région mais non encore localisées de façon certaine.

Bref, biens et personnes circulaient d'abondance et le plus souvent librement de la côte méditerranéenne jusqu'au pays d'Elam à l'est et à celui de Dilmun dans le golfe. Il y avait bien sûr des douaniers rapaces qui contrôlaient pour leurs souverains respectifs le trafic des marchandises et prélevaient de substantielles taxes de passage. Nous savons que ces contributions alimentaient pour une bonne part le trésor de Mari, sauf s'il s'agissait de missions royales qui, munies d'un sauf-conduit, en étaient dispensées. Les caravanes qui empruntaient la voie

du désert, outre qu'elles avaient à se munir de provisions importantes et à connaître les points d'eau, s'exposaient aux attaques des bédouins pillards; il n'était pas rare qu'on en vît revenir l'un ou l'autre membre complètement dépouillé, heureux d'avoir la vie sauve.

Enfin, il y avait aussi des différends entre les marchands eux-mêmes ou bien entre un marchand et l'état où il effectuait ses transactions. Dans de telles circonstances, le royaume dont les ressortissants étaient brimés exerça des représailles contre les citoyens qui relèvent de l'état vexateur. Le cas s'est déjà produit, comme l'atteste une lettre du gouverneur de Sagarâtum au roi Zimri-Lim. Les bateaux qui sont allés charger du grain à Emar y sont retenus. Il semble que les sévices qu'on exerce à Mari ou dans le royaume contre un habitant d'Emar ne soient pas étranges à cette mesure. De même, pour une raison qui n'est pas indiquée, 30 moutons, 50 jarres de vin et même l'épouse du batelier dont la cargaison venait de Karkémish ont été arrêtés à Tuttul, ville située au confluent du Balih et de l'Euphrate et dépendant de Mari. Aplahanda, roi de Karkémish, signale à Yasmah-Addu, vice-roi de Mari, que cette nouvelle a fait grand bruit à Karkémish. On y a retenu "de très nombreux marchands" qui devaient descendre à Tuttul ou à Mari. Que Yasmah-Addu intime donc à Tuttul l'ordre de relâcher les biens et la personne détenus pour que cessent les mesures de rétorsion.

Une autre lettre des Archives de Mari concerne un différend du même genre, cette fois encore entre Mari et Emar, c'est-à-dire qu'il met en scène le roi Zimri-Lim et son beau-père, le roi d'Alep, qui détient Emar.

La missive que Zimri-Lim adresse à Alep relate les faits suivants. D'après un message du roi d'Alep à son gendre -message que nous n'avons pas conservé ou pas encore retrouvé- quelqu'un de Mari, sans doute un émissaire de Zimri-Lim, est allé à Hasôr pour s'approvisionner en or, en argent et en pierres précieuses. Une fois ces biens en sa possession il se serait enfui auprès de Zimri-Lim. Telle est la version du roi d'Alep. Ce à quoi Zimri-Lim rétorque qu'il n'a jamais rien reçu. La version des faits qu'il présente et qu'il tient vraisemblablement de l'intéressé est fort différente. Celui-ci se serait rendu à Hasôr, il y aurait acheté or, argent et pierres précieuses. Sur le chemin de retour, dans la ville d'Emar, il aurait été malmené et dépouillé de tout ce qu'il transportait, y compris

le document scellé attestant qu'il avait bien payé les marchandises achetées. Totalement démuné, il avait du moins réussi à sauver sa vie et à regagner Mari, les mains vides.

Selon la version du roi d'Alep, lorsque l'homme de Mari avait quitté Hasôr, les gens d'Hasôr avaient saisi les ânes et quiconque venait au marché de Hasôr pour y faire commerce. Ces représailles donnent à penser que si l'homme de Mari avait quitté Hasôr, c'était subrepticement et avec des biens précieux qu'il n'avait sans doute pas -ou pas totalement- payés. Et s'il avait bien été assailli à Emar, ce n'est probablement pas par des voleurs, mais par des gens de Hasôr lancés à sa poursuite ou bien par des représentants de la ville cananéenne qui tenaient comptoir à Emar et lui ont fait rendre gorge. On a bien l'impression que ce reçu, prétendument volé et la seule preuve de son payement, n'a jamais existé.

Mis à part ces incidents, il n'en reste pas moins vrai que pendant une dizaine d'années -peut-être plus, peut-être moins- la paix régnait entre les grands royaumes de la frange occidentale de la Mésopotamie -Alep, Qatna, Mari- et l'empire naissant de Babylone.

Il apparaît que ce fut une période d'échanges et de prospérité où le monde d'alors vivait en symbiose et en relative harmonie. Mais la richesse de Mari et sa prétention, fondée sur la géographie, d'être le Nœud de la balance entre l'ouest et l'est -la côte méditerranéenne et Babylone- ne pouvait qu'indisposer l'"homme de Babylone" comme l'appellent les documents de Mari.

Cet "homme de Babylone", le roi Hammurabi, avait un sens politique très sûr. Patient et rusé, il attendait le moment propice, endormant ses victimes futures par d'hypocrites discours. En 1760, l'heure venait : Hammurabi rayait Mari de l'histoire et fondait un empire qui se maintiendra jusqu'en 1600.

• • •

Une des constantes de l'histoire politique de la Mésopotamie c'est d'être toujours sur la défensive contre les deux ennemis perpétuels des sédentaires, les **nomades** et les **montagnards**, fascinés par les richesses et la vie plus facile, moins hasardeuse, moins contraignante des habitants des villes et des villages.

Ces nomades ou ces montagnards quand ils l'emportent sur les sédentaires, sont aussitôt assimilés par la civilisation qu'ils ont conquise. S'il convient de s'étendre sur l'histoire de la ville de Mari, c'est parce que nous sommes bien informés sur la vie de ce royaume au 18^e siècle et que nous le serons de plus en plus au fur et à mesure que s'achèvera la publication des 20.000 tablettes qui y ont été retrouvées et qui s'insèrent dans l'intervalle réduit d'environ 35 années. Pour notre propos Mari présente en outre l'intérêt considérable d'être la plus occidentale des grandes villes de Mésopotamie et de s'être trouvée, plus qu'aucune autre, en rapport constant avec les nomades qui gravitaient autour et à l'intérieur même du royaume dont la ville de Mari était la capitale. Certains de ces nomades portent des noms qui évoquent la Bible: il y a des Habiru et des Benjaminites. Et d'autre part il est difficile de contester que l'appellatif de celui qui deviendra l'unique dieu d'Israël, Yahvé, apparût dès le 18^e siècle dans l'onomastique de Mari.

Si, pour la source que les exégètes nomment précisément "yahviste", le nom de Yahvé est connu depuis les origines, la tradition "élohiste" veut qu'Elohim ou El-Shaddai n'ait révélé son véritable nom à Moïse qu'au moment de la sortie d'Egypte. Et encore ne le fait-il qu'indirectement dans Ex.3, 14 lorsqu'il répond à la question de Moïse dans les termes suivants : "Je suis qui je suis". Il est plus explicite en Ex. 6, 2-3 : "Elohim parla à Moïse et lui dit : "-Je suis Yahvé. Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme El-Shaddai et par mon nom de Yahvé, je n'ai pas été connu d'eux".

L'anthroponymie de Mari prouve que les patriarches connaissaient déjà le nom de Yahvé. Les Amorrites nomades dont les textes de Mari nous rapportent sinon l'histoire, du moins les activités, sont sans doute les ancêtres des tribus hébraïques. Celles-ci, quand elles se trouveront aux portes de Canaan, se comporteront comme ceux-là quand ils étaient en contact avec les sédentaires établis aux rives de l'Euphrate et du Habur : d'une part, hostilité et coups de mains réciproques, d'autre part transformation en mercenaires de certaines bandes ou clans sous la conduite de chefs qu'ils se sont choisis.

L'organisation tribale est clairement définie dans plusieurs passages de la Bible. Ainsi lisons-nous, en Jos. 7, 14 : "Demain matin vous vous présenterez par tribus, puis la tribu que Yahvé aura désignée se présentera par clans; ensuite

le clan que Yahvé aura désigné se présentera par familles, enfin la famille que Yahvé aura désignée se présentera homme par homme”.

Chaque tribu a son chef. C'est clairement indiqué en Jos. 22, 14 : “Un chef pour chaque tribu, chacun d'eux étant à la tête d'une famille parmi les milliers (= les clans) d'Israël”. La tribu se dit en hébreu par un terme qui désigne aussi le bâton, c'est-à-dire le sceptre, insigne du commandement. La tribu est donc dirigée par une seule personne. C'est, sur une échelle réduite, un embryon de royauté et, de fait, les juges de l'Ancien Testament apparaissent souvent comme autant de roitelets locaux. C'est l'organisation des sédentaires: la Mésopotamie n'a jamais connu d'autre régime politique, qu'il s'agisse des cités-états sumériennes ou de territoires plus vastes dont l'empire akkadien fondé par Sargon vers 2350 avait donné l'exemple.

Nous connaissons mal l'organisation sociale des nomades à cette haute époque. Ces gens n'ont pas d'archives et ce que nous en savons, ce sont les sédentaires qui nous l'apprennent, non pas délibérément, mais à l'occasion et en quelque sorte par hasard. Les nomades, sur l'organisation interne desquels les Archives de Mari nous renseignent avec le plus d'abondance, et sans doute d'exactitude, sont évidemment ceux qui se sont mis au service du royaume : les *Hanéens*. S'ils se soumettent au pouvoir central, c'est qu'ils reconnaissent l'autorité du roi. C'est dire que celle du chef de tribu s'est dissoute. Restent les chefs de clans, qui sont parfois qualifiés de “pères”. Il est question des “pères des Hanéens” et les soldats hanéens en garnison à Mari sont groupés par clans, que les scribes de Mari nomment des *gayú*, reprenant le terme qu'employaient les nomades eux-mêmes.

Ces clans de Hanéens sont dirigés par des chefs que les Archives de Mari appellent des *sugagú*, terme pour lequel nous ne possédons aucune étymologie ni aucun correspondant valable. Il s'en trouve aussi chez les Benjaminites. Ils représentent leurs concitoyens dont ils sont les porte-parole et ils conservent une certaine indépendance et un franc-parler certain. Ils sont maires des localités -ou des campements- où séjournent les membres du clan qui ne sont pas versés dans l'armée et où les militaires en congé viennent retrouver leur famille. Leur charge leur est conférée, semble-t-il, par les membres les plus influents du clan, les Anciens. Leur désignation doit être approuvée par les autorités de Mari, soit

Yasmah-Addu, le fils du roi d'Assyrie, soit Zimri-Lin lorsqu'il eut récupéré le trône de son père. Un cadeau en argent à destination du roi ou du trésor peut aider à la faire reconnaître, sans qu'on puisse nécessairement en inférer que, dans des conditions normales -c'est-à-dire la vie libre- la charge ait été vénale. Bref, en ce qui concerne les Hanéens qui se sont pliés à la souveraineté des sédentaires, si le *sugagûm* est proposé par ses coreligionnaires, c'est par le souverain qu'il doit être investi officiellement dans ses fonctions.

Le chef du clan tend à devenir le maire d'un village. Le conseil des Anciens, auquel il semble bien devoir sa charge, conserve à ses côtés un pouvoir qui est au moins consultatif. Les chefs de clans ou de villages, les *sugagû*, siégeant avec les Anciens, forment une sorte de collège. Un texte de Mari, fort intéressant à plusieurs égards, nous apprend que les *sugagû* des Benjaminites associés aux Anciens, se sont réunis dans le Haut-Pays, pour discuter avec les roitelets locaux les modalités d'un *modus vivendi*. Où siège cette assemblée? Précisément dans le temple du dieu-lune Sin, à Harrân. Le dieu confèrera à leur pacte un caractère solennel et inviolable. Du temple de Sin à Harrân, nous savons que les nomades connaissaient le chemin, puisque c'est là que Terah et sa famille, sortis d'Ur des Chaldéens, ont fait longuement étape.

Les nomades avaient leurs **chefs de clans** et leurs **anciens**; les sédentaires avaient leurs **maires** et aussi leurs **anciens**. Les chefs de clans d'une part, les maires d'autre part relevaient d'une autorité supérieure : le chef de tribu pour les errants, le roi pour les sédentaires. Les deux organisations sont superposables, et il n'est pas toujours facile de distinguer ce que l'une doit à l'autre ni sur quels points précis l'une a manifestement inspiré l'autre.

L'**assemblée des Anciens** est une réalité chez les uns, comme chez les autres. Pour les sédentaires, elle tenait ses assises dans une salle ou une maison à elle destinée. Les **dieux** du panthéon akkadien tenaient aussi leurs réunions dans un local spécial que le "poème de la création" (*enuma elish*) appelle la **chambre du conseil**. Les séances de l'assemblée se déroulaient à huis clos, les délibérations n'étaient pas, dans leur détail, portées à la connaissance du public.

Comment les assemblées étaient-elles constituées? D'autres que les *sugagû* et les **Anciens** y participaient-ils? Une lettre de Mari fait allusion à la conjonction

apparemment spontanée, de **200 notables** en âge de porter les armes auxquels l'envoyé de Zimri-Lim, le roi de Mari, s'adresse comme s'ils représentaient la **ville entière**. Le fait est, dans l'état actuel de notre documentation, exceptionnel. Il faut cependant remarquer que des termes comme "la ville", "la porte", "le quartier" ou "les hommes libres" sont parfois employés, en akkadien, pour marquer un groupe restreint émanant de chacune de ces collectivités. Le texte susdit est important. Craignant que les habitants n'aillent au secours du roi de Kurda (adversaire de Zimri-Lim, régnant quelque part dans le Haut-Pays), l'émissaire de Zimri-Lim avait alerté -dans l'ordre du texte- leur **prince** (qui est un vassal de Mari), les **Anciens** et la **ville** elle-même. A supposer -ce qui est probable- que ces trois pouvoirs soient énumérés dans un ordre autoritaire dégressif, il y aurait d'abord un prince vassal, ensuite les Anciens et, pour finir, une sorte de "voix publique" représentée par un groupe appelé "la ville".

De même que les représentants de la ville, sans doute convoqués par le souverain ou le gouverneur aux causes où il est débattu de revendications de champs, participent, d'une manière ou d'une autre, à l'élaboration du jugement, de même le "quartier" ou la "porte" interviennent-ils comme instructeurs dans les affaires de leurs circonscriptions qui intéressent la tranquillité publique. A propos de la découverte d'un demi-cadavre de nourrisson au bord du fleuve, le préfet de Mari convoque en premier lieu les "chefs de quartier" (littéralement "les chefs de portes", *akil babâim*, VI 43). Il écrit au roi : "Le jour même dès que j'eus entendu cette nouvelle, je pris des mesures sévères et je convoquai les chefs de quartier, les artisans et les prostituées. Mais ni le maître de cet enfant, ni son père, ni sa mère, ni personne qui connût l'affaire ne se présenta". D'après le Code de Hammurabi, le "quartier" a mission de donner des **avertissements**, de mener des enquêtes de moralité, de rassembler les éléments de preuve sur lesquels s'appuiera le jugement (CH ## 251-142-126). La "porte" de la ville est un lieu de réunion et de discussions où le crieur public fait son office, où certaines décisions sont portées à la connaissance de la population, où siège un tribunal de simple police; c'est le rendez-vous des sages et des notables. L'usage est identique chez les **hébreux** devenus sédentaires. A propos de l'institution de villes de refuge, on lit dans Jos 20, 4: "le meurtrier se réfugiera dans l'une de ces villes et s'arrêtera à l'entrée de la porte de la ville: il dira son affaire aux oreilles des Anciens de cette ville". Les Anciens qui siègent à la porte de la ville ont donc à connaître des affaires en premier ressort.

Si un mari se plaint de son épouse, c'est aux Anciens siégeant à la porte de la ville à enquêter sur la recevabilité de la plainte, en l'occurrence à démêler si elle est arrivée au mariage vierge ou non (Deut XXII, 13-19). De même appartient-il au "quartier" de reconnaître, en cas de méséantente, où sont les torts des époux selon le Code de Hamurabi (## 142-141): "Si une femme a pris son mari en aversion et a dit "tu ne m'étréciras plus", une enquête sera menée à son sujet dans son quartier. Alors, si elle prend garde à soi et n'a pas de faute, si, d'autre part, son mari est sorteur et la discrédite grandement, cette femme n'est pas coupable; elle reprendra sa dot et s'en ira à la maison de son père. Si elle ne prend pas garde à soi et est sorteuse, dilapide sa maison, discrédite son mari, cette femme on la jettera à l'eau".

C'est là, à la porte de la ville, que trônent aussi les notables, comme le faisait Job, au temps de sa splendeur: "Lorsque je sortais à la porte qui domine la cité et que, sur la place, j'installais mon siège, les jeunes gens me voyaient et se cachaient, les vieillards se levaient et restaient debout" (Job 29, 7-9).

Point de passage obligé, source de toutes les informations, la "porte" est aussi le rendez-vous des espions plusieurs lettres de Mari y font allusion et chaque roi de quelle importance envoie ses émissaires aux portes des villes frontières.

Pour ce qui est des décisions politiques, il ne paraît pas que la "ville" ou la "porte", en tant que corps constitué, puissent peser sur elles. En revanche, à l'époque de Mari, des groupes à l'appellation vague de *matum* "pays" ou, un peu plus précise de *awilû* "hommes libres" peuvent manifester une activité politique, telle que contraindre leur prince à se déclarer vassal de Mari. Le roi de Karanâ (Tell Rimah, à ± 50 km à l'ouest de Mossul) écrit à Zimri-Lim dont il souhaite devenir un "vassal" et, par la même occasion, épouser une fille du roi de Mari: "Selon l'ordre de mon pays, j'ai saisi le pan du vêtement de mon seigneur; que mon seigneur ne repousse pas ma main!". Les *awilû* peuvent même s'opposer, comme nous allons le voir, à l'intronisation d'un roi victorieux de leur cité.

Le problème de l'origine de la royauté est un problème complexe. Ce que nous pouvons constater, c'est qu'en période historique largement documentée, lorsqu'une dynastie nouvelle accède au trône, c'est par la violence (guerre heureuse ou révolte réussie) ou par le choix délibéré de la population tout entière

ou d'une fraction de la population entière censée la représenter. Il faut noter que ces deux conditions ne s'excluent point : l'accession violente au pouvoir peut être refusée par les sujets, ou sa confirmation sollicitée par le vainqueur. A ma connaissance, la civilisation mésopotamienne n'offre pas, en l'occurrence, de recours au sort, comme on en trouve l'attestation dans la Bible à propos de Saül (1 Sam 10, 17-27).

Il semble que la royauté élective soit le système en honneur chez les nomades. Une lettre d'un gouverneur de province au roi de Mari signale le passage dans ce chef-lieu d'un groupe escortant deux personnages et le porte-parole de ces gens déclare "leur pays les a pris pour la royauté". Le mot "pays" indiquerait que ces nomades ne sont plus de véritables nomades. Même en milieu sédentaire les Archives de Mari témoignent de l'autorité du pays, c'est-à-dire des hommes libres qui l'habitent. Lorsque la ville d'Eshnunna a été conquise par Hammurabi de Babylone, contrairement à ce que nous pourrions croire, le roi de Babylone n'y exerce pas automatiquement la souveraineté. Zimri-Lim de Mari écrit en effet à Hammurabi en ces termes: "si les hommes libres d'Eshnunna t'ont agréé, exerce toi-même la royauté sur le pays d'Eshnunna. S'ils ne t'ont pas agréé, installe pour la royauté sur eux un *madarum* qui se trouve chez toi". Nous ne savons pas ce qu'est un *madarum*, mais ceci nous montre que les hommes libres d'une ville ont leur mot à dire pour l'accession au trône d'un nouveau souverain.

Quelle que soit la complexité du problème royal, nous voyons que le recours à la violence n'est pas la seule origine d'une dynastie nouvelle. Il arrive d'ailleurs que la population choisisse d'elle-même la tutelle qui lui agréé. C'est ainsi que le roi de la ville de Karanâ avait choisi de devenir vassal de Zimri-Lim sur l'injonction de son "pays". C'est une suzeraineté qui ne plait pas à tout le monde, car une autre lettre de Mari nous rapporte ce que disent les habitants d'une autre ville du Haut-Pays: "Zimri-Lim équipe tout le pays contre nous et il causera notre perte. Rassemblons de l'argent et envoyons-le à Eshnunna". En l'occurrence l'alliance s'achète et le sauveur se paie.

Il semble bien que la Bible tienne Gédéon pour le roi de Sichem -et on ne peut s'empêcher de le comparer aux roitelets du Haut-Pays de Mari-. Parmi ses nombreuses femmes, Gédéon avait une concubine de Sichem même qui lui enfanta Abimelek. Toute l'histoire d'Abimelek, telle qu'elle est rapportée en

Juges 9 montre que les Cananéens formaient la majorité de la population de la ville de Sichem et y représentaient la classe dominante. Les Sichemites avaient leur religion et l'avaient conservée, peut-être en incluant dans leur panthéon ou en assimilant à l'un de leurs dieux celui des Israélites dont ils acceptaient la souveraineté. Abimelek n'a pas été seulement roi de Sichem mais, dit la Bible, "il exerça le pouvoir sur Israël durant trois ans". Comment l'avait-il acquis? Nous ne le savons pas; le texte nous apprend seulement qu'il a été désigné comme roi de Sichem par la volonté du peuple et celle de ses représentants délibérant en commun : "Tous les bourgeois de Sichem et toute la maison de Millô (il s'agit d'une terrasse où était édiflée la maison de l'assemblée)-se rassemblèrent et ils allèrent proclamer comme roi Abimelek". Transposés dans les usages de Mari, ces électeurs sont les *awilû* "hommes libres" et les Anciens.

L'histoire d'Abimelek est un prodrome de l'institution monarchique en Israël. Il fallait un roi reconnu par toutes les tribus, qui pût les mobiliser contre les ennemis. Ce sont les Anciens qui se font les porte-paroles de ce désir général en allant trouver Samuel; ils arrivent tous ensemble et ils disent: "Maintenant donc établis pour nous un roi, pour qu'il nous juge, comme font toutes les nations". Le récit continue en ces termes: "La chose déplut aux yeux de Samuel parce qu'ils avaient dit "donne-nous un roi pour qu'il nous juge". Et Samuel pria Yahvé". Aux yeux de Samuel la communauté israélite est une théocratie: il ne peut y avoir d'autre roi que Yahvé dont Samuel est le représentant. Nous sommes tout près de l'antique mentalité des cités-états de Sumer, avant que le pouvoir effectif ne glisse des mains du prêtre à celles du roi.

Malgré les représentations de Samuel, les Anciens persistent à vouloir un roi. Ce sera Saül, et deux traditions nous rapportent son accession au trône. Selon la première, Saül, chef de guerre et vainqueur des Philistins, est proclamé roi à Gilgal, par le peuple tout entier. Selon l'autre, suite au désir exprimé par le peuple d'avoir un roi pour le diriger, Saül est désigné à cet office par tirage au sort à Mispá.

De tout cela se dégage le double aspect de l'institution royale aux yeux des rédacteurs de la Bible, encore qu'il ne soit pas facile de faire la part entre ce qui reflète vraiment une conception ancienne et les parties du texte postérieurement retouchées en fonction du retour souhaité à une conception plus fondamentalement

théocratique. L'institution de la royauté a été souhaitée par les tribus à la veille de leur installation solide en Canaan, comme un outil indispensable pour assurer cette installation. Cette création devait rendre possible l'unification en un état respecté et même conquérant. Mais plus tard, surtout depuis le 8e siècle, sous l'influence des prophètes, aiguillonnés par les malheurs du temps, on attribuera, non sans raison, la coupure des tribus en deux blocs antagonistes à l'institution de la royauté.

Aussi l'attitude envers l'institution royale en vint à se modifier. On finit par ne plus y voir, comme l'exprimera éloquemment le prophète Osée, que la manifestation la plus éclatante de l'orgueil d'Israël, donc sa rébellion contre Yahvé.

La continuelle agitation qui secoue alors Israël comme Juda illustre cette apodose de présages akkadiens: "le pays est devenu plus fort que le roi". Entendons que la situation traditionnellement idyllique d'un pays gouverné par un souverain juste et sage, dont Dieu récompense la piété en étendant son territoire, cette situation idyllique n'existe plus. Le peuple et la plupart des rois ont rompu le pacte d'alliance avec Yahvé et Yahvé les livrera aux mains des "incirconcis".

Car les rapports entre Dieu et son peuple sont déterminés par une Alliance tout-à-fait comparable à celles qui unissent le suzerain à ses vassaux. Aussi longtemps que sera reconnue la toute puissance de Yahvé, que ne sera pas ébranlée sa position de dieu unique et jaloux, que tous ses sujets, du plus élevé au plus humble, observeront les lois qu'il a édictées et qu'ils ont eux-mêmes acceptées, alors Yahvé prendra soin de ses gens comme fait un bon pasteur qui paît et défend ses troupeaux. Mais que le vassal vienne à broncher, le pacte est rompu: la population n'est pas seulement abandonnée aux caprices de ses voisins, elle est en plus frappée d'une malédiction dans laquelle elle verra -si ses yeux viennent à s'ouvrir- la juste colère de son bienfaiteur.

Cette alliance entre Yahvé et son peuple est manifestée et rappelée, à dates fixes, par des sacrifices sanglants. Remarquons que cette alliance est à plusieurs reprises, dans la Bible, rappelée à Sichem dont le dieu original s'appelle Ba'al-Berit, c'est-à-dire le "seigneur de l'Alliance". Il doit y avoir là plus qu'une coïncidence.

La cérémonie de l'alliance, dans les documents de Mari, nous est esquissée à plusieurs reprises. Lorsque cette alliance est conclue entre le royaume de Mari et un groupe de nomades, elle est scellée par un sacrifice sanglant. Un émissaire du roi Zimri-Lim de Mari avait été chargé d'établir la concorde entre les Hanéens -nomades à demi sédentarisés- et les gens du pays d'Idamaraz, dans le nord-est du royaume de Mari. On avait préparé pour le sacrifice un jeune chien et une chèvre; ces victimes présentées par les Hanéens sont récusées par le représentant de Zimri-Lim. Celui-ci écrit à son seigneur: "Je n'ai accepté ni le jeune chien, ni la chèvre; mais un ânon, petit d'ânesse, j'ai fait tuer. Ainsi j'ai établi l'alliance entre les Hanéens et les gens du pays d'Idamaraz" (II 37). Certes, tout animal peut être sacrifié aux dieux: depuis un petit oiseau jusqu'au boeuf gras, en passant par les ovins qui sont les victimes ordinaires. Mais il ne s'agit pas ici d'un sacrifice de routine. Il s'agit de sceller un pacte, de conclure une alliance, c'est-à-dire de "tuer l'ânon" suivant la vieille coutume des Amorrites nomades, dont ils se souviennent toujours, même s'ils ont accédé au trône.

* * *

Lorsque les Akkadiens, après 2500, ont emprunté l'écriture sumérienne pour transcrire leur langage, ils ont été amenés à lire les signes-mots dans leur langue phonétique et à dégager, de ce fait, pour ces mêmes signes de nouvelles valeurs phonétiques. Ainsi, la "maison" se dit en sumérien E et ce signe-mot à pris en sumérien la valeur syllabique E. La "maison" se dit en akkadien *bitu*; le signe-mot E du sumérien se lit *bitu* en akkadien, d'où dérive une valeur phonétique nouvelle, *bit*.

Bref, un même son peut être écrit par des signes différents et un même signe peut écrire des sons différents.

Ce système complexe n'est pas d'un apprentissage aisé. Mais les scribes disposaient de manuels, d'encyclopédies, qui donnaient pour chaque signe cunéiforme ses valeurs-mots et ses valeurs-sons, en sumérien et en akkadien. Car même après que le sumérien fût tombé en désuétude dans l'usage courant, au début du 2^e millénaire, il a continué d'être enseigné dans les écoles jusqu'aux environs de notre ère. Aucun scribe, digne de ce nom, ne pouvait l'ignorer.

oyant les sédentaires ou s'infiltrant dans les villes, les Hébreux nomades avaient au moins compris et sans doute parler l'akkadien. Peut-être certains d'entre eux avaient-ils appris à l'écrire. L'akkadien était, en effet, au 3^e millénaire, la langue internationale de tout le Proche Orient. Les cunéiformes mésopotamiens étaient enseignés partout dans les écoles de scribes, de l'Asie mineure à l'Égypte, de la côte méditerranéenne aux confins de l'Arabie.

J'ai dit apprentissage sous-entend exercices d'écriture, étude des listes et des manuels, lecture de textes littéraires.

l'akkadien fut abandonné comme langue parlée au début du 2^e millénaire. Mais il resta la langue savante et la langue liturgique jusqu'à l'aube de notre ère. Il n'a jamais cessé d'être étudié dans toutes les écoles de l'Asie occidentale, comme le prouvent les vocabulaires. Certaines de ces listes ne rassemblent que les diverses lectures phonétiques d'un même signe. D'autres, divisées en 3 colonnes, écrivent dans la première le signe cunéiforme, dans la seconde sa lecture en sumérien, celle en akkadien dans la troisième. Ce sont de véritables lexiques bilingues suméro-akkadiens. Il existe aussi d'autres lexiques, par exemple akkadien-hurrite, voire même des trilingues et quadrilingues akkadien-sumérien-hurrite-(ugaritique). Parfois ce sont de vrais manuels à l'usage des scribes, comparables à nos manuels de conversation, donnant des expressions juridiques, administratives ou techniques, dans une colonne en sumérien et, dans l'autre, leur traduction en akkadien.

Dans les cercles cultivés et dans les écoles, les deux langues ont vécu ensemble pendant deux millénaires et demi: la plus ancienne inscription royale que nous connaissions en akkadien remonte aux environs de 2450, c'est-à-dire à un moment où la puissance politique sumérienne est encore à son apogée (elle ne sera ébranlée que 100 ans plus tard avec l'irruption du roi Sargon d'Akkad).

À côté de ces dictionnaires dont nous venons de parler, existaient aussi dans les écoles des listes de toutes sortes énumérant des pierres, des arbres, des professions, des noms géographiques ou divins. Les Mésopotamiens étaient férus de ces registres qui, constituant le répertoire des connaissances, étaient aussi les fondements de la science.

Les oeuvres littéraires akkadiennes ont été étudiées dans toutes les écoles de l'Asie occidentale ancienne, débordant largement les frontières de la Mésopotamie. La capitale des Hittites, Hattusas (Boğaz-kale), nous a laissé nombre de copies d'oeuvres littéraires écrites en akkadien - dont plusieurs fragments de l'épopée de Gilgamesh - en même temps que des fragments de ces vocabulaires grâce auxquels les scribes apprenaient sumérien et akkadien. A Megiddo, en Palestine, on a trouvé un fragment de l'épopée de Gilgamesh, écrit en akkadien. Les oeuvres littéraires akkadiennes sont nombreuses à Ugarit, sur la côte méditerranéenne; la création d'oeuvres indigènes écrites en alphabet ugaritique n'empêchait pas l'étude de la littérature akkadienne. On trouve même, dans le panthéon d'Ugarit, le nom de la déesse sumérienne Nikkal, la parèdre du dieu-lune Sin, qui était adorée avec lui à Ur des Chaldéens comme à Harran.

Soit dit en passant, dans ce petit royaume d'Ugarit, passé au 14^e siècle de la domination de l'Egypte à celle des Hittites, où abordent des bateaux de toute la Méditerranée orientale, où aboutissent des caravanes de tout l'Orient, on a trouvé des textes en 8 langues (akkadien, sumérien, hurrite, ugaritique, égyptien, hittite, louvite et chypriote) pour l'écriture desquels on s'est servi de 5 systèmes différents. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner du rôle capital des scribes d'Ugarit dans l'invention de l'alphabet.

Une tablette scolaire trouvée à Byblos remonte au 3^e millénaire et prouve qu'à cette lointaine époque on étudiait et on copiait déjà les cunéiformes sur la côte méditerranéenne. A la fin du 3^e millénaire d'ailleurs, Byblos semble bien avoir été, comme Ebla ou Mari, intégrée à l'empire d'Ur.

On a trouvé des textes divinatoires hépatoscopiques à Hasor. Des textes lexicographiques et des tablettes cunéiformes ont été trouvées à Tell Apek, au N-E de Jaffa, près de Samarie, attestant l'existence d'une école palatine en Canaan au 13^e siècle. C'est du coeur de l'Egypte que proviennent des fragments d'oeuvres littéraires akkadiennes comme le mythe d'Adapa ou le poème de Nergal et d'Ereshkigal.

Les milliers de tablettes récemment exhumées dans l'antique Ebla, en Syrie, à quelque 60 km au sud d'Alep, se servent de l'écriture sumérienne que les scribes eblaïtes, parfois formés par des maîtres venus du coeur de la Mésopotamie,

efforcent d'adapter à la transcription de leur idiome. Tout récemment une mission européenne a dégagé à Tell Beydar, dans le triangle du Habur, près d'une centaine de tablettes contemporaines de celles d'Ebla et se servent d'une écriture très similaires. Leur déchiffrement pourrait apporter quelque lumière sur la pénétration hurrite dans la région.

Depuis la moitié du 3e millénaire jusqu'au début du 1er millénaire au moins, une longue tradition culturelle suméro-akkadienne imprègne tout l'Occident asiatique. Lorsque les Hébreux se fixent en Canaan, ils retrouvent sur place la culture dans laquelle leurs pérégrinations les avaient accoutumés. Il est certain que leurs scribes auront moins de difficultés à lire et écrire le cunéiforme que, par exemple, leurs collègues d'Anatolie.

Pendant tout le 2e millénaire, et jusqu'au début du 1er, l'akkadien a été la grande langue diplomatique. La correspondance échangée entre les villes de Canaan, le Mitanni, l'empire hittite, et la cour égyptienne était écrite en akkadien, comme l'atteste la découverte des archives de Tell el-Amarna, en Egypte.

Je voudrais à présent vous faire toucher du doigt ce qu'était la science linguistique au moment où, dans un territoire qui couvre la Mésopotamie, l'Asie mineure et la côte méditerranéenne, la langue akkadienne s'est implantée avec son système d'écriture hérité des Sumériens. Écriture complexe et difficile qui transcrivait à la fois deux grandes langues de civilisation: l'akkadien et le sumérien -elle en transcrivait d'autres également comme le hittite, le hurrite ou l'urartéen, mais qui n'atteindront pas à l'universalité des deux premières-.

Étudier l'écriture cunéiforme, c'est étudier simultanément l'akkadien et le sumérien. Sans doute, plus on s'éloigne de l'an 2000, moins le sumérien est pratiqué couramment; il n'empêche que jusqu'à l'époque perse des savants composeront des hymnes en sumérien, à la manière dont les rhétoriciens du moyen-âge occidental voulaient affirmer leur maîtrise du latin. La science consistait alors à sauter, par le biais d'une écriture identique, d'une langue à une autre, dont le vocabulaire et la syntaxe -disons le "génie"- étaient totalement différents.

Le nom, à leurs yeux, c'est la chose elle-même. Si ce nom, noté par l'écriture, est susceptible d'interprétations diverses suivant la langue dans laquelle on lit

le signe d'écriture, ces interprétations diverses s'ajoutent l'une à l'autre; elles ne se contredisent point. Loin de là, elles servent à bâtir des légendes qui ont souvent, vues de l'extérieur -j'entends par un non-spécialiste des cunéiformes- un aspect populaire, bien qu'elles soient en réalité le fruit d'une élaboration savante. Sans doute est-ce à nos yeux, fausse science. Mais c'est la vraie science de l'époque, et c'est une science ésotérique. Quelques exemples vous en feront saisir le mécanisme.

Ainsi, le chapitre 14 de la Genèse, verset 1, mentionne 4 rois et les pays qu'ils dirigent: ces pays sont Shinéar (c'est-à-dire la Babylonie), l'Elam, le pays hitite et le pays appelé Ellasar. Avec la Babylonie, l'Elam et les Hittites, nous avons trois grandes nations de l'époque; manque la 4e, l'Assyrie. En réalité, l'Assyrie ne manque pas. C'est elle qui est désignée sous le vocable Ellasar qui représente la lecture signe par signe d'un des idéogrammes d'Ashur. Matériellement ces trois signes transcrivent A.LA.SAR. Le scribe hébreu qui a fait montre de sa science en dissimulant le nom d'Ashur sous un cryptogramme que, seuls, ses confrères pouvaient comprendre, prouve ainsi qu'il avait appris les cunéiformes, qu'il connaissait les listes d'idéogrammes et de noms de pays.

L'étude des listes de signes et de leur valeur -unique ou multiple- dans les langues sumérienne et akkadienne, n'inspire pas seulement des cryptogrammes. On ne peut pas douter qu'elle soit à la base de récits à fondement étiologique que seule la connaissance des cunéiformes a permis de forger, et que seule elle permet de comprendre.

Presque toutes les religions envisagent les dieux sous des traits humains. Le récit élohiste de la création le signale expressément "Elohim dit: Faisons l'homme à notre image, à notre ressemblance" (Gen 1,26). L'homme sera donc pareil à Dieu. Ceci ressort parfaitement de son nom en akkadien: *awilû* "l'homme" a été décomposé en *aw* + *ilu*. *Aw* a été rapproché du verbe *awû* "être semblable" et *ilu* signifie "dieu".

Chacun sait que, pour avoir mangé du fruit de l'arbre dont il devait se garder, l'homme est condamné à se nourrir du pain qu'il n'obtiendra qu'à la sueur de son front (Gen 3, 19). Or, en Mésopotamie la déesse *Nisaba* est la personnification du grain, lequel est souvent désigné par le nom de la déesse. C'est un

sumérogramme composé de 3 signes, comme l'était le nom d' Ashur dont nous venons de parler. Lus matériellement, ces 3 signes sont **SE** (c'est-à-dire "le grain"), **SUM** (c'est-à-dire *nadanu* = "donner") et **IR** (c'est-à-dire (*i)zutu* = "la sueur").

Une singulière remarque de Juges 20, 15-16, signale qu'à l'occasion du recensement des guerriers benjaminites, on dénombre 700 hommes d'armes, citoyens de Guibéa, tous gauchers. Cette bizarrerie est d'autant plus étrange qu'ils appartiennent à la tribu de Benjamin, c'est-à-dire qu'ils sont "fils de la droite". Or GUB ou GUB-BA est le sumérogramme de "gauche". Que la voyelle soit *u* et non *i* n'est pas une objection: les scribes hébreux négligeaient les voyelles.

Il ne fait pas de doute que les scribes de l'ouest connaissaient les cunéiformes et les pratiquaient. Prolongeant le principe qu'une chose n'existe que si elle a un nom, ils en ont déduit que la chose est nécessairement dans le nom et que l'écriture du nom révèle sa nature aux initiés.

S'ils connaissaient et pratiquaient l'écriture cunéiforme, les Occidentaux, -dont les Hébreux après leur installation en Syro-Palestine et sans doute déjà avant celle-ci- se sont abreuvés aux sources intarissables de la littérature suméro-akkadienne.

Il n'y a pas lieu de s'attarder sur le fameux récit du déluge que les rédacteurs de l'Ancien Testament ont puisé parfois textuellement dans le XI^e chant de l'épopée de Gilgamesh. Originellement d'ailleurs cet épisode -adventice dans Gilgamesh- était à sa place dans l'histoire d'Atrahasis qui relate les vaines tentatives des dieux pour anéantir l'humanité, qu'ils avaient créé, mais qui devenait trop encombrante.

C'est dans ce poème d'Atrahasis que l'épisode du déluge avait sa place naturelle. Il ne fait pas de doute que son succès lui a valu d'être englobé dans des compositions littéraires où sa mention était moins indiquée. Les anciens n'avaient pas le sens de la propriété littéraire; il est très rare que le nom d'un auteur nous ait été transmis. De plus, tout passage devenu célèbre se trouvait automatiquement repris, souvent dans les mêmes termes, parfois amplifié,

parfois résumé, dans une oeuvre postérieure. Ce fut doublement le cas de l'histoire d'Atrahasis.

Le 3e des 5 *megillot* de la Bible, les Lamentations, commémore la catastrophe de 587, la ruine de Jérusalem, l'incendie du temple et la captivité de Babylone. C'est Yahvé qui punit les fautes de son peuple par la déportation, le pillage et la famine. Puisse-t-il se laisser fléchir par l'abominable spectacle de parents contraints à manger leurs propres enfants, de prêtres massacrés dans le temple, des cadavres dans les rues!

C'est un genre littéraire que les Akkadiens n'ont pas cultivé -du moins à notre connaissance actuelle- mais que pratiquaient les Sumériens. Les deux plus célèbres compositions qui nous soient connues sont la lamentation sur la ville d'Ur et la lamentation sur la ville de Nippur. Ce genre de composition littéraire devait être connu dans les milieux juifs cultivés bien avant la catastrophe nationale. Mais celle-ci vint en fournir le thème et la déportation rapprocha ses auteurs des lieux où ces poèmes étaient nés et s'étaient conservés.

Certaines grandes figures sont entourées du même halo de légende en Mésopotamie et en Israël. Samson est bien proche du roi Gilgamesh, du moins dans la conception la plus ancienne que se fait le rédacteur yahviste de la figure du héros, rude batailleur aux moeurs très libres et à la force physique sans égale. Les figures de Gilgamesh et de Samson appartiennent à un cycle mythique lié au soleil, le dieu Shamash, qui est le protecteur du roi d'Uruk et dont le nom se retrouve dans celui de Samson. La légende veut que le roi Sargon d'Akkad, qui balaya Sumer vers 2350, ait été, à sa naissance, abandonné par sa mère, une prêtresse, aux flots de l'Euphrate dans une corbeille d'osier renforcé d'asphalte. La légende servira.

Force est bien de reconnaître que sur terre -et le Mésopotamien n'envisage point d'au-delà consolateur- le pervers est parfois heureux, le juste, parfois écrasé de maux. On en vient à s'interroger sur la condition humaine et les rapports entre les dieux et les hommes. On met en doute la vieille conception religieuse sumérienne suivant laquelle les dieux ne châtient que les coupables. Le bonheur n'est pas nécessairement le fruit de la vertu, ni le malheur la rétribution de l'injustice.

De tout quoi il résulte que la divinité est aussi puissante pour faire le mal que pour faire le bien. Quant à l'homme il ne peut prévoir s'il éprouvera l'un ou l'autre. La condition humaine est essentiellement versatile. Malheur et bonheur se succèdent, perpétuellement. L'homme doit s'y résigner. Quant au pourquoi de cette succession imprévisible et soudaine, personne d'humain n'en peut rien savoir. Les dieux ont leurs motifs et ces motifs sont incompréhensibles aux hommes. Dieu fait ce qu'il veut, quand il le veut, comme il le veut. Et il n'y a de recours qu'en lui.

L'âge héroïque de l'installation des Sumériens en Basse Mésopotamie et de leur expansion est évoqué dans les épopées et les mythes écrits en sumérien. Les exploits du sémite Sargon d'Akkad sont chantés dans un poème écrit en akkadien et intitulé le "roi du combat". Avec Hammurabi, au XVIIIe. siècle, c'est l'âge d'or de Babylone, une période de conquêtes et d'expansion, politique et religieuse, reflétée par la production littéraire. Il faut unifier le droit: c'est le rôle du Code de Hammurabi. Il faut affirmer la prépondérance religieuse de Babylone: ce sera l'exaltation du dieu local Marduk, dans le "poème de la création". Il est certain que le succès de l'épopée de Gilgamesh, à cette époque, tient pour une part au rapprochement voulu entre la figure antique du roi d'Uruk et le prestige contemporain du triomphant roi de Babylone. On ne retrouvera plus, dans la littérature akkadienne postérieure, d'élan comparable, sinon à travers les annales des grands rois d'Assyrie dans la 1ère moitié du 1er millénaire.

C'est qu'à partir de 1600, la Babylonie est en veilleuse; c'en est fini d'une Babylonie "qui se fait obéir aux quatre coins du monde", comme l'affirmait Hammurabi. On y vit dans le souvenir de la gloire passée; et, si les succès politiques sont hors de portée, du moins reste-t-il à entretenir le renom et le prestige de la grande métropole de la culture et des lettres. On ne s'en fait pas faute.

Quoi qu'il en soit de l'époque de leur première composition, c'est surtout à la période cassite, vers la fin du 2e millénaire, que l'on discerne en Mésopotamie un double courant de pensée. D'une part, une "philosophie" désabusée, très proche du "vanité des vanités" de l'Ecclésiaste; d'autre part une nette tendance à la **monolâtrie**. Il faut entendre par là que le fidèle, sans nier l'existence des autres dieux du panthéon, se tourne vers un seul qui cristallise en lui les qualités,

les pouvoirs et le prestige de l'ensemble des autres. Ainsi est-il écrit dans une incantation à Marduk: "Sin est ton essence divine, Anu ta souveraineté, Dagan ta toute puissance, Adad ta force suprême, le sage Ea, ton intelligence..." etc. Cette monolâtrie est la voie qui conduit au monothéisme. Des vestiges de cette évolution sont encore perceptibles çà et là dans la Bible: c'est ainsi que l'Israélite, s'il se trouve hors de Palestine, adore les dieux locaux (I Sam 26, 19) et qu'on peut soutenir que Moïse n'a jamais rien proclamé d'autre que la monolâtrie. C'est seulement au départ du 1er commandement ("tu n'auras pas d'autres dieux en face de moi") et en prenant conscience que les dieux étrangers qui n'étaient rien pour Israël étaient même impuissants en faveur de leurs propres fidèles qu'Israël en est arrivé à nier leur existence.

Encore faut-il nuancer ce jugement. On trouve dans le Sinaï, à Kuntilet Ajrud, attesté le syncrétisme Yahvé, Asherah et Baal. A Deir 'Alla, au 8e siècle, on ne trouve aucune trace du tétragramme; le dieu El y est prééminent et une déesse "*Shagar we Ishtar*" y joue un rôle.

Cette tendance à la monolâtrie se renforce en Mésopotamie au Ier millénaire, mais le passage au monothéisme ne sera pas réalisé, si près qu'on s'en approche parfois. Ainsi, en 788, un temple est consacré, dans la ville d'Ashur, au dieu Nabû, le fils de Marduk; il est inscrit à l'entrée: "mets ta confiance en Nabû, ne te fie en aucun autre dieu". On a pu émettre l'hypothèse que le roi de Babylone, Nabonide (550), lui-même fils d'une prêtresse du dieu-Lune Sin, projetait de fonder un empire universel, guidé par un dieu universel qui serait Sin -et à lui consacré-.

Au moment où les notables juifs sont déportés à Babylone, toutes les villes de l'ancien pays de Sumer, et Babylone elle-même, sont devenues des principautés religieuses. Le pouvoir civil les a abandonnées pour s'établir de préférence à l'est du Tigre. Lorsque les rois d'Assyrie descendaient vers le sud, leurs expéditions avaient le caractère de pèlerinages. C'étaient les prêtres qui les accueillait et les souverains étaient reçus en dévôts plus qu'en conquérants. C'est dans cette atmosphère de piété, de recueillement et d'étude qu'arrivèrent les exilés. En attendant la restauration du temple de Jérusalem, ils renoncèrent au culte sacrificiel et remplacèrent les réunions au temple par des assemblées religieuses, d'où allait sortir la synagogue.

De telles assemblées religieuses existaient en Babylonie, et ce collège de prêtres où se fortifiait la piété s'appelait en babylonien *kinishtu*. Ce nom est passé en hébreu : c'est la *k'neset*. Les déportés restaient groupés sous l'autorité d'Anciens qui rendent visite au prophète Ezechiel dans sa maison. De cette cohésion des déportés et de l'organisation de la synagogue, va naître le judaïsme. La spiritualité juive s'est abreuvée à Babylonie : c'est là que la communauté parvient à exclure tout syncrétisme, à se garder de toute contamination. Ce syncrétisme et cette contamination contre lesquels avaient tant fulminé les prophètes avant l'exil.

Si nous suivons, à titre de comparaison, ce qui se passait dans la colonie juive d'Elephantine, en Egypte, établie par un pharaon vers 600 -soit avant l'exil- nous y voyons la communauté offrir des sacrifices sanglants à Yahvô dans le temple qu'elle lui avait édifié. Mais ces sacrifices s'adressaient également à l'épouse du dieu Yahvô et à leur fils. C'est bien là, comme l'écrit Nikiprowetzky, un témoin "fossilisé" de la religion d'Israël, si on le compare à ce qui se passe, quelques décades plus tard, à Babylonie.

EL RESCATE DE LAS TRADICIONES SOBRE LA 3ª TRANSICION URBANA EN PALESTINA

ANA FUND PATRON DE SMITH

Parte de este trabajo fue expuesto, bajo el título de *PROBLEMATICA DE LA 3ª TRANSICION URBANA EN PALESTINA*, en el *I Encuentro Panamericano de Especialistas en Historia Antigua Oriental*, organizado por el Instituto de Historia Antigua Oriental "Dr. A. Rosenavasser" de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA, en homenaje al Dr. Abramam Rosenavasser en el 10º aniversario de su fallecimiento y que se realizó en Buenos Aires entre el 6 y el 10 de diciembre de 1993.

I - Introducción

Tradicionalmente se ha presentado a la historia de Palestina como dependiente de la de sus poderosos vecinos mesopotámicos y egipcios y de los más cercanos sirios, principalmente por carecer -al menos para los períodos más antiguos- de un repertorio de fuentes que la ilumine con luz propia¹.

Sin embargo, resultó ser una región clave en la historia del Cercano Oriente Antiguo y también en la de Occidente, lo cual hace pensar que la carencia de fuentes escritas para algunos períodos y regiones, constituyó una **particularidad**, en todo caso merecedora de ser analizada con mayor detenimiento, como tal, en otro espacio en el futuro. Por otra parte, esta peculiaridad no invalida lo realmente importante, que es el reconocimiento de la trascendental

significación histórica unitaria de Palestina y su periferia durante el transcurso del 2º milenio a. C., como crisol de prácticas sociales y representaciones simbólicas de pueblos que, posteriormente, confluirían en la constitución política de la monarquía hebrea y más tardíamente, en la consagración de una tradición ética “judeo-cristiana” inspirada por el triunfo de la fe en un dios único y universal: *Yavé*.

Las fuentes “indígenas” más cercanas provienen de Siria Occidental (N de Canaán) donde -según nuestra opinión- tanto la 1ª fase urbana como la 2ª, se caracterizaron por una fuerte centralización del poder sobre población relativamente homogénea desde el punto de vista étnico, como parecen ser los casos de **Ebla** (a mediados del 3er. milenio a.C.) y **Ugarit** (a mediados del 2º milenio a.C.) respectivamente, no así la 3ª fase (**Reinos Neo-heteos, Arameos y Fenicios** del 1er. milenio a.C.). En cambio en Palestina (S de Canaán), parece darse una situación inversa, en el sentido en que durante la 1ª y 2ª fases, unos **pocos centros regionales** exhibirían un poder fragmentado, de alcances limitados, mientras que en la 3ª fase urbana surgiría por primera vez un poder centralizado, con el **Reino Hebreo** (1er. milenio a. C.). La Palestina del 2º milenio sólo nos dejó una treintena de textos “indígenas” en acadio, con algunos “amorreísmos”, escritos casi todos en Taanach en el siglo XV a.C.².

En esta investigación, hemos buscado indicios, en la Palestina del 2º milenio y su periferia, que puedan contribuir a explicar la elaboración historiográfica final de las tradiciones y de la historia del pueblo hebreo, en vista de esa aparente inversión histórica de las configuraciones socio-políticas de la región. Nuestra hipótesis de trabajo fue que la 3ra. transición urbana en Palestina, en un medio ambiente que pudo condicionar las relaciones sociales, *llevaba un largo tiempo de gestación, operada por grupos autóctonos vinculados históricamente a otros llegados de la periferia.*

Para ello, hemos tratado primero de establecer o fijar pautas generales para la consideración de tales indicios; luego presentamos esos “indicios” y finalmente exponemos algunas hipótesis y varios interrogantes: nuestras respuestas no son de ningún modo definitivas y somos conscientes de lo mucho que nos resta investigar para ajustarlas.

II - El Medio Ambiente

La naturaleza de los asentamientos y de la subsistencia estaba condicionada por estrategias de adaptación y de manipulación de los constrañimientos del medio.

El N de Palestina se caracterizaba por la dicotomía entre montañas y llanuras. Los valles entre las montañas ofrecían oportunidades para subsistir pero escaseaban las tierras cultivables y se dificultaban las comunicaciones, lo que permitía apenas el desarrollo de pequeños centros regionales pero contribuía a que la población permaneciera **relativamente** estable en las zonas montañosas (subrayamos lo de la relativa estabilidad porque en toda Palestina, desde el 4º milenio a. C., se han registrado desplazamientos intrarregionales e interregionales de población, así como centrífugos y centrípetos dentro del marco más amplio de Palestina y su periferia). Esta realidad bien podría explicar la lenta pero continuada elaboración de una tradición cultural -en especial en el ámbito de la tecnología- que se habría manifestado históricamente, en el relato bíblico sobre algunos de los grupos tribales englobados en la denominación de "hebreos" (por ejemplo, los habitantes de los montes de Efraim). Esto no significa que pensemos que los "efraimitas" bíblicos habrían permanecido en la región desde tiempo inmemorial, pero sí que una misma tradición de cultura material (cf. *infra*, III, 2.) pudo conservarse, actuando como pivote articulador, a través del tiempo, de los grupos que la utilizaron. En las llanuras había mayores posibilidades de prosperar y más movimientos de población⁴. Allí encontramos ciudades importantes en diversas épocas: Akko, Megiddo, Beth Shan y Hazor⁴.

Al E de las montañas se extendía la región semi-árida, con la excepción del fértil valle aluvial del Jordán. Al E y S de la isohieta de 100 mm. la zona árida con los desiertos de Siria, Negev y Sinaí.

En un sentido restringido, el límite oriental era la isohieta de los 200 mm., "la hucna estepa" y al Sur, los montes del Negev hasta Qadesh-Barnea porque, pese a su diversidad topográfica, la región así delimitada tiene unidad climática: mediterránea con estación seca aridizándose hacia el Este⁵.

Esta región fue propicia para particularismos diversos pero su posición geográfica entre tres importantes centros de civilización, encrucijada de rutas de intercambio y lugar de convergencia de distintas influencias, le dieron unidad. Lo apuntado está definiendo un **sistema dinámico**, resultante tanto de la geografía como de los hombres: es ese dinamismo el objeto de esta parte de nuestro estudio. La dimensión histórica del problema está pues, planteada. Sus actores y/o factores, han sido objeto de controversias.

III - Las Fuentes y los Métodos

Siempre ha resultado difícil tratar la historia de la Antigua Palestina por dos razones "encontradas", vinculadas con sus fuentes:

1. Por un lado, la razón objetiva, material, de la falta de fuentes escritas **confrontables**; nos referimos a que, si bien contamos con la Biblia -que no es poco decir- ésta, por sus características historiográficas, se transformó en un documento pleno de intencionalidades intrínsecas y extrínsecas y con pocas posibilidades de real confrontación con otras fuentes escritas (limitadas a un período no anterior al siglo IX a.C., con la gran expansión del Imperio Neo Asirio). Es decir que tenemos una muy importante fuente que debe, sin embargo, ponderarse muy cuidadosamente ya que conforma **en sí misma** un entramado de significaciones forjado en el transcurso de -como mínimo- 1800 años de historia (desde el siglo IX a. C. hasta la fijación masorética del texto, en el siglo IX d.C.).

A esos 18 siglos hay que agregar, ya que hablamos de significaciones, otros 15 siglos, anteriores al momento en que la Biblia pudo haber comenzado a escribirse y durante los cuales, en distintos momentos, se produjeron los movimientos que **podieron haber contribuido** a la formación histórica definitiva del **pueblo hebreo**. Estos 15 siglos exceden nuestras posibilidades de un tratamiento exhaustivo, en este espacio al menos.

No obstante adelantaremos algunos resultados, ya que para ese lapso hay datos históricos -nuestros "indicios"- provenientes de Egipto y el Eufrates Medio que sumados a los de Taanach arriba mencionados, sospechamos pueden ayudarnos a reivindicar algunas tradiciones historiográficas que durante mucho

tiempo fueron, quizás intencionalmente, desestimadas. Nos referimos a las presentadas por **Flavio Josefo**, historiador judío del siglo I d.C.⁶ y a las del propio Libro del *Génesis*, entre otras.

2. Por otro lado la razón también “objetiva” y material proporcionada por las fuentes arqueológicas, que deben ser explicadas como otras tantas “interpretaciones” de la realidad de aquella historia y que pueden -lo han sido, de hecho- superponerse inadecuadamente, a las fuentes escritas.

En esta región, una intensa actividad arqueológica pone al descubierto día a día nuevos objetos de la cultura material: restos de construcciones destinadas a la habitación, o a la producción de bienes de subsistencia, como terrazas de cultivo, corrales, establos; o a la defensa; o a la administración; artefactos de metal, piedra, cerámica; restos de animales y plantas; etc.. Todos ellos, asociados en determinados asentamientos permiten la inferencia de pautas estructurantes de la vida social de quienes los utilizaron.

Así por ejemplo, el tamaño de las construcciones, su ubicación con respecto al conjunto, la extensión de los asentamientos y su cercanía o lejanía respecto de otras aglomeraciones, etc., permiten delimitar espacios “públicos”, “privados”, “domésticos”, aglomeraciones centrales y otras dependientes; las terrazas de cultivo, los corrales y establos, los almacenes, pueden vincularse con pautas de subsistencia o “económicas”, así como también las vasijas, que pueden -por su factura y tamaño, entre algunas de sus características- ser relacionadas con las necesidades cotidianas o con algunas formas de intercambio vinculadas a éstas u otras más complejas; también el tipo, la cantidad y calidad y los materiales utilizados en la manufactura de objetos, pueden evidenciar su carácter de bienes de “prestigio” -denotando cierto grado de estratificación social con la presencia de “élites”- o, por el contrario, el de bienes de uso corriente.

En general, ambos tipos de fuentes han sido utilizados complementaria e **inadecuadamente** -a nuestro modo de ver-: creo que cualitativamente, no puede suplirse la falta de información escrita que remite a las estructuras de pensamiento en su forma más pura, con la información sobre la cultura material que debe ser decodificada por otros métodos y que es legítima pero que, justamente

por el condicionamiento directo y efectivo del medio ambiente, aunque conteste las mismas preguntas, se expresa en otro código.

En todo caso, ambos rangos de fuentes tienen entidad en sí mismos; como tales, ambos constituyen interpretaciones de la realidad separadamente significativas, y en una etapa final de la investigación pueden complementarse: no pueden apoyarse mutuamente, pues no existe seguridad de que puedan, fragmentariamente, corroborarse⁷.

Resumiendo, proponemos tener muy presente lo expresado por **Ian Hodder**⁸ acerca de que *la cultura material es un reflejo indirecto de la sociedad humana: entre ésta y las cosas, se interponen significados, ideas, creencias. Y esto es doblemente válido, para el contexto de producción de esa cultura tanto como para el contexto de la interpretación de la misma.*

Parafraseando a **De Vaux**, uno de los “adelantados” entre los orientalistas, y conscientes de la transgresión que nuestra paráfrasis implicaría, quizás, dentro del marco referencial del viejo maestro⁹, opinamos que los datos -sea cual fuere su proveniencia- no confirman realidad alguna: constituyen, tan sólo, una interpretación más¹⁰.

La excepcional aparición de **fuentes escritas** en la región nos remite nuevamente a la reflexión de **Hodder** en cuanto a que el hecho de **escribir** constituye también un tipo de cultura material¹¹, pero esto merecerá un especial tratamiento en otra oportunidad.

IV - Fuentes e Indicios

Las únicas fuentes escritas en la Palestina del 2do. milenio son, como ya expresé, unas pocas tablillas de arcilla, en lengua acadia con algunos “amorreísmos” (es decir, elementos semítico-occidentales), que datan de los siglos XVII-XIV a.C. La lengua materna de los escribas **no era el acadio**. ¿Sería acaso el amorreo?. Se encontraron en Taanach y Hazor, y **Glock** expresa grandes reservas en cuanto a su real interpretación.

Los que hemos llamado "indicios" aparecen también en fuentes escritas, pero no "indígenas" sino provenientes de la periferia.

En primer lugar tenemos los *Textos de Mari*, en el Eufrates Medio, que datan del siglo XVIII a.C.. Escritos en acadio (paleo-babilónico), su onomástica muestra la intención de los conquistadores amorreos de incorporar sus propios dioses, sin eliminar los anteriores, mediante el procedimiento del sincretismo entre divinidades (asimilarlas yuxtaponiendo sus respectivos nombres de donde resulta también una acumulación de atributos) o directamente mediante "ecuaciones", como lo demuestra el asirólogo André Finet¹³, ya sea haciendo equivaler dos nombres por simple yuxtaposición, o formando el nombre con una oración nominal (de Sujeto sustantivo más Predicado sustantivo), o bien traduciendo al amorreo un nombre acadio y viceversa. Aunque no se trata de nombres de divinidades sino de nombres propios "teóforos" de seres humanos, gracias a estos procedimientos adoptados por los escribas que actuaban bajo las órdenes de los reyes amorreos de Mari, conocemos la primera mención histórica del nombre del -entonces futuro- dios de Israel Yahveh, en su forma amorrea *Yawi*.

Por otra parte los textos de Mari tienen otras importantes implicancias: una, que podemos vincular a sus *inspiradores* amorreos con parte de las poblaciones que se instalaron en Palestina durante el 2do. milenio provenientes del E y que explicarían así los "amorreísmos" de los textos de Taanach; y otra, que vincula también a la cuestión del nombre Yawi, con las migraciones amorreas en Mesopotamia en sentido N-S (Ur), S-N (Harran), y E-O (Palestina) "rememoradas" en el Génesis, siquiera como reflejos tardíos de tradiciones de algunos grupos tribales. Es indudable que el pivote que articula esta interpretación es el nombre divino, y debo agradecer al Prof. Finet no sólo que haya sido tan amable enviándome sus obras, sino muy especialmente, escribiéndolas.

También en Egipto a principios del siglo XIV a.C., ca. 1370, hay indicios epigráficos- que prueban que los egipcios tenían conocimiento de una "tierra de los Shasu de Yhw3", en Transjordania. Aparece pues como un topónimo. Se trata de estandartes grabados en las columnas de la sala hipóstila del templo de Amenofis III en Soleb¹³. El Prof. Giveon¹⁴ estudió varias menciones de esos Shasu, concluyendo que el topónimo *Yahw3* aparece desde la dinastía XI

(alrededor del 2100 a.C). Esta fecha tan alta para un topónimo vinculado con Palestina, reforzaría la posibilidad de pensar en un “hábitat cananeo” -en el sentido geográfico- muy antiguo para los amorreos. Al respecto, conviene aquí recordar lo expuesto más arriba (cf. II.) respecto a las consecuencias de los ciclos de “aridización”, uno de los cuales abarca el fin del 3er. milenio a.C. y los primeros siglos del 2º y podría tener relación con los estudios de Givon recién mencionados, y con los movimientos de pueblos y los cambios climáticos tratados por Issar y Brentjes por un lado (cf. nota³), y por Esse (cf. nota⁴).

Aquí no podemos abundar en detalles sobre el tema pero es claro que sea como topónimo, o como nombre propio, profano o divino -tales calidades están en estrecha relación- la presencia del nombre Yahweh atestiguada en la Palestina del 2º milenio a.C. nos afirma en nuestra hipótesis de que una antigua tradición cultural autóctona precedió a la aparición histórica de los hebreos en el 1er. milenio a.C.. Y en el caso especial de Egipto, esto es doblemente significativo a la luz de la “leyenda de los Hicsos” recogida por Flavio Josefo (cf. infra, y nota¹³).

V - Al rescate de tradiciones

¿Por qué no buscar *en Palestina*, “antecedentes” de Israel muy anteriores a su llegada al horizonte de la historia?

La crítica bíblica clásica ya postulaba (contra la visión presentada en el libro de *Josue*) un largo período de lenta infiltración de elementos étnicos “hebreos” que luego de dos siglos habían concretado la conquista del territorio; también aceptaba que entre esos elementos podría haber “cananeos” -en el sentido de población autóctona-, representados por ejemplo por los descendientes de Judá (cf. *Génesis 38*). Todo esto se reconstruía en base al Antiguo Testamento y alguna que otra fuente “histórica”¹⁴.

Pero al mismo tiempo siempre se insistió en la importancia de las “tradiciones”, porque suelen construirse en torno a átomos de historia, de realidad alguna vez vivida, de sentimientos alguna vez experimentados, de imaginarios alguna vez intuidos o de ideas alguna vez pensadas. Decía el Prof. **Rosenvasser** que si tanta

fuerza tenía la tradición de, por ej., la "estadía" en Egipto, por algo sería!". Nos preguntamos, entonces: ¿por qué no volver a **Flavio Josefo** ¹⁹? Porque más allá de la intencionalidad, existió un grupo llamado "Hicsos", de cuya historicidad no podemos dudar.

Por influencia de la historiografía del siglo pasado, que alimentada por los desciframientos aceptaba como referentes válidos sólo a los sedentarios de los centros de poder (egipcios, bíblicos, ingleses o franceses), durante años, nos convertimos en egipcios -más crédulos aún que los egipcios por mandato de la diosa Ciencia- y nos dejamos convencer por todo lo que la dinastía XVIII escribió para justificar el hecho de haber desterrado a los hicsos. Como egipcios de mediados del 2º milenio, nos convencimos de que esos "bárbaros" sin una lengua propia y sin un dios como Ra, según la *Inscripción de Hashepsut*, (tampoco pensamos en Yavé) una vez expulsados, se estumaron, como un mal recuerdo. Pero ese "recuerdo" había ganado historicidad mediante el nombre de "Hicsos" que los propios egipcios le habían proporcionado.

Flavio Josefo, en el siglo I d.C., los presentó como "judíos" conquistadores de Egipto; más allá de que le interesara muy especialmente reivindicar a los vapuleados judíos, creo que no eligió un pueblo al azar: debió contar con algunos de los datos e "indicios" que en la actualidad estamos rescatando.

Es por eso que proponemos la reconstrucción de un proceso histórico que podría contribuir a explicar la conservación de tradiciones culturales aparentemente dispersas, pero que tuvieron tiempo suficiente para cohesionarse e irrumpir fundando uno o dos reinos en Palestina en el 1er. milenio. Veamos pues, la reconstrucción que proponemos.

Los grupos posteriormente conocidos como Hicsos:

1. Atravesaron el Negev y el Sinaí huyendo, quizás, de la persistente aridización (siglos XIX-XVIII)¹⁹ y probablemente de la presión tributaria de un Canaán turbulento; siguiendo a otros asiáticos ya instalados en el Nilo²⁰ como servidores de altos funcionarios egipcios. En realidad, la aridización y la presión tributaria serían términos de una relación de causa y efecto ya que la

primera influye en un menor rendimiento de las tierras, lo cual hace que los campesinos se sientan más afectados por la exigencia de tributos.

2. Encontraron un Egipto en crisis: si no hay muchos datos que demuestren que así lo veían los egipcios es porque sus estructuras mentales, presentes en la administración, les impedían “publicar” la latencia de problemas (¿los reconocerían?): pero el hecho es que en ese Egipto de la Dinastía XIII el Delta occidental era gobernado por la Dinastía XIV de Manetón, paralelamente. Ello nos hace pensar que los Hicsos pudieron insertarse *sin estruendo* en ese ámbito: no existen en las fuentes egipcias de la época alusiones a su llegada ni a invasión alguna. Se instalaron en el Delta oriental. en Avaris. Y luego se hicieron del poder, con la toma de Menfis. *Todo ello sin que los egipcios lo registraran*. Nos quedaron algunos de sus nombres reales en fuentes posteriores.
3. Sólo se los menciona en fuentes egipcias en ocasión de la guerra de “expulsión” iniciada por la Dinastía XVII, más de un siglo después de su llegada. La lectura *europea* de las fuentes, entiende que los documentos de la “vergüenza” fueron destruidos adrede; lectura inducida muy *sutilmente* 3500 años antes por los propios egipcios quienes, durante la Dinastía XVIII que recompuso el Estado, cargaron las tintas sobre la *barbarie* que habían logrado erradicar, discurso bien conocido por todos nosotros (el **Pierre Briant, Etat et pasteurs au Moyen-Orient ancien. Ed. Maison des Sciences de l’Homme, Paris, 1982.**
4. La forma de inserción en la sociedad egipcia fue, además del abandono (oficial) de su lengua, un aparente abandono de su religión, “*vestido*” *-linealmente- de sincretismo*²¹.
5. En la batalla final iniciada por la D. XVII del Alto Egipto algunos, o muchos, no lo sabemos, habrán huido al Asia, a Palestina. ¿Por qué no pensar que allí habrían conservado y transmitido a sus descendientes el recuerdo de aquella que había sido su tierra?

¿Por qué no pensar que allí instalados les habrá sido fácil reconocerse, “simpatizar” con otros grupos que -a la hora de la revancha del Imperio Nuevo

Egipcio- sufrieron el estado de servidumbre -tributos humanos- en la metrópolis: Algunos de estos "tributos" habrán escapado cuando la superpotencia se vio jaqueada por los Pueblos del Mar. Es posible incluso que algunos "ex Hicsos", o "ex tributos" hayan participado en la expedición de los Pueblos del Mar, los hombres de Dan, por ejemplo (cf. **Jueces V**).

También es posible que *en el contexto de la aridización que alcanzó sus máximos valores en el 1300 a. C.*, grupos del Negev, de la Transjordania, los **Shasu del Informe del Funcionario de Frontera** -como anteriormente, aunque bajo la condición de mercenarios, los de los emblemas del Templo de Soleb, en Nubia-, es posible, repetimos, que habiendo entrado en contacto con Egipto, y retornando luego a su *habitat móvil* en los contornos del Sinaí, coincidieran, a veces, algunos, ¿acaso en el oasis de **Qadesh Barnea**??:

Todas estas situaciones, posibles o supuestas- algunas, reales otras, podrían haberse plasmado en el relato bíblico de "José en Egipto" (**Génesis 37-50**), a modo de representación simbólica de hechos reales, o de tradiciones fundantes para algunos de los grupos que constituyeron el estado hebreo. En medio de todos ellos, pensamos que el más antiguo, el de los Hicsos, fue el primero en sobrellevar una historia similar, o con avatares entre los que cada grupo podía seleccionar los que lo identificaban. Los Hicsos constituyeron quizás un factor de cohesión étnica en la Palestina fragmentada de la 2da. mitad del 2do. milenio a.C.: guardaron tradiciones en torno a las que pudieron reconocerse los que llegaron después, a fines del milenio, registrando un pasado de servidumbre algunos, de gloria otros, fundante de un pueblo, una "nación", una religión y comunicados por una misma lengua en la que nos relataron su historia. Todo esto, sin olvidar el refuerzo de los amorreos venidos del E y que influyeron en la lengua de los Textos de Taanach, por dar un ejemplo posible. Y sin olvidar a los que, como Judá, nunca se movieron de Palestina, o llegaron del E y se establecieron en el S en algún momento del 2do. milenio y allí se quedaron, o se movieron de llanura a montañas y de ahí a este y después hicieron el camino inverso (encontrándose a los Filisteos!)

La arqueología también ha comprobado, por su lado y con sus métodos, la continuidad cultural y la integración económica en una red de intercambios, que caracteriza a los asentamientos tanto urbanos como rurales de Palestina desde

el Bronce Medio hasta el Hierro²³, aunque en esta red no todas las regiones tuvieran las mismas posibilidades: es el caso de las montañas del N, de difícil acceso y, en consecuencia -y como contrapartida- ofreciendo posibilidades de aislamiento a antiguas comunidades ¿la israelita, por ejemplo?.

VI - Más interrogantes que conclusiones

Todo esto nos llevó a pensar en que, más allá de lo que ya sabíamos explicar aplicando la Crítica Bíblica clásica respecto a las distintas escuelas redaccionales -por su parte tan discutidas-, hay elementos como para pensar que una corriente fue la triunfadora final: la del clero de Jerusalem del siglo III a.C., que se enlazó -incluso genealógicamente²⁴- con la “casa de David”, es decir con Judá, primera región donde, tradicionalmente, fue consagrado el culto al dios Yavé. Y acaso el Reino de Judá no era directo descendiente del reino de David, Hebrón, a la entrada de Palestina desde el Sur? ¿Acaso no sería ésta una región desde la cual los expulsados de Egipto, comenzaron su obra de cohesionar a parientes, lejanos o cercanos, que ya adoraban a Yavé y a otras poblaciones del lugar, los “cananeos” de la Biblia, adoradores de otros dioses?

Y acaso ¿no tenemos bastantes datos en las narraciones patriarcales del Génesis como para afirmar que cuando en Hebrón se constituyó un poder político-militar fuerte, una jefatura, ya existía allí el culto a un Yavé del desierto, sincretizado con otros dioses locales en una monolatría politeísta como muchas otras del Cercano Oriente asiático²⁵?

Ahora bien, teniendo en cuenta que:

- por un lado, y pese a la extendida dominación egipcia en Canaán, no se encuentran en sus fuentes ni en las del Cercano Oriente asiático referencias a Israel, o a sus “parientes” bíblicos, anteriores al siglo XII a.C.;

- por otro lado, en las fuentes de la Biblia no hay indicios que demuestren conocimiento de Egipto y del Cercano Oriente durante el 2do milenio a.C.: no se mencionan campañas egipcias, ni heteas, ni a los reyezuelos cananeos egipciados de la Cartas de el-Amamah, ni pesados tributos, ni intercambios

culturales, y casi nada del Movimiento de los Pueblos del Mar (con excepción de unas pocas menciones anacrónicas de los filisteos, y unos pocos nombres de faraones egipcios mal escritos, que indican que el escritor hebreo no los conocía):

nos preguntamos: ¿cuándo se escribió todo eso?, ¿en base a qué fuentes y de qué época?, ¿desde qué Israel, ignorante de hechos y personajes que, supuestamente, debió haber conocido?

Y finalmente, si bien todo lo anteriormente planteado acerca de los Hicsos, lo fue sobre un terreno hipotético, ¿de qué Israel habla la Biblia?, ¿del que culminó en el reinado de Salomón?, ¿o en el exilio en Babilonia?, ¿o en el post-exilio?

Algo llama la atención: una vez sancionado el derecho de la "casa de David" a la realeza, *el reino único se dividió*. ¿Cabe la posibilidad de un Israel unificado "idealizado", como diría Godelier? Si la historiografía la escriben los vencedores, éste parece ser el caso de la escuela sacerdotal de fines del 1er. milenio a. C.. Ello nos permite, entonces, insistir en la profundización del tema de las verdaderas raíces históricas de los hebreos, para lo cual pensamos continuar buceando en las tradiciones, inclusive -y muy especialmente- en aquellas con las que más se ha ensañado la crítica bíblica tradicional que, con honrosas excepciones, se nos aparece como heredera directa -y dilecta- de aquella escuela.

NOTAS

- ¹ Fuera de la Biblia, de fines del 1er. milenio a. C., sólo se contaba con los Archivos del Palacio Real de Ugarit (PRU), de mediados del 2º milenio a. C.; hace unos 15 años se encontró una verdadera metrópolis del 3er. milenio a. C. en Tell Mardikh = Ebla, con archivos. Recientemente se anunció en la prensa israelí el descubrimiento en Yarmuth, al Sur de Beth Sheanesh, de un gran edificio, presumiblemente un palacio del 3er. milenio a. C., aunque sin archivos. Para Palestina apenas hay unos pocos textos provenientes de Hazor y Taanach.
- ² Glock, A.E. "Texts and archaeology at Tell Ta'annek". En BERYTUS XXXI, pp.57-66. 1983
- ³ Issar, Govrin, Geyh, Wakshal, Wolf. "Climatic changes decide history of settlement on desert frontier, Negev." Israel. 1990.

Es interesante destacar que la fase de aridización que comenzó en el 2200 a.C., coincide con el período de infiltraciones amorreas en Mesopotamia. Issar et alia sugieren considerar la posibilidad de que tal invasión haya sido propulsada por la aridización del Cercano Oriente en su totalidad. En tal sentido y por nuestra parte, recordamos la opinión vertida ya en 1981 por el arqueólogo alemán Brentjes, B., "Die Entwicklung des Nomadismus im Alten Orient nach archaologische Quellen und u.Berücksichtigung der postglazialen Klimaschwankungen". En DIE NOMADEN IN GESCHICHTE UND GEGENWART, Berlin, 1981. Brentjes, basado en estudios de Paleoclimatología señalaba que la aparición histórica de definitiva -por lo contundente- de los amorreos en torno al 2000 a.C. en la Mesopotamia, era correlativa a la constatación de un período de disminución de lluvias y, consecuentemente, de pasturas, así como también en torno al 1300 a.C., la aparición de los arameos en el horizonte histórico del Cercano Oriente, coincidía con un período de sequía que les habría imposibilitado subsistir en las estepas sirias.

En ambos casos, pensamos que no sólo la Mesopotamia -de donde provienen las principales fuentes escritas al respecto- habría significado para ambos grupos una esperanza de supervivencia, sino también la región de Canadá aunque para esta última los datos son de características dispares según el área de que se trate. La secuencia: aridez - menos agua para riego - crecimiento demográfico en los valles, resultaba en desgaste y salinización de los suelos - abandono de estepas - cambio del trigo a la cebada. Con el enfriamiento del clima, en cambio, aumentaba el caudal de agua y se recuperaban tierras para el cultivo.

⁴ Esse, Douglas L., SUBSISTENCE, TRADE, AND SOCIAL CHANGE IN EARLY BRONZE AGE PALESTINE. Chicago, 1991.

⁵ Sapin, J. "La géographie humaine de la Syrie-Palestine au 2e. Mill. av.J.C. comme voie de recherche historique" En JOURNAL OF THE ECONOMIC AND SOCIAL HISTORY OF THE ORIENT. XXIV, I 1981 y XXV, I 1982.

⁶ CONTRA APIONEM I. 73-92.

⁷ Glock, A.E., op. cit.

⁸ Hodder, Ian. INTERPRETACION EN ARQUEOLOGIA. 1988

⁹ De Vaux, R. "On right and wrong uses of archaeology". En: Essays in honor of N. Glueck. Ed. Sanders, 1970. Se refiere a los datos arqueológicos confrontados con los escritos, insistiendo en que ambos son lo que son, sin necesidad de ser confirmados; deberían considerarse independientemente.

¹⁰ Glock, op. cit., se refiere a la inutilidad de confrontar textos y arqueología para "confirmarlos", pues si coinciden, ambos datos pueden ser correctos, o ambos equivocados.

¹¹ op. cit., p. 25.

¹² Finet, André. "Reflexions sur l'onomastique de Mari et le dieu des Hébreux". en

MELANGES ARMAND ABEL, Leiden, 1978; *idem*, "Yahvé au royaume de Mari", en: CIRCULATION DES MONNAIES, DES MARCHANDISES ET DES BIENS, RES. ORIENTALES V, Peeters Press, Leuven, 1993.

Leclant, Jacques, "Les fouilles de Soleb (Nubie soudanaise). Quelques remarques sur les écussons des peuples envoutés de la salle hypostile du secteur IV", en NACHRICHTEN DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN IN GÖTTINGEN. I. N°13, 1965, pp. 214 yss.; *idem*, "Le temple jubilaire d'Aménophis III à Soleb (Soudan)" En: ANNUAIRE DU COLLEGE DE FRANCE 1980-1981, pp. 473-474.

¹ Givon, Raphael, LES BEDOUINS SHOSOU DES DOCUMENTS EGYPTIENS. Brill, 1971. pp.17 y ss.

² Fund Patrón de Smith, A., "Emicidat y cambio. Transiciones urbanas en Palestina y su periferia durante el 2º milen. a. C.": En: ACTAS DEL VII CONGRESO DE LA ASOCIACION LATINOAMERICANA DE ESTUDIOS AFROASIATICOS. México, 1992; *idem*, "Teoría y metodología en la investigación actual de las relaciones interétnicas: Egipto y Palestina." En: ACTAS DEL SIMPOSIO "ACTUALIDAD DE LAS INVESTIGACIONES EN HISTORIA ANTIGUA ORIENTAL.", IV JORNADAS INTER-ESCUELAS/ DEPARTAMENTOS DE HISTORIA DE UNIVERSIDADES NACIONALES. Mar del Plata, 1993.

^{3a} Por ejemplo, la fuente egipcia llamada "Estela de Israel", parte final de una serie de poemas conmemorativos de victorias militares del rey Mernephtah de la Dinastía XIX, que contiene la única mención egipcia conocida de "Israel" y la más antigua hasta hoy- escrita: aparece seguido por el determinativo utilizado en Egipto para señalar a "pueblos" o "gente" en general, asociado al de "extranjeros", mientras que en el resto de los nombres de pueblos, a este último determinativo se adjunta el de "sociedades estatales"; de la contraposición surge que en esa época -fines del siglo XIII a. C.- Israel no constituía un *Estado*; y del contexto podemos inferir que no se le reconocía un asentamiento permanente, si bien se lo identificaba con presencia en la región específica de Palestina. (Cf. mi traducción y comentario del original egipcio en: Fund Patrón, A., ESTELA DE MERNEPTAH O ESTELA DE ISRAEL. PUBLICACIONES DEL IHAO "Dr. A. R.". U.C. y T. -UBA; texto egipcio tomado de Lacau, P., STELES DU NOUVEL EMPIRE. I, p. 58; Pl. XVII y XIX. Cairo, 1909).

¹⁷ Rosenvasser, A., EGIPTO E ISRAEL Y EL MONOTEISMO HEBREO.

¹⁸ Op. cit.. En base a fragmentos de la obra del historiador egipcio de época helenística *Manetón*, Flavio Josefo realizó una identificación entre los hebreos y los hiksoes que, aunque anacrónica, sería conveniente replantear en sus justos alcances.

¹⁹ Issar, Govrin, Geyh, Wakshal, Wolf., op. cit. (Cf. supra, nota 1).

²⁰ En los Papiros de Kabun y Curob, figuran menciones de asiáticos instalados en Egipto (los *aamu*).

- ²¹ *Estela del Año 400* donde aparece representado el dios egipcio Seth con el aspecto, especialmente las vestiduras, similar a las representaciones del Baal cananeo.
- ²² Las narraciones del libro de *Exodo* vinculadas a este oasis, tienen elementos muy significativos: en ese marco transcurre la entrega de las Leyes a Moisés; cuando éste era joven, se había refugiado allí y se había casado con la hija del jefe-sacerdote Jethro.
- ²³ Edelstein, Aurant, Milevski, THE RURAL SETTLEMENT OF JERUSALEM RE-EVALUATED. Es parte del EMEK REFAIM PROJECT del Israel Antiquities Authority. No publicado aun.
Esse, D., "The Collared Pythos at Megiddo: Ceramic Distribution and Ethnicity". En JOURNAL OF NEAR EASTERN STUDIES, vol.51, 2, april 1992; pp.81-103. Gonen, R., "Urban Canaan in the Late Bronze Period" En BASOR 253, 1984, pp.61-73.
- ²⁴ Gibaja, Lucila, "Cronología de las misiones de Esdras y Nehemías (Comentario crítico de la hipótesis de Frank M. Cross)." En: REVISTA DEL INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA ORIENTAL, vol. 5, pp. 151-181 (Fac.Fil.y L., UBA, 1980)
- ²⁵ Ver Finet, A. op. cit.; Gandulla, Bernardo, "El politeísmo monolátrico de las comunidades gentilicias hebreas." En: ESTUDIOS DE ASIA Y AFRICA, vol. XXIV, N°1, El Colegio de México, 1989; idem, "Las comunidades hebreas y el Código de la Alianza." En: REV. INST. HIST. ANT. ORIENTAL, vol. 7/8, (F.F. y L., UBA, 1991).

LOS INDO-HURRITAS EN EL CERCANO ORIENTE ANTIGUO
(IV a II milenio a.C.)
Problemas actuales para su estudio

BERNARDO GANDULLA

Ponencia para el Encuentro Panamericano de Historia Antigua Oriental (I EPEHAO), Buenos Aires, 6-10 diciembre, 1993 - Instituto de Historia Antigua Oriental "Dr. A. Rosenvasser" - Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires.

De una manera u otra la orientación general ha hecho partir a los indoeuropeos de las regiones de Europa, pues aunque el sur de Rusia se halle en lo que se denomina Eurasia el enfoque está impregnado de un profundo europeísmo¹.

Naturalmente que ha habido excepciones en lo que va del siglo en torno a esta cuestión. Cabe destacar aquí a Gordon Childc, cuya postura evolucionó desde la hipótesis que veía a las estepas de Ucrania como punto de partida (1926) hasta llevar el primitivo hogar indoeuropeo a Asia, no más al este que la Anatolia Occidental²; Siegmund Feist (1926), excluyendo al norte de Europa como patria de los indoeuropeos, creía verosímil que ésta se hubiese hallado en el Asia Anterior; E. Meyer, en 1913 y E. Herzfeld, en 1941, también se pronunciaron decididamente a favor de Asia; A. Moret, en 1923, se inclina por Bactria.

Para entrar al análisis detallado de las problemáticas que rodean esta cuestión es necesario comenzar el examen desde el punto de vista lingüístico, que constituye un hito de partida clásico respecto de este tema y en base al cual

también se han estructurado gran parte de las hipótesis que por una parte han oscurecido la explicación de este asunto y por otra han dado fundamento "científico" a cuestiones puramente ideológicas.

En el cambio lingüístico se pueden señalar tres procesos: a) *Colonización inicial*, b) *Sustitución* y c) *Desarrollo continuo*. De los tres, el segundo parece ser el que muestra con mayor probabilidad el **fenómeno del cambio**.

En el proceso de sustitución se dan, a su vez, tres modelos: el de **demografía/subsistencia**, el de **élite dominante**, y de **desintegración del sistema**. De ellos, sólo el primero, objetivado en el "modelo de la oleada de avance", es apropiado para encarar el estudio del cambio lingüístico en una etapa tan temprana como la de la difusión de la agricultura-ganadería de los *protoanatólicos* (o "protoindoeuropeos"), cuyas evidencias constables resultan de la arqueología, la toponimia y la hidronimia. Los dos restantes ya están inmersos en los cambios operados dentro de los procesos plenamente históricos, y las fuentes en que podemos apoyarnos ya son protoliterarias y literarias.

El *modelo de la oleada de avance* implica la aparición de gran cantidad de pueblos poseedores de una nueva lengua, no necesariamente como conquistadores, cuyo desplazamiento puede obedecer a la búsqueda de recursos de subsistencia. La situación de los inmigrantes será de igual o superior jerarquía en tanto sean portadores de una tecnología superior de explotación que mejore las condiciones de subsistencia, como en el caso de la introducción de la *agricultura/ganadería* en un medio de *cazadores-recolectores*.

El modelo de **Ammerman - Cavalli-Sforza** supone desplazamientos de gentes por distancias muy cortas donde la introducción de la agricultura-ganadería promueve un aumento de población hasta alcanzar un punto de saturación por zonas que genera un nuevo avance en el territorio. "Esta oleada de avance sería una oleada de aumento de población, con una expansión generalmente de tipo radial a partir de un área donde la nueva tecnología (en este caso la agricultura/ganadería) ya está totalmente establecida"³

Los autores de este modelo matemático han calculado la distancia de los desplazamientos en dirección aleatoria, en unos 18 km. por cada generación de

25 años. "Si la dirección del desplazamiento medio de los individuos es aleatoria y de sólo unos 18 km. sería bastante impropio hablar aquí de migración"⁴.

Siguiendo la idea de la **oleada de avance**, aunque sin tomar en cuenta estrictamente la regularidad matemática que le otorgan sus autores, ya que se trata de un "modelo" y como tal sujeto a ritmos de variabilidad propios del proceso histórico, comparto en que hubo un lento movimiento de agricultores-ganaderos desde la zona central-meridional de Anatolia en dirección al sur del Caspio, tal como lo esboza Renfrew, que alcanzó la llanura de Gorgán, a la que alude Ghirshman, hacia el 4000 a.C.. En ese trayecto, que va bordeando el límite meridional del Cáucaso, fueron incorporando probablemente la nueva tecnología de subsistencia a las regiones por las que pasaban, asimilando a pueblos autóctonos de cazadores-recolectores cuya identidad precisa se nos escapa aunque sin duda se trató de poblaciones caucásicas -a las que durante mucho tiempo se designó difusamente como "asianicas"- que con el correr de los siglos constituyeron la base de un nuevo elemento étnico, resultante de esa hibridación: el protohurrita (o Hurrouarteo⁵).

Renfrew, en relación a la dispersión de la oleada de avance en Europa, esboza una rama que desde el centro de la Europa del Norte se dirige hacia el Dnieper y yo creo perfectamente probable, en función a la relación entre agricultura-nomadismo, que es desde allí, a partir de las culturas neolíticas del este de Europa, como la de Cucuteni y de Tripolje, que se inicia el desplazamiento hacia el Asia Central, completando virtualmente un círculo con un brazo que confluye hacia Turkmenia, donde su presencia también ha sido probada. Creo que esta es la forma más lógica del desplazamiento en atención a los argumentos hasta el momento examinados. El encuentro desde el 4000 al 3000 a.C., de los agricultores-ganaderos y los pastores nómadas es el de una misma oleada de avance que se inició en Anatolia hacia el 6500, todos portadores de una forma muy arcaica de lengua "indoeuropea" o mejor dicho "protoanatólica", que dan por resultado una economía mixta, como denotarían los rasgos de la cultura de Djeitun. El empleo del caballo ha sido constatado por S.BÖKÖNYI⁶ en la cultura neolítica de Tripolje, donde se trataba de animales de tiro y probablemente de alimentación.

Como hemos visto antes, los desplazamientos de la oleada de avance responden a razones de crecimiento demográfico, por tanto yo creo que luego del

movimiento desde Anatolia hacia el Turkestán, y a través del Kurdistán, en la región de confluencia se produjo un crecimiento demográfico de la aludida economía mixta que fue la causa de un nuevo desplazamiento en dos sentidos: hacia el centro y sur de la meseta iraní y hacia Pakistán y otro de retorno en dirección a Anatolia. Esto explicaría mejor el desplazamiento ya que los pueblos se mueven compelidos por la necesidad y no por el mero espíritu de conquista. Creo que es una prueba de ello el hecho de que en este movimiento, aún contando con la tecnología superior del uso del caballo, no se consolida, ni los documentos lo registran, conquista alguna de los Estados ya florecientes de la Mesopotamia, aunque sí se constituyen nuevos reinos en territorios periféricos.

La idea de que los indoeuropeos hacen entrar a la masa de los hurritas en la Historia (Ghirshman) o la de la simbiosis por recubrimiento y dominación (O'Callaghan) parte del supuesto de una migración en la que los primeros son intrusos que irrumpen violentamente en el mundo oriental, pero esta impresión se modifica sensiblemente si observamos el proceso desde el *modelo de la oleada de avance en sentido oeste-este y el proceso de retorno*, que debió iniciarse en el curso del III Milenio. Debo reconocer, sin embargo, que es más fácil compatibilizar con esto la idea de la simbiosis de la que habla O'Callaghan aunque el resultado de todos los procesos históricos es siempre simbiótico: no existen entidades étnicas puras, como alguna vez lo señaló bien I.J.GELB⁷

En esta nueva forma que adopto para analizar el problema cabe preguntarse como pudieron ser aquellos que volvieron sobre sus antiguos pasos, y es allí donde radica mi hipótesis respecto del llamado "*pueblo Hurrita*".

Si recordamos el recorrido Oeste-Este de la oleada de avance y que quizás no todos los agricultores-ganadero hablaron un lengua "indoeuropea" primitiva, y cuya procedencia sería el sur del Cáucaso -las que a su vez revelan haber adoptado formas del indoeuropeo, como destaca G.DUMEZIL⁸ - es perfectamente probable una fusión muy antigua que derivó en una hibridación etnolingüística a partir de la superior tecnología de subsistencia de pueblos que permanecieron en las zonas sobre las que se desarrolló la oleada de avance, ya que el mismo Renfrew alude a emigraciones parciales. Ello permitiría ver en los asentamientos hurritas históricos, como el reino de Urkish, atestiguado por la tablilla de Samarra y la de Tishadal, desprendimientos de esa oleada de avance.

En mi opinión, la reidentificación de los Hurritas debería pasar por tener en cuenta un proceso muy largo y profundo de relación inter-étnica que produjo una cultura “criolla” cuyo resultado objetivo, en la etapa posterior al reflujo, es decir del III al II milenio a.C., es el Estado de Mitanni y quizás el propio Imperio Heteo. Ello resulta natural si consideramos que las primitivas lenguas indoeuropeas -en opinión de Renfrew- se hablaban en el este de Anatolia ya en el séptimo milenio a.C., hipótesis que, según este autor, gana en plausibilidad a la luz del reciente trabajo de los autores georgianos GANKRELIDZE e IVANOV⁹ que proponen teorías lingüísticas radicalmente nuevas, relativas tanto a la evolución de las consonantes en las lenguas indoeuropeas como a una estructura gramatical revisada y que por un camino diferente al arqueológico llegan a la conclusión de que “el territorio originario del país indoeuropeo coincidió con una región situada dentro de los límites del este de Anatolia, el sur del Cáucaso, y el norte de Mesopotamia en el quinto-cuarto milenio a.C.”¹⁰ Esta zona ha sido la que tradicionalmente se le asignó a los hurritas.

La lengua hurrea de los documentos del II milenio bien pudo resultar del fenómeno de sustitución lingüística, a través de un *proceso de interacción con regiones vecinas en un estadio estatal* donde también se produjo un fenómeno de *convergencia*, propio del aislamiento respecto de los grupos principales que conservó nombres y quizás ciertos aspectos institucionales de la etapa que llega hasta el III milenio a.C. En mi opinión, esta situación se me revela como manifiesta a partir del estudio que llevo realizado hasta el presente sobre Nuzi y el estado Mitannio, cuyo florecimiento se produce en un período y un área de fuerte influencia acadia, y cuando esta lengua era ya el medio internacional de comunicación.

Resulta natural preguntarse cómo se explica, si se acepta esta interpretación, que en la Anatolia hetea se encuentre una lengua que parece no corresponderse con las dominantes en el resto del Cercano Oriente Antiguo, tanto en el período Paleoheteo como durante el Imperio y no una situación semejante a Nuzi y el Estado de Mitanni. Yo creo que no es imposible dar una respuesta bastante satisfactoria.

Durante la segunda etapa del movimiento de estos agricultores-ganaderos en sentido este-oeste, desarrollada en condiciones diferentes porque las regiones ya

se hallaban ocupadas por pueblos con instituciones estatales -distinta a la del período entre el 6000 y el 4000 a.C.-, la dispersión fue mayor como lo prueban el documento de Samarra¹¹, los de la III Dinastía de Ur.etc. así como los asentamientos hurritas en Qatna, Khalah, Hamath,etc. Esto nos daría la pista de dos ramas, de las cuales una se dirigió directamente a Anatolia. Resulta importante en este caso la muy sutil observación de SPEISER¹² de que el ascenso de los Hurritas coincide con el notable fenómeno de la reaparición de los Hititas. Es decir que podemos pensar en la llegada de una masa de población indo-hurrea, como también la denomina O'Callaghan quien señala, asimismo que, la distribución geográfica de los Indo-arios, entre el siglo XVI y el XIII a.C. es *coextensiva con la de los hurreos*, desde el este del Tigris a través del Creciente Fértil, con una fuerte concentración en Palestina y en Siria del Norte y alcanzando el interior de Anatolia.

Si consideramos que Renfrew alude a la llanura de Konya, en particular Çatal Hüyük, como la zona nuclear del origen de la oleada de avance a partir del 6500 a.C., tanto hacia el Occidente como el Oriente, nos percatamos que *aquí permaneció una concentración de población portadora de una forma lingüística arcaica protoanatólica*, algo así como el núcleo generador de los agricultores-ganaderos. De tal forma no resultaría difícil deducir que a la llegada de los indo-hurreos del II Milenio se integraron y reconstruyeron un Estado en decadencia fundando el Imperio Heteo. Yo veo allí la explicación de los usos alternativos del Hurreo, el Heteo y Hattico en los documentos, así como los textos hurreos de Bógazh-köi, la onomástica hurrea de príncipes y princesas e incluso reyes, sin olvidar el fuerte sincretismo religioso que es posible verificar en Yazilikaya. Creo que la vieja observación de Speiser fue una notable intuición de un estudioso perspicaz: el Gran Imperio Heteo es un producto indo-hurreo sobre una base protoanatólica preexistente.

Claro que es posible aducir por qué no sucedió lo mismo en Mitanni, donde los nombres de sus doce soberanos son indoeuropeos. Aquí la respuesta aparenta ser más difícil, pero podría pensarse en la posibilidad que en esa tan profunda fusión étnica hubo ciertos aspectos en las tradiciones institucionales o de jefaturas que determinaron que los nombres dinásticos, o de coronación, fueran indoeuropeos. Esto, en la onomástica, también se explicaría por el fenómeno de convergencia antes aludido. Un indicio de esta posibilidad lo hallamos en el Imperio Heteo, en el

caso de Mursilis III, cuyo nombre hurreo era *Uri-Teshub*. Quizás en el caso Mitanni, cuya capital aún no ha sido descubierta, tal identificación deberá esperar el hallazgo de archivos reales hasta el presente desconocidos.

A modo de síntesis parcial, mi opinión es que este grupo étnico fue alguna vez protoanatólico y que la tan mentada cuestión de la simbiosis que tanto llama la atención de Ghirshman, O'Callaghan, y otros no fue sino un caso de sustitución lingüística por integración étnica operado en la larga permanencia en contacto con poblaciones tanto caucásicas como sùmero-acadias, a través de la dirección oeste-este-oeste de la oleada de avance, entre el VII y el II milenio a.C. A mi juicio esta posibilidad podría establecerse a partir de las formas sincréticas de las divinidades conocidas por documentos históricos, la relaciones de parentesco a nivel de las elites gobernantes, la onomástica y algunos aspectos de la estructura político-social (como el caso y situación de los maryannu)

El hecho que el referido estudio de Gamkrelidze e Ivanov se funde sobre argumentos básicamente lingüísticos a partir de diversos préstamos semíticos compartidos por muchas lenguas indoeuropeas¹³, creo que actúa a favor de mi idea de un fenómeno de sustitución lingüística, o por lo menos de una incidencia mayor de este aspecto, hasta el presente tenido muy poco en cuenta.

No obstante carecer de argumentos abundantes y seguros como para convertir una hipótesis en afirmación, hay algunos elementos, por el momento aislados y que tengo la esperanza de incrementar, que muestran esa unidad etnocultural nueva como el factor determinante del surgimiento del Estado de Mitanni y del Imperio Heteo, que hace que los componentes del desplazamiento humano operado entre el III y el II milenio no sean propiamente los indoeuropeos como se lo ha venido viendo hasta ahora sino una masa híbrida ("criolla") de protoanatólico-caucásicos e indoiranios. En tal sentido me parece importante destacar que Saggs cita a Diakonoff para demoler la idea de la simbiosis como expresión de la dominación indoaria de los hurreos, pues este estudio señala -y creo que con razón- que la única base de esta hipótesis se asienta en la presencia, en una masa de unos 10.000 textos, de cinco apariciones de numerales Indo-iranios, dos o tres términos conectados con el entrenamiento de caballos, cuatro nombres de divinidades Indo-iranias bajo forma hurritizada y

unos cuantos nombres de origen incierto a los que superficialmente se los ha visto como probablemente Indo-iranios. Un muy reciente trabajo de Diakonoff y Starostin, sobre el hurree-urarteo como una lengua caucásica oriental, al que espero acceder en breve plazo, parece continuar avanzando firmemente en esta dirección¹⁴.

Uno de esos elementos lo he hallado estudiando los *contratos de adopción en Nuzi*¹⁵. En un contrato de adopción en sentido estricto (HSS V 67), se lee en la línea 42.- “*ka-an-na-u a... ma ú-uz-zi*”: “su manto.....ella pondrá a fuera” (aquí de lo que se trata es de que el adoptado habiendo tomado por esposa a la hija de su padre adoptivo, su mujer actuará como se indica en caso de que este tome una segunda esposa cuando ella ha sido madre). Este pasaje es muy importante en función a que es paralelo a la ley 171 del Código Hitita¹⁶. En el texto hitita es una madre la que repudia a su hijo; como acto simbólico pone a fuera el manto del hijo. E. Cassin alude a, por lo menos, dos documentos más con una situación similar.

Otro elemento de esa unidad etnocultural, a la que me siento inclinado a denominar como predominantemente Hurrita, parece resultar de la identificación indiferenciada entre el reino de Mitanni y el de Hurri que muestran algunas fuentes. En realidad se ha planteado varias veces la existencia de dos reinos distintos: Hurri y Mitanni contándose entre sus defensores a Winckler (1907), Weidner(1923), Goetze (1928,1936,1946), Hrozný(1929), Bittel(1950). Por la opinión contraria se han expresado E.Meyer(1928), E.Cavaignac(1932), I.J.Gelb(1944), R.T. O’Callaghan(1948). La polémica ha tenido origen en la interpretación antagónica del *preámbulo histórico* del tratado entre Shubbiluliuma y Mattiwaza, donde hay una aparente oposición entre Artatama rey de Hurri y Tushratta rey de Mitanni (pasaje **KBø. I,3, 28-30**). Habiendo analizado detenidamente esta fuente y confrontándola con la retraducción del pasaje que hace M.LIVERANI¹⁷ creo que no hay motivo para suponer esa dualidad. Es sólo una impresión aparente que resulta de una cuestión política, hecho que también analiza exhaustivamente Liverani: Shubbiluliuma buscando colocar un rey filo-hitita en Mitanni, pacta con el hijo de Tushratta, Mattiwaza, contra el usurpador Artatama, con quien había conspirado antes. *La alusión a “rey de Hurri” o “rey de Mitanni” es sinónima; yo creo que esta sinonimia se hace más evidente a partir de los argumentos expuesto aquí en torno a la fusión*

que, sobre la base del doble movimiento de la oleada de avance, dio origen al nuevo elemento étnico: el hurrita (o si se quiere: indo-hurrita).

NOTAS

¹ La denominación de "indoeuropeo" para las lenguas que parecían poseer, por sus semejanzas estructurales, una fuente común, fue acuñada por el erudito inglés Thomas Young, hacia 1813, sobre la base de las conclusiones de Sir William Jones, en 1786, respecto de las coincidencias entre el sánscrito, el griego y el latín. La existencia de esta relación no es sorprendente para el griego y el latín, e incluso ampliando el radio hacia las lenguas eslavas y las germánicas, cosa que se sabe hace mucho tiempo, pero sí fue verdaderamente audaz la vinculación planteada por Jones y desarrollada por los estudiosos posteriores, sobre todo porque nuestros conocimientos de la historia de Europa y Asia Occidental no nos permitiría predecir fácilmente tal relación. El registro arqueológico no refleja evidencias concluyentes, así como es escasa la evidencia histórica o literaria relativa a lenguas antiguas que explique tal vínculo. Las reconstrucciones a base del sánscrito se han hecho a partir del *Rigveda* y de topónimos que se pretende considerar como supervivientes de formas lingüísticas muy antiguas.

Yo creo que en torno a esto hay mucho de intención de querer hallar lo que se desea encontrar, sin negar la posibilidad de que exista un cierto vínculo, que es más consecuencia que causa. No debe perderse de vista que las referencias más antiguas reconocidas son, de cualquier forma, muy tardías en relación al momento en que debió producirse la relación interétnica o los eventuales desplazamientos geográficos. El caso del *Rigveda* me resulta altamente significativo respecto de esto, pues si bien parece haberse recopilado y ordenado hacia el 1000 a.C., fecha que ya es bastante tardía y en la cual ya debió haber sufrido numerosas modificaciones, recién se fijó por escrito hacia el s. XVI d.C., siendo esa la versión que es conocida por los europeos. En todo caso, y aún con reservas, me parece más fiable la situación de la toponimia e hidronimia en Asia Occidental.

Estas son algunas razones que me inducen a no aceptar la idea de una lengua primitiva u originaria reconstruida a partir de elementos presumiblemente comunes de palabras afines existentes en las distintas lenguas ya que este proloéxico es puramente probabilístico. En tal sentido coincido absolutamente con C. Renfrew que considera necesaria una profunda revisión de estas teorías, determinando "hasta qué punto es legítimo reconstruir una lengua protoindoeuropea a partir de formas afines de palabras de varias lenguas indoeuropeas conocidas. Resulta

bastante cuestionable la legitimidad de utilizar nombres o sustantivos (dado que los paleolingüistas apenas manejan verbos o adjetivos), tal como defienden Pictet y Schrader, para crear un supuesto inventario de la *Urheimat*, la cuna original de estos protoindoeuropeos." (C. Renfrew, *Arqueología y Lenguaje*, p.23, Ed. Crítica, Barcelona 1990).

Teniendo en consideración esta atinada reflexión de Renfrew, y adoptando el origen anatólico de una dispersión étnica desde el VII milenio a.C., como postula Renfrew, sobre el modelo de la oleada de avance, creo oportuno señalar la necesidad de reemplazar la anacrónica denominación de "protoindoeuropeos" o "indoeuropeos", que ha inducido a tantos equívocos, por "protoanatólicos" o "anatólicos", para este período, y a partir de los cuales se constituirán, en las estepas al N del Ponto, los protoeuropeos por un lado (idea esbozada hace casi 40 años por F. Schachermeyr), y en la región entre el Caspio y el Aral los indo-arios, por el otro (P.W.Schmidt, en 1949, los ubicaba en el Turkestan), siendo la comunidad originaria causal de la supervivencia de ciertos elementos en las estructuras lingüísticas.

- ² Childe, V.G.: *Prehistoric Migrations of Europe*, Oslo-Londres, 1950.
- ³ C. Renfrew: *Arqueología y Lenguaje*, Cap. VI, p. 110, ed. Crítica, Barcelona, 1990.
- ⁴ C. Renfrew: *Op. cit.*, Cap. VI, p. 111.
- ⁵ Diakonoff-Starostin: *The Hurro-urartean as an oriental caucasian language*, Köln, 1986.
- ⁶ Bökönyi, S.: *The earliest wave of domestic horses in East Europe*, *Journal of Indo-European Studies*, 6, 11978, p. 1-16.
- ⁷ Gelb, I.J.: *Hurrians and Subarians*, Chicago, 1944, Preface. El empleo de la denominación Subarios, por Hurritas, es preferida por E. Herzfeld, en *The Persian Empire*, Wiesbaden, 1968, con argumentos que deben ser tenidos muy en cuenta ya que parecería no carece de razón.
- ⁸ Meillet, A. et Cohen, M.: *Les Langues du Monde*, CNRS, Paris 1952 (G. Dumezil: *Langues Caucasiennes; Langues du Sud*, p. 245-246.
- ⁹ Gambirelidze, T.V.-Ivanov, V.V.: *The migrations of tribes speaking the Indo-European dialects from their original homeland in the Near East to their historical habitations in Eurasia*, *Soviet Studies in History*, 22, p. 53-95 (trad. del ruso del VDI, 1981, nº 2).
- ¹⁰ Renfrew, C.: *Op. cit.*, Cap. XI, p. 215-216.
- ¹¹ El documento de Samarra es una tablilla de bronce, cuya traducción fue publicada por Thureau-Dangin en *R d'A*, 1912, p. 1-4, y a la que le llama "tablilla de Samarra" porque parece haber sido traída a Bagdad, por algún viajero, desde esa localidad. Por su contenido, que guarda estrecha relación con la inscripción en la roca en el valle de Shaikhan, en Horen -una localidad en el extremo SE de Arrapha, muy próxima a Kirind, capital del reino de Nawar (que aparece mencionado junto al de

Urkas en la "tablilla de Samarra")-, el origen más probable de este documento debe ubicarse en la referida Horen.

Recientemente parece haber sido identificado el reino de Nawar con el yacimiento de Tell Brak, según el estudio sobre la impresión del sello de Talpush-atili (Aleppo Museum 6763) realizado por Donald Matthews y Jespers Eidem (*Iraq* vol. LV, 1993)

¹⁵ Speiser, E.A.: *Ethnic Movements in the Near East in the Second Millennium B.C.: The Hurrians and their connections with the Habiru and the Hyksos*, Annual of American School of Oriental Research, vol. XIII, 1931, p. 31.

¹⁶ Esta relación esta esbozada en los trabajos de Schachermeyr, antes citados. Pedro Bosch Gimpera, en El Problema Indoeuropeo, FCE 1989 (2ª ed.; la 1ª -UNAM- es de 1960) sintetiza esta hipótesis señalando que "una etapa remota habría estado representada por pueblos "európidas" con lenguas aglutinantes de las que habrían salido las flectivas semíticas e indoeuropeas, así como las caucásicas y mediterráneas que conservan el carácter aglutinante. Los semitas se formaron en las zonas vecinas de los anatólico-caucásicos; en cambio la localización de los indoeuropeos primitivos es más difícil.

"Schachermeyr cree que estos últimos debieron formarse en la proximidad de los mediterráneos y anatólico-caucásicos, y llegar al este de Europa, al sur de la URSS...teniendo allí su etapa de unidad, durante la cual tuvo lugar la evolución flectiva de sus lenguas, habiendo llevado consigo elementos lingüísticos parecidos a los mediterráneos y anatólicos que contribuyeron a formar el acervo lingüístico indoeuropeo y que explicarían los fenómenos comunes a todos esos grupos.

"La instalación en el sur de la URSS de los que allí se convirtieron en los indoeuropeos debió tener lugar todavía en el Paleolítico."(p.77)

Salvando ciertas importantes diferencias, pues Schachermeyr no conoció, como es natural, el modelo de la oledada de avance, creo que sus impresiones sobre el problema, reactualizadas, refuerzan tanto la hipótesis de Renfrew como la que yo vengo tratando de fundamentar.

¹⁴ Saggs, H.W.F.: *The Might that was Assyria*, Sidwick and Jackson Ltd. London 1990, Chap. 3, p. 39.

¹⁵ Cassin, E.: *L'Adoption a Nuzi*, Adrien-Maisonneuve, Paris 1938, p. 287, 288 (n. 42).

¹⁶ Neufeld, E.: *The Hittite Laws*, Luzac & Co. London 1951, p. 47.

¹⁷ Liverani, M.: *Hurri e Mitanni*, Oriens Antiquus, vol. I, Fasc. 2, 1962, p. 253-257.

ESTUDIO DE LA LEYENDA ACÁDICA DE SARGÓN¹

PABLO R. ANDÍNACH

Ponencia para el Encuentro Panamericano de Historia Antigua Oriental (I EPEHAO), Buenos Aires, 6-10 diciembre, 1993 - Instituto de Historia Antigua Oriental "Dr.A.Rosenvasser"- Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires.

Presentamos esta investigación con la convicción de que el estudio de las leyendas puede ayudarnos a comprender la estructura del pensamiento antiguo y la sociedad en la cual se gestaron. En las leyendas el espacio y tiempo se presentan como realidades ambiguas. En ellas por momentos se atude a la realidad con datos precisos -casi técnicos-, por momentos la información se diluye en una nebulosa. Pero nos equivocariamos si interpretáramos esto como un defecto del material. Por el contrario tiene una clara intencionalidad literaria e ideológica que debemos evaluar a la luz de la función de la narración en la cultura y contexto histórico en que fue elaborada. Que una misma cultura elabore leyendas inevitablemente ambiguas y anales de extrema precisión nos habla de la complejidad del pensamiento humano y de la riqueza de las culturas antiguas. En ese espíritu deseamos acercarnos al material que vamos a analizar.

La leyenda de Sargón es una narración relacionada con Sargón el grande, rey de Acad, y fundador de la dinastía de Acad². Vivió durante el siglo XXIV a.C., y fue recordado como el gran monarca de su tiempo, ya que creó el Imperio Acádico que sobrevivió un siglo y medio dominando casi la totalidad de la Mesopotamia durante los años 2350 a 2200 a.C. Es considerado el creador del

primer imperio de la historia, y desde ese entonces los reyes de la zona pasaron a autodenominarse reyes de Sumer y Acad, lo que demuestra que a partir de la acción de Sargón "el grande" quedó establecido el nombre y la entidad política de la región. Sobre él hay muchos textos aunque pocos de carácter estrictamente históricos; la mayoría lo son de espíritu literario y legendario. Entre estos últimos se encuentra la leyenda que nos ocupa. Esta ha adquirido fama debido a su relación temática con Exodo 2: 1-10 donde se narra el abandono y posterior rescate de Moisés de las aguas del río Nilo. Tal ha sido el ansia por vincular ambas narraciones que se ha dado en llamar a Sargón el Moisés acádico. Sin embargo a nuestro entender la leyenda tiene entidad propia y merece un análisis exclusivo, quedando la comparación con el texto bíblico para un segundo artículo.

Conocemos la leyenda de Sargón a través de cuatro diferentes tabletas. Cada tableta es fragmentaria, proviniendo tres de ellas (las copias A, B y D) de la biblioteca de Assurbanipal, ubicada en la moderna Kujunjik, asentada sobre la antigua Nínive en la margen oriental del Tigris; la copia C fue encontrada en la antigua Dilbat, ubicada unos 30 km. al sur de la antigua Babilonia y cuyo nombre actual es Daitén. Recientemente se ha podido confirmar la identidad de este lugar con el Tell al-Deylam el cual está siendo excavado con la esperanza de rescatar nuevas tabletas inscriptas³. La lengua en los cuatro casos es el acadio en su forma dialectal conocida como Babilonio *standard*. Pero mientras la escritura de las copias A, B y D es la neo-asiria, la copia C lo es en neo-babilonia. Las copias A, B y C están publicadas por L. W. King en *Cuneiform Text from Babylonian Tablets in the British Museum XIII* (1901), láminas 42-43; la copia D fue publicada por W. G. Lambert en la misma colección, tomo XLVI (1965), lámina 45, nro 46.

La biblioteca de Assurbanipal está fechada en torno al año 650 a.C⁴. Fue la biblioteca más completa de su tiempo en todo el Cercano Oriente, encontrándose en ella una colección inigualable de textos relativos a mitos, leyendas, rituales, producciones literarias y administrativas. Muchos de sus textos son copias nuevas de textos probablemente mucho más antiguos; en otros casos pueden ser copias que se remontan aún varios siglos atrás. Por esta razón la sola presencia en la biblioteca no nos permite saber exactamente cuán antiguo puede ser un texto encontrado en ella, pero sí nos da un punto de partida a partir del cual

debemos remontarnos hacia atrás en el tiempo. De este modo podemos entonces intentar una aproximación a su datación.

1 - Fecha de composición

La leyenda fue compuesta en algún momento entre el tiempo de Sargón el grande, durante el período Babilónico Antiguo (aprox. 2300-2100 a.C.), y el tiempo de Assurbanipal en el período Neo-asirio (aprox. 911 hasta 609 a.C.), en cuya biblioteca se encontraron las copias. Es posible que la leyenda haya tenido un largo período de transmisión oral, y que haya sido puesta por escrito al cabo de varios años o siglos luego del nacimiento del rey. Aunque también es posible que haya sido redactada en un tiempo no muy lejano a su muerte.

Los argumentos para una datación temprana o tardía son los siguientes: en apoyo de una datación cercana al período Babilónico Antiguo, es decir, en torno a los siglos XIX-XVIII a.C. se debe considerar:

1. Durante este período se produjo una gran actividad literaria tanto en lengua sumeria como acádica. 2. Varias tradiciones de la leyenda de Sargón son antiguas en sí mismas, y son encontradas en fuentes que pertenecen a la primera mitad del segundo milenio a.C.³ 3. También el género "pseudo-biografía"⁴ ya lo encontramos en textos cuya datación se remonta a los primeros siglos del segundo milenio⁵.

Del otro lado, a favor de una datación tardía cercana al tiempo del período Neo-asirio, se deben señalar los siguientes elementos: 1. Hay consenso entre los principales autores sobre que la narración que hoy poseemos no presenta arcaísmos lexicales, ortográficos o gramaticales que sugieran una redacción temprana. 2. La literatura *Naru*⁶ fue producida sólo en tiempos tardíos, no antes del primer milenio. 3. Las copias que poseemos contienen formas idiomáticas y ortográficas atestiguadas sólo a partir del período Asirio Medio (ca. XIV a.C.).

Para una decisión al respecto nos puede ayudar recordar que estamos trabajando con narraciones épicas acádicas. Esto es importante tenerlo presente porque dentro de nuestra cultura occidental acostumbramos a interpretar los mitos y

narraciones épicas en el sentido que Homero les imprimió dentro de la literatura y culturas griegas. Allí los héroes míticos se transforman en personas históricas. Lo primero es el personaje legendario y luego se elabora su "personificación", que en realidad nunca llega a tal punto que permanece dentro de la esfera de lo divino. Aquellos personajes nunca son entendidos como actuando codo a codo con las personas reales en la historia factual. Siempre actúan en una dimensión de la historia que les es propia y que los distingue de los seres humanos mortales. Pero a diferencia de este modelo, en los mitos y en la literatura épica del antiguo cercano Oriente la leyenda es el estado final -y no el comienzo- en el desarrollo de la figura de un héroe. Es decir, se parte de un ser humano a quien con el desarrollo del tiempo se le atribuyen características divinas. Se lo presenta siempre como alguien humano que accedió a un mundo superior, y que utilizó esa ventaja en su accionar en la historia humana. De allí que se es ascendido a héroe con la ayuda de algún dios o diosa desde la categoría de persona. En nuestro caso, como veremos, Sargón es adoptado primero por Akki quien le otorga la función de jardinero, y luego recibe los amores de la diosa Ishtar.

Siguiendo esta reflexión, estamos inclinados a concluir que nuestra leyenda fue creada con posterioridad a Sargón el Grande de Acad pero antes del tiempo de Sargón II quien gobernó durante el Nuevo Imperio Asirio entre los años 721-705 a. C. Fue el desarrollo de la figura del gran Sargón de Acad lo que dió materia prima para la leyenda. Primero como tradición oral, y luego de un período de tiempo, como documento escrito, se constituyó en la memoria de aquella figura de un pasado de esplendor que había unificado la Mesopotamia y fundado por primera vez un imperio. Como veremos más abajo, Sargón II dará un nuevo sentido a la antigua leyenda.

2 - Análisis Literario

Lewis⁹ presenta en su trabajo un capítulo titulado "*The tale of the hero who was exposed at birth*". Allí enumera y explica 72 cuentos tomados de diferentes culturas y escritos en variadas lenguas (acadio, hebreo, griego, inglés, indí, chino, etc.). Todos ellos pueden ser considerados "literatura popular". Dado que nuestra leyenda no es sólo un "relato de nacimiento", sino que se prolonga hacia la narración de conquistas militares cuya historicidad es sumamente probable,

debemos concluir que si bien el carácter de literatura popular no puede aplicarse a la totalidad del material, si lo encontramos con claridad en el prólogo que abre el relato. Estos motivos populares son justamente los que la distinguen de las **autobiografías apologéticas**, en las cuales el autor narra su vida e intenta justificar su llegada ilegítima al trono¹⁰. Dentro de estas últimas las hay de dos tipos: aquellas que fueron escritas durante el comienzo del reinado para convencer al pueblo, las autoridades y la posteridad, de las virtudes y legitimidad del nuevo monarca. Estas debieron presentarse como autobiográficas y están exentas de elementos legendarios, debido principalmente al hecho de que el héroe está en vida y es conocido por todos, y a la vez porque se desea enfatizar su poder personal y sus virtudes como líder. En segundo lugar, encontramos aquellas biografías escritas con posterioridad a la vida del héroe, no con el fin de exaltar un personaje del pasado sino como modo de justificar el ascenso de un sucesor dentro de la dinastía, de quien se podía sospechar ilegitimidad o que se viera cuestionado en sus derechos sucesorios¹¹. Tanto una como otras son narraciones de forma autobiográficas que permanecen dentro del terreno de la historia y cuya intención es la de hacer la defensa del héroe presentándolo como capaz y merecedor del trono que ostenta.

Pero como ya adelantamos, entramos en otro terreno cuando vamos hacia la narración que nos ocupa. Debemos reconocer que no es fácil describir el género literario de la leyenda de Sargón. Partiendo desde los primeros estudios sobre este texto hasta los más recientes, se pueden apreciar cuatro diferentes opiniones al respecto:

1. *Literatura "naru"*¹²: esta denominación proviene del acádico y designa a un "monumento de piedra grabado con leyes y regulaciones"¹³. Güterbock entendió que la leyenda que nos ocupa fue escrita siguiendo el estilo de las inscripciones hechas en los monumentos que exaltaban la figura de un rey¹⁴.
2. *Autobiografías poéticas*: Grayson y Lambert¹⁵ basándose en la relación de nuestro texto con la leyenda del nieto de Sargón, el monarca Naram Sin, propusieron esta denominación para su género literario. Ambas leyendas son narraciones poéticas de eventos históricos, presentados en primera persona por el rey mismo. Pero debido a la presencia de motivos populares dentro de la narración, ellos prefirieron calificar estas autobiografías como "poéticas" queriendo resaltar su carácter legendario y poco histórico.

3. Grayson cambió de opinión y en 1980 propuso denominar estos textos como "*pseudo-biografías*"¹⁶. Sus fundamentos son:
 - a. Son narraciones que se presentan formalmente como autobiografías de reyes.
 - b. Sus argumentos se concentran principalmente en los aspectos militares.
 - c. Su forma literaria fue originada en el período Sumerio. A la vez, no encontramos ejemplos paralelos en las literaturas hebrea e hitita, aunque hay una composición similar en Egipto dedicada a Djoser.
 - d. Sin embargo -de acuerdo a Grayson- no hay suficientes textos como para poder sugerir la existencia de un género literario en lengua acádica. En realidad, poseemos sólo uno: la leyenda gútea del nieto de Sargón. Esta relata como Naram-Sin derrotó a los ejércitos extranjeros que los atacaban.
 - e. Finalmente, concluye en que la leyenda de Sargón parece pertenecer a este género pero nuestras tabletas están rotas justo en el momento en que debería comenzar el relato de las conquistas militares, esenciales a esta forma literaria.
4. *Autobiografías*. Reiner¹⁷ propone volver a la denominación literaria "*naru*", caracterizando a nuestra leyenda como un subtipo dentro de aquel género.

Para finalizar con este punto, quisiéramos detallar las observaciones de Lewis con las que avala la denominación hecha por Grayson de pseudo-biografía para definir el género de este texto en particular. El insiste en los siguientes puntos:

- a. La leyenda es relativa al rey Sargón, fundador de la dinastía acadia.
- b. El texto es pseudo-epigráfico, y fue escrito con bastante posterioridad al período Acádico Antiguo.
- c. Está escrito en primera persona, mostrando un punto de vista retrospectivo.
- d. Está dividido en tres partes: prólogo (líneas 1-12); sección narrativa (líneas 13-21); y epílogo¹⁸ (líneas 22-30).
- e. Sargón se introduce a sí mismo en el comienzo del relato.
- f. La mención de reyes futuros corresponde a las fórmulas de bendición de las inscripciones reales.
- g. La lección moral -si existe- es ambigua.
- h. El texto está escrito en lenguaje semi-poético.

Es de notar que el uso de la denominación “*pseudo-biografía*” tiene dos consecuencias significativas: primero, que es descripta como *biografía*, es decir, que tiene un ser humano como referencia en el plano histórico. No es la historia de un Dios ni la de un ser superior a los demás hombres. Tampoco es presentado como un personaje de ficción a modo de modelo para imitar o de ejemplo a seguir. En segundo lugar, que es “*pseudo*” porque contiene muchos elementos de carácter poético, populares u originarios en la pura invención del autor. Estos elementos tienen la intención de presentar la grandeza o el poder del héroe en cuestión, aún magnificándolos para resaltar su derecho a ocupar el título que ejerce. También la de legitimar la persona o la institución que él representa en la esfera política o ideológica, enfatizando la intervención de dioses y diosas en su aval.

3 - El Texto

Ofrecemos la siguiente traducción, tomada de la versión en inglés de E. A. Speiser en J. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. With Supplements* (Princeton, Princeton University Press, 1969), pág. 119. Corregimos en líneas 2 y 5 en acuerdo a últimas investigaciones que anotamos en la respectiva nota. La traducción que presenta B. Lewis¹⁹ incluye la columna 2 del texto. Esta se ha preservado muy pobremente y en forma de palabras sueltas de modo que en su estado actual es de escaso valor para la comprensión del material. Por esa razón no la incluimos en esta ocasión.

Columna 1

*Sargón, el poderoso rey, rey de Agade, soy yo.
 Mi madre fue sacerdotisa principal²⁰, a mi padre no lo conocí.
 Los hermano(s) de mi padre amaron las colinas.
 Mi ciudad es Azupiranu, la cual está ubicada en los márgenes de el Eúfrates.
 Mi madre, una sacerdotisa principal, me concibió, en secreto me dió a luz.
 Ella me puso en una canasta de juncos, con betún selló mi tapa.
 Ella me hechó en el río, el cual no se elevó sobre mi.
 El río me sostuvo y me condujo hasta Akki, el recolector de agua, Akki, el
 recolector de agua, me levantó cuando él sumergió su balde,*

Akki, el recolector de agua, [él me tomó] como su hijo (y) me apoyó. (10)

Akki, el recolector de agua, me designó su jardinero.

Mientras yo fui su jardinero, Ishtar me concedió su amor, y por cuatro y [...] años ejercí el reinado.

El [pueblo de] cabezas negras dirigí, goberné];

Poderosas [mon]tañas con hachas de bronce conquisté.

Las zonas altas escalé.

Las zonas bajas yo [a tra]vesé.

Las [tie]rras marinas tres veces rodeé.

Dilmun mi [mano] capturó.

[Hacia] la gran Der [fui], yo [...](20)

[...] yo alteré y [...]

Cualquier rey que pudiera surgir después de mí, [...],

Que él dirija, que él gobierne] al [pueblo de] cabezas negras;

[Qué conquiste] poderosas [montañas] con hachas [de bronce],

[Que] escale las zonas altas,

[Que atraviese las zonas bajas],

¡Que rodee las [tierr]as marinas tres veces!

[Dilmun que su mano capture],

¡Que suba [hacia] la gran Der y [...]!(30)

[...] desde mi ciudad, Aga[dé...]

[...] ... [...].

(Aquí se quebró la tableta y el resto se ha perdido)

El texto puede ser dividido en tres partes:

1. Prólogo (líneas 1-12)
2. Narración I (líneas 13-21)
3. Narración II (líneas 22-31)

A) En el *prólogo*, podemos distinguir los siguientes elementos:

- A) Orígenes: líneas 1-4
- B) Tradiciones populares: 1. la adopción lin.5-8
2. carrera como jardinero lin.9-11
3. relación con Ishtar lin.12

Observaciones:

Línea 1. *Agadé*, cuyo nombre bíblico es *Acad*²¹.

Línea 4. La ciudad *Azupiranu* no aparece nombrada fuera de nuestro texto. No tenemos ninguna otra referencia de ella de modo que no estamos en condiciones de ubicarla geográficamente. Es difícil discernir si es verdad que esta ciudad estaba ubicada en las márgenes del río Eufrates o si el autor desdibuja deliberadamente la localización.

Línea 12. *Ishtar*. Es la diosa babilonia del amor y la fertilidad, a la vez que la reina del cielo. Corresponde a la diosa sumeria *Inanna*. En nuestro texto la referencia al amor es en todas sus dimensiones, incluyendo el aspecto sexual. El joven *Sargón* atrajo la atención de *Ishtar* cuando él se dedicó a la jardinería. Parece ser que debido a esta actividad devino en el objeto del deseo para la diosa. Numerosos textos muestran a *Inanna/Ishtar* poseyendo una especial inclinación hacia los jardineros, lo que se revela al verificar el oficio de varios de sus amantes²².

El prólogo desarrolla la autobiografía de *Sargón* comenzando con la afirmación de que él ya es “rey poderoso” (línea 1). Luego se presenta a sus padres. No se ofrece el nombre de ninguno de ellos, pero sí se dice que su madre fue una sacerdotisa principal. Las sacerdotisas eran mujeres escogidas dentro de las familias cortesanas, las cuales estaban siempre interesadas en disponer de alguna de sus hijas para tal función. Este dato no es ingenuo ya que por esta vía *Sargón* se asegura la prueba de que su sangre posee alguna vinculación con la corte y quizá con la familia real. Si bien -como vemos más abajo- las sacerdotisas tenían prohibido concebir hijos ello no quita que *Sargón* utilizara este recurso como demostración de su vinculación con la nobleza y de su derecho a reclamar un lugar en el poder político. De su padre se dice que es desconocido. Sin embargo se informa que su tío o tíos amaban las colinas, lo que sugiere el carácter extranjero de su familia. No se puede soslayar tampoco la posibilidad de que esta alusión esté también expresando el conflicto entre la cultura urbana de Mesopotamia y los grupos nómades y pastoralistas del desierto y las estepas. Este conflicto está presente en numerosos textos de la antigüedad, notablemente en el relato de *Cain* y *Abel* (Gen. 4).

Nuestra incapacidad para ubicar geográficamente la ciudad de *Azupiranu* no nos permite ahondar más en este aspecto. Esta falta de información precisa

respecto a sus orígenes pone en evidencia su intención de justificar un ascenso al trono a través de una vía no dinástica. Ya hemos señalado que su nombre significa “el rey es legítimo”. Es sabido que el significado de los nombres no expresaban lo que se era sino lo que se deseaba ser o aquello con lo cual se deseaba ser identificado. En el caso de Sargón seguramente su legitimidad era establecida por la fuerza de su propio carisma y por su capacidad militar para imponerse por encima de la falta de derechos sucesorios²³. Su nombre entonces busca reforzar su proyecto ideológico.

Las líneas 5-8 desarrollan su nacimiento y adopción. No se nos dice la razón por la cual la madre lo concibe en secreto ni por qué lo coloca en una canasta en el río. Sin embargo sabemos que las sacerdotisas tenían un régimen sexual propio que consistía en que sólo podían recibir sexualmente al rey o al sumo sacerdote. Pero también es posible que en determinados períodos de la historia se les haya exigido incluso la abstinencia sexual, lo que las convertiría en célibes de por vida. Sea cual fuere la situación, lo que motivaba estas conductas es la limitación impuesta sobre las sacerdotisas de procrear. Para el caso en que se unieran con el rey o el sumo sacerdote parece que la condición de sacerdotisa cesaba al momento de concebir. Pero si la norma era el celibato es posible que pudieran pagar con su vida tal transgresión. Si esta es la situación queda claro que Sargón sería el hijo de una relación ilegítima que su madre habría estado interesada en disimular a fin de preservar su vida o su rango según fuera la situación²⁴. Sea cual fuere el hecho, lo concreto es que por este medio se logra desvincular al niño de sus padres verdaderos y así realzar la relación que se establece con quienes lo adoptan.

En primer lugar es protegido por el río mismo. Este no se “elevó” sobre el niño y lo condujo hasta el hombre que había de rescatarlo. Akki parece ser un hombre del lugar encargado de recoger el agua del río para las tareas de jardinería. El es quien le enseña a Sargón el oficio de jardinero -quizá una actividad cargada de prestigio en la sociedad de aquel entonces-. No sabemos si este oficio tenía alguna significación simbólica particular, o si representaba alguna clase social diferenciada. Sin embargo el hecho de que la diosa Ishtar los prefiera como compañeros sexuales supone algún grado de diferenciación respecto de otros oficios.

De ese modo Sargón llegó a ser amante de Ishtar (línea 12). La adopción entonces consiste en que Akki lo recibe como hijo (línea 10), mientras que Ishtar lo hará no como madre sino como pareja. El recorrido de un estadio a otro puede mostrarse del siguiente modo:

extranjero - adoptado - jardinero - amante de Ishtar - rey

La ruptura con sus padres reales establece la legitimidad de su reinado como rey mesopotámico. Seguramente porque no podía ocultar su carácter de extranjero debió elaborar una leyenda que explicara la situación y modificara ese punto débil en su biografía. La adopción por Akki y luego la relación con Ishtar fortalecieron su imagen como elegido y protegido de la diosa y como un hombre marcado desde el comienzo de su vida para ejercer una función especial dentro de su pueblo.

Así, el prólogo tiene la intención de justificar el hecho del nacimiento de una nueva dinastía, la legitimación de su origen y la exaltación y legitimación de su fundador.

B) En la sección narrativa no encontramos evidentes divisiones internas, aunque a los efectos de clarificar el texto distinguimos en ella entre lo que llamamos sección narrativa I y II. La primera corre de la línea 13 a la 21.

Observaciones:

Línea 18. La expresión “Las tierras marinas tres veces rodeé”, significa que un determinado lugar fue conquistado o rodeado con una muralla. Es común que los reyes de la antigüedad engrandecieran sus días y posterior memoria construyendo una ciudad como muestra de su poder y capacidad tecnológica. Sin embargo, en muchas ocasiones esta empresa no podía ser llevada a cabo por razones políticas, económicas o de mera incapacidad técnica. Entonces la tarea era derivada a los afanosos escribas: si el rey no podía construir una ciudad verdadera ellos sí podían crear una narración sobre una ciudad fantástica atribuible a él. La falta de albañiles e ingenieros se suplía con imaginación, buena pluma y un criterioso respeto por la historia oficial. Esto es muy probablemente lo que ocurre con esta triple muralla hecha por Sargón.

Línea 19. Es materia de discusión la ubicación real de *Dilmun*. Es posible que estuviera ubicada en el litoral árabe. Podría ser la actual Bahrain o ciertas islas en el golfo Pérsico; también podría ubicarse en la costa oriental del golfo.

Línea 20. Tampoco podemos estar seguros respecto a la ubicación de la ciudad de *Der*. De hecho este nombre fue muy popular y varias ciudades llevaron nombres iguales y derivados.

Esta sección narrativa desarrolla la acción del rey enfatizando su actividad expansionista y su capacidad bélica. El texto describe un modo de universo: montañas (15), mar (18), bordes superiores e inferiores (16-17), ciudades: Dilmun (19), la gran Der (20). La sección narrativa lo presenta como el rey del universo, su heroísmo es mostrado en actos que ningún hombre pudo haber hecho antes. Este carácter de poseer la totalidad del cosmos era claramente sentido por Sargón "el grande" y se hace evidente en la tableta conocida como la Geografía de Sargón, que data de su época y en la cual se representa a Asiria en el centro del universo²⁵.

C) La segunda sección narrativa (líneas 22-31) cierra nuestro relato. Se dirige a los súbditos instándolos a que obedezcan y dejen gobernar a quienes lo sucedan. Todo rey necesitaba de algún tipo de aprobación de su pueblo o al menos de quienes rodeaban al monarca en la tarea de gobernar. Así era posible emprender sus campañas y sostener su propio poder, a la vez que mantener la estructura económica y política. La intención de esta segunda sección es la de invitar a los lectores a apoyar y posibilitar que los sucesores desarrollen su reinado sin oposición. Se trata de permitir que el imperio fundado por Sargón sea sostenido y prolongado. Esta sección sigue el modelo de la anterior: gobernar sobre un pueblo negro (24), conquista de las montañas (25), bordes superiores e [inferiores] (26), tierras del mar (28), [Dilmun] (29), la gran Der (30). No es por mera casualidad que así sea. Es una reproducción del modelo que ya ha establecido Sargón para sus sucesores y que deberá inspirar a quienes desean continuar con su obra. Las líneas 27 y 29 se han perdido y han sido reconstruidas en relación a la sección narrativa. La tableta esta rota a partir de este punto.

En todo esto es clara la intención de establecer los fundamentos de una nueva dinastía. Los reyes futuros deben ver en Sargón el modelo de rey, el paradigma de gobernante. En este punto nosotros debemos distinguir entre dos dimensiones de lectura: 1. La leyenda como tal. 2. Cómo esta leyenda fue utilizada en un período posterior.

La leyenda en sí misma tuvo la intención de explicar y dar una base sólida a una nueva dinastía. En esta empresa buscó presentar dos aspectos para fundamentar su solidez: el mundo de lo divino, representado por Ishtar, el mundo de lo militar, expresado en la capacidad para la guerra y la conquista. Era impensable un monarca que no tuviera la aprobación de los dioses. La leyenda le permite a un extranjero como Sargón aparecer como elegido por Ishtar y de ese modo acceder a ese grupo selecto de los que hallaban gracia ante los dioses y podían gozar de su aprobación. Como no podía ser de otro modo, esa elección divina se veía confirmada con el éxito militar. Podemos suponer que habría accedido al trono luego de algún modo de lucha militar contra otros aspirantes. La legitimación de Sargón y su dinastía tuvo un doble punto de apoyo: religión y armas.

En segundo lugar debemos evaluar el uso que pudo dársele a esta leyenda en un tiempo posterior. Si la leyenda tuvo un período de elaboración y transmisión oral, y si este proceso se produjo después del tiempo de Sargón "el grande", una vez que cierto distanciamiento de los hechos permitió que su vida adquiriera elementos legendarios, debemos esperar a que llegue un nuevo tiempo en el cual el viejo relato pueda ser útil a la figura de un nuevo rey. Nosotros encontramos al menos tres razones que dan fuerza a esta posibilidad.: Primero, la leyenda de Sargón el grande fue muy popular y probablemente muy querida por la gente común. En ese sentido, esta leyenda pudo representar el "espíritu" de la monarquía mesopotámica. Segundo, si esto fue así, qué mejor que colocar la nueva dinastía en la línea de este antiguo y prestigioso rey. Tercero, la leyenda tomó un nuevo valor cuando el nuevo rey que se levantaba se propuso asumir el modelo, prestigio y aspecto de aquel antecesor ilustre.

La presencia de esta leyenda en la biblioteca de Assurbanipal nos conduce a pensar en la figura de Sargón II, quien gobernó en Asiria durante los años 721-705 a.C. y quien tuvo varias similitudes en su vida con lo narrado en la leyenda.

Podemos concluir que los círculos literarios que rodearon a Sargón II adoptaron y reelaboraron en su beneficio la antigua leyenda con una nueva y clara intención política e ideológica.

BIBLIOGRAFÍA

- ALSTER, B., "The paradigmatic character of Mesopotamian Heros", *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 68 (1974), págs. 49-60.
- ARMSTRONG, J., "West of Edin: Tell al-Deylam and the Babylonian City of Dilbat", *Biblical Archeologist* 55 (1992), págs. 219-226.
Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum (London, 1896 en adelante).
- FOSTER, B., "Notes on Women in Sargonic Society", in J. Durand et al, *La femme dans le proche-orient antique, XXXIII Rencontre Assyriologique Internationale*, (Paris, 1987), págs. 53-61.
- GRAYSON, A. K., "Assyria and Babylon", *Orientalia* 49 (1980), págs. 140-194.
_____, "The Empire of Sargon of Akkad", *Archiv für Orientforschung* 25 (1974-75), págs. 56-64.
- GRAYSON, A. K. y LAMBERT W.G., "Akkadian prophecies", *Journal of Cuneiform Studies XVIII* (1964), págs. 8ss.
- GURNEY, O. "Cuthean Legend of Naram Sin", *Anatolian Studies* V (1955), pág. 109.
- GÜTERBOCK, H., "The Legend of Sargon", *Zeitschrift für Assyriologie LXII* (1934), págs. 62-64.
- KRAMER, S., *The Sumerians* (Chicago, University of Chicago Press, 1963).
_____, *Sumerian Mythology* (New York, 1961).
- KING, L., *A History of Sumer and Akkad*, (London, 1923).
- LEWIS, B., *The Legend of Sargon*, (Cambridge, ASOR Dissertations Series 4, 1980).
- MILLARD, A. y BORDREUIL P., "A Statue from Syria with Assyrian and Aramaic Inscriptions", *Biblical Archeologist* 45 (1982), págs. 135-141.
- PRITCHARD, J., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. With Supplements* (Princeton, Princeton University Press, 1969).
- REINER, E., "Die Akkadische Literature", en *Altorientalische Literature* (Wolfgang Rolling, 1978), págs. 176-80.
- ROUX, G., *Ancient Iraq*, (Harmondsworth, Penguin Books, 1976).
- ROWTON, M.B., "Chronology of the Sumerian Period", en *The Ancient Cambridge History* vol. 1, (Cambridge, Cambridge University Press, 1970), págs. 219-224.

- SAGGS, H., *The Greatness that was Babylon* (New York, Mentor Books, 1962).
- TADMOR, H., "Autobiographical Apology in the Royal Assyrian Literature", en TADMOR, H. y M. Weinfeld (ed.), *History, Historiography and Interpretation* (Jerusalem, Magnes Press, 1986), págs. 36-57.
The Assyrian Dictionary (Chicago, University of Chicago Press, 1964 en adelante).
- VITKUS, S., "Sargon Unseated", *Biblical Archeologist* 39 (1976) págs. 114-117.
- WESTERHODL, J., "Heroes of Akkad", *Journal of the American Oriental Society* 103 (1983), págs. 327-36.

NOTAS

- ¹ Un antecedente de este artículo fue publicado en *Revista Bíblica* 55 (1993), págs. 115-128. En esta oportunidad se ha mejorado aquel texto con nueva bibliografía y con el agregado de valiosas sugerencias aportadas al discutir el material con alumnos y profesores.
- ² En la historia antigua de la Mesopotamia encontramos tres diferentes monarcas con este nombre. Sargón "el grande", de Acad, es el más antiguo. El nombre *Sarru-kenu* significa "el rey es legítimo" y es de origen semítico. Durante el Antiguo Imperio Asirio volvemos a encontrar un rey con este nombre. Es conocido como Sargón I aunque poco sabemos de él; sólo tenemos la impresión de su sello en tabletas antiguas halladas en Capadocia. Sabemos por la Lista de Reyes Asirios que fue hijo de Ikunum y padre de Puzur-Asbur. Finalmente, Sargón II (a veces llamado "el reciente", *Sarru-ken arku*) gobernó durante el Nuevo Imperio Asirio entre los años 721-705. Durante su gobierno fundó Dur Sarruken ("fortaleza de Sargón"). Sargón II es mencionado una vez en el Antiguo Testamento, cuando se narra su ataque a la ciudad de Asbdod en Isaías 20:1.
- ³ Véase J. Armstrong, "West of Edin: Tell al-Deylam and the Babylonian City of Dilbat", *Biblical Archeologist* 55 (1992), págs. 219-226.
- ⁴ Para una descripción de la biblioteca de Asurbanipal, véase G. Roux, *Ancient Iraq*, (Harmondsworth, Penguin Books, 1976), págs. 323-325.
- ⁵ Véase el documento conocido como "Lista de Reyes Sumerios", en S. Kramer, *The Sumerians* (Chicago, University of Chicago Press, 1963), págs. 328-30.

- ⁶ Véase nota 16, *infra*.
- ⁷ Véase la versión babilonia antigua de la "Leyenda de Naram Sin", nieto de Sargón "el grande".
- ⁸ véase nota 12, *infra*.
- ⁹ *The Legend of Sargon*, (ASOR Dissertations Series 4, Cambridge, 1980), págs. 151-195; este es el trabajo más importante hasta la fecha sobre nuestra leyenda.
- ¹⁰ Véase H. TADMOR, "Autobiographical Apology in the Royal Assyrian Literature", en TADMOR, H. y M. Weinfeld (ed.), *History, Historiography and Interpretation* (Jerusalem, Magnes Press, 1986), págs. 36-57.
- ¹¹ *Ibid.*, pág. 37.
- ¹² H. Güterbock, "The Legend of Sargon", *Zeitschrift für Assyriologie* LXII (1934), págs. 62-64.
- ¹³ Véase *The Assyrian Dictionary* (Chicago, University of Chicago Press, 1964 en adelante), XI, pág. 364.
- ¹⁴ A modo de ejemplo aunque en este caso no se ajusta con precisión al modelo puede verse la figura encontrada en *Tell Fekherye* y presentada en A. R. Millard y P. Bordreuil, "A Statue from Syria with Assyrian and Aramaic Inscriptions", *Biblical Archeologist* 45 (1982), págs. 135-141.
- ¹⁵ A. K. Grayson y W. G. Lambert, "Akkadian prophecies", *Journal of Cuneiform Studies* XVIII (1964), págs. 8ss.
- ¹⁶ A. K. Grayson, "Assyria and Babylon", *Orientalia* 49 (1980), págs. 140-194.
- ¹⁷ Erika Reiner, "Die akkadische Literature" en *Altorientalische Literature* (Wolfgang Rölling, 1978), págs. 176-80; también J. Westerbodl, "Heroes of Akkad", *Journal of the American Oriental Society* 103 (1983), págs. 327-36.
- ¹⁸ Aunque compartimos el esquema nosotros preferimos hablar de "sección narrativa II" en lugar de "epílogo", para evitar la sugerencia incorrecta de que allí termina el material.
- ¹⁹ *The Legend of Sargon*, (Cambridge, ASOR Dissertations Series 4, 1980), págs. 24-29.
- ²⁰ E. A. Speiser traduce "madre cambiante" pero señala en su nota al pie nº 2 que el sentido de esta palabra acádica es dudoso. El contexto literario no deja entrever si se refiere a un cambio social, religioso o de nacionalidad. Los trabajos posteriores de otros autores han consolidado la traducción de esta expresión por "sacerdotisa principal". Véase S. Vitkus, "Sargon Unseated", *Biblical Archeologist* 39 (1976), págs. 114-117; B. Lewis, *Ib.*, págs. 37-42.
- ²¹ *Agade* designa tanto la ciudad fundada por Sargón para utilizar como capital de su imperio, como a la región norte de Babilonia. Para una descripción de la etimología e historia de este término véase B. Lewis, *Ib.*, págs. 35-37.
- ²² Véase la lista de textos relacionados con amantes de Ishtar en B. Lewis, *Ib.*, págs. 58-59; B. Foster, "Notes on Women in Sargonic Society", en J. Durand et al, *La*

Leans dans le proche-orient antique, XXXIII Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 1987), pages 53-61.

M. F. Rowton señala que Sargón era un funcionario en la corte de la ciudad de Kish, puesto desde el cual habría iniciado su carrera política, primero asumiendo el gobierno de la ciudad para luego acceder al poder en Acad. Véase "Chronology of the Sumerian Period" en *The Ancient Cambridge History* vol. 1, (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), pages, 219-224.

Véase "Sargon Unseated", *Biblical Archaeologist* 39 (1976), pag. 117.

Véase A. K. Grayson, "The Empire of Sargon of Akkad", *Archiv für Orientforschung* 25 (1974-75), pag. 59.

EL CONTROL DE LA CONDUCTA DESVIADA EN LA ANTIGUA MESOPOTAMIA (Segunda Parte)

JULIO CÉSAR PANGAS

IV - El Control Mágico-religioso de la Conducta Desviada

Las creencias populares, enraizadas en la magia y en la religión, acerca de qué tipo de conducta o comportamiento puede traer aparejados peligros para el individuo, sus bienes, su familia, etc., es sin duda, un poderoso mecanismo de disuasión y de control social.

Entre los antiguos Mesopotámicos, el temor de poder incurrir en algunas de estas conductas inapropiadas, en forma incluso inadvertida, dada su enorme cantidad y diferentes campos de expresión, este temor, decíamos, era tan grande que llevó a formular diversos tipos de **catálogos** o **repertorios** de las conductas a evitar.

Estos catálogos revestían diferentes formas de acuerdo al aspecto ritual con que se relacionaban, pero en última instancia se reducían a lo mismo: un recordatorio de lo que no se debía hacer.

Un ejemplo de lo que venimos de decir son los textos denominados "**hemeralógicos**" en los que se determinan, para cada día del año, las conductas que se consideran aconsejables o las que, por el contrario, son peligrosas de realizar, así como sus posibles consecuencias, ya sean positivas o negativas

para el individuo. Vamos a transcribir a continuación algunas líneas de estos textos hemerológicos para ejemplificar este tipo de repertorios. Se trata de lo reglamentado para los días 3 a 6 del mes de *Nisan*, el primer mes del calendario luni-solar babilónico que correspondería a nuestros meses de marzo-abril:

“3er día: vigilia (consagrada a *Marduk*, ditto: su palabra no será aceptada; no comerá ni pescado ni puerro, conocerá (...)?; ditto, tomará mujer, ese hombre tendrá buena salud y su corazón estará bien; ditto, que introduzca su mujer en su casa, ese hombre vivirá hasta viejo y su corazón estará bien; su casa prosperará; ditto, su ofrenda alimentaria para *Sin* y para *Shamash* presentará: (el dios) la aceptará”. “Cuarto día: día de fiesta de *Nabu*; medio día favorable; ditto: el no irá al juicio ni a la adivinación; (en caso en que) el fuera, no sería favorable; ditto, su ofrenda alimentaria para *Marduk* y *Sarpanitum*, para *Nabu* y *Tashmetum* presentará: (el dios) la aceptará; sus días serán prolongados; su propiedad se acrecentará”. “Quinto día: consagrado a *Bel Ekur*; no intentará un proceso, sufrirá un perjuicio; ditto, su ofrenda alimentaria para *Sin* presentará, (el dios) la aceptará; ditto, su ofrenda alimentaria para *Nabu* y *Tashmetum* presentará, (el dios) la aceptará; ditto, recitará el salmo de penitencia, purificará sus vestidos: ese hombre llegará a viejo”³.

Este breve ejemplo muestra la cantidad enorme de prescripciones y normas que el hombre mesopotámico debía tener en cuenta ante cualquier iniciativa, aún la más simple y cotidiana como comer, a fin de no ser pasible de una desgracia, abonándose de esta manera el campo interpretativo para justificar posibles problemas personales en cualquier área de su existencia. En este razonamiento se basa gran parte de la explicación etiológica de las enfermedades en el pensamiento mesopotámico.

Si textos como el que venimos de mencionar abarcan un amplio espectro de conductas reguladas, así como sus posibles consecuencias, otros testimonios, como el del **Tratado académico de diagnósticos y pronósticos médicos** (=TDP)⁴ permiten examinar una patente expresión de la transferencia al campo de la enfermedad de la infracción de una norma como por ejemplo un tabú sexual.

Algunos pronósticos, extraídos a partir de síntomas determinados, vinculan a estos con la infracción de ciertas normas sexuales que, por otro lado, en muchos

casos están reguladas también por otros mecanismos, como puede ser la criminalización. Tal es el caso del **incesto con la madre** que, según hemos visto previamente, recibía una severa pena en el Código de Hammurabi y que reaparece en el TDP de la siguiente manera:

"(si sus labios estan...): *ha tenido relaciones sexuales con su madre*"(TDP 58.25).

o **el incesto con la hermana:**

"Si (ha sido "golpeado" en el perineo): "mano" del dios *Shulak*; *ha tenido relaciones sexuales con su hermana*; al cabo de cierto tiempo morirá"(TDP 108.17)⁴.

O bien el paciente ha cometido **adulterio**, otra conducta que como ya hemos visto ha sido criminalizada y severamente castigada en diferentes códigos:

"Si ha sido "golpeado" en el epigastrio y en el perineo(?): *ha tenido relaciones sexuales frecuentes con una mujer casada*"(TDP 114,38).

Dentro de un estilo similar, en el mismo texto, encontramos pronósticos y diagnósticos que relacionaban enfermedades diversas con la actividad sexual llevada a cabo con distinto tipo de sacerdotisas. Por ejemplo:

"Si su epigastrio esta hinchado y su bajo vientre esta fuerte, si tiene calor y frío...: *el ha tenido relaciones sexuales con la gran sacerdotisa de su dios*; el día trigésimo primero sera liberado y curará"(TDP 112,24).

Vemos, pues, que aquí no se trata ya de una previsión de lo que puede llegar a suceder si se infringe tal o cual norma, sino del **resultado**, de lo ya sucedido. Y es el **Experto, el que detenta el saber**, el que lee los síntomas y signos en el cuerpo del paciente e interpreta a partir de ellos la "falta" que éste ha cometido.

Pero, como la sociedad mesopotámica, indudablemente, estaba fundamentalmente ritualizada y eran muchas las faltas que eventualmente podían cometerse, era necesario, en ocasiones, recurrir a algunas de las listas existentes de las diferentes posibilidades; listas cuya lectura se transformaba en una especie de "confesión" del "paciente" ante el experto⁴.

Un importante texto de este tipo es el tratado exorcístico conocido con el nombre de “*Shurpu*”⁷, que en acádico significa “**combustión**” y que hace referencia al mecanismo que utilizaba el fuego para expulsar y destruir el Mal del individuo que lo sufría.

Esta liturgia era llevada a cabo por uno de los importantes personajes de la terapéutica (en un sentido lato del término) mesopotámica: el exorcista o “*ashipu*”, como se lo llamaba entonces⁸ y junto a él el propio paciente que también desempeñaba un rol trascendente por medio de la “confesión” que mencionábamos.

Estas listas de faltas, que aparecen en las tablillas II y III de “*Shurpu*” reflejan **las conductas reprochables** desde el punto de vista mesopotámico e incluyen algunas que ya hemos visto en otros contextos como los legales o textos de diagnósticos y pronósticos médicos. Vamos, a continuación, a recordar algunas de ellas: la mentira (II,6), la calumnia (II,8), las faltas rituales (II,11), la intención de desmembrar una familia (II,20-26), la estafa en el comercio (II,37), el adulterio (II,48), el homicidio (II,49), la falsedad (II,55-57), el robo (II,61), la injusticia en general (II,66), la maldad (II,67), la magia (II,68), los juramentos falsos (II,82-85), la violación de tabúes (II,95), la traición (II,96), la negligencia (III,142), las faltas cometidas contra familiares y amigos (III,176-182), etc.

Una vez individualizada y confesada la “falta” cometida se procedía a llevar a cabo el complejo ritual del “*shurpu*” para la liberación del Mal del cuerpo de su víctima.

V - La Medicalización de la Conducta Desviada

Vamos, a continuación, a hacer hincapié en un mecanismo especial de control social: **la medicina**, utilizando este término en su acepción más amplia como “arte de curar” y dejando a un lado el carácter científico o no de la misma en los distintos pueblos y épocas.

En resumen, el mecanismo utilizado puede sintetizarse así: si una conducta molesta, desviada, es definida como “enferma”, por consiguiente, dicho

comportamiento es pasible de una corrección por la medicina, siendo fácilmente descalificable como producto de una "mente enferma" o alterada. Para aceptar que una conducta desviada es enferma hasta con que la medicina del momento cree una nueva "enfermedad", como ha sucedido en los últimos tiempos con el alcoholismo, la drogadicción, los "trastornos antisociales de la personalidad" y hasta el juego compulsivo⁹.

Es bastante conocido y, hasta diríamos tendenciosamente utilizado, el tema del empleo que de la "psiquiatría" se ha hecho en algunos países de lo que era el mundo comunista, como método para aislar, descalificar y si es posible "reformat" al que piensa de manera diferente, sobre todo en el plano de lo socio-político. Es este, quizás, un ejemplo extremo que, por evidente, corre el riesgo de hacer olvidar el empleo que **también** Occidente hace, de una manera más subrepticia y tal vez desleal, de la psiquiatría y del psicoanálisis.

O es que acaso los sostenedores de las últimas "reformas psiquiátricas" no advierten que tras la destrucción de las paredes manicomiales hay aún un mayor control social, que se extiende ahora hasta la familia del enfermo? No advierten (o no quieren advertir?) que el equipo de "salud mental" que se traslada al domicilio del paciente es un instrumento más de una política de control social, mayor aún que la de la época manicomial? Es que vuelven las espaldas a las estadísticas de ciudades como la de Nueva York que demuestran a las claras que tras el proceso de "desmanicomialización" ha aumentado en forma espeluznante la población carcelaria y de los institutos psiquiátricos forenses de máxima seguridad?¹⁰.

Pero esta actitud controladora por antonomasia de la psiquiatría no debe extrañar ni sorprender, aún si se muestra bajo los falsos ropajes de un presunto humanismo.

Es que los propios orígenes de la psiquiatría delatan su compromiso con las estructuras de poder y los sistemas de control social. Pues, cabe preguntarse, qué es sino control social lo que hicieron Esquirol, Kraepelin y sus sucesores, cuando "descubrieron", "encontraron" la esquizofrenia entre los habitantes de los hospicios, ya previamente seleccionados por la sociedad como marginados?¹⁰. Es digno de recordar en este sentido que el material humano sobre el que

trabajaron y al que "clasificaron" los primeros psiquiatras no era más que el producto del gran "encierro", por el que fueron afectados por igual pobres, enfermos, disolutos, pródigos, visionarios, delincuentes, etc.

Con el correr del tiempo y en la medida que las distintas instituciones de la época fueron adueñándose de sus respectivos clientes (la cárcel de los delincuentes, el hospital general de pobres y enfermos, etc.) fueron quedando "los otros", aquellos a los que con la complicidad de la "ciencia psiquiátrica" naciente se los transformó en "enfermos mentales", en flagrante contradicción con el concepto de enfermedad de la medicina de la época¹¹.

De igual manera, puede decirse de la creación de la "psicopatología" de Freud y sus seguidores que permitió, con un genial "tour de force", extender el dominio médico hacia todos los campos de la vida cotidiana¹².

Pero no queremos focalizarnos ni centrarnos en el tema de la psiquiatría, sobre el que brillantes autores y pensadores como los ya nombrados M. Foucault y Th. Szasz han reflexionado repetidamente. Porque el tema de la medicina como factor de control social la abarca en su totalidad y no a una sola de sus especialidades. Vamos, pues, a terminar esta breve introducción al tema del control social ejercido por la medicina con un ejemplo de actualidad: el fenómeno del SIDA.

Cuando allá por los comienzos de la década del 80 el mundo desarrollado comenzó a preocuparse por la "nueva" enfermedad, inmediatamente se definió a quienes serían sus chivos emisarios: homosexuales masculinos, drogadictos, hemofílicos y haitianos. Rara demarcación que habría hecho una enfermedad de sus víctimas: desviados sexuales, adictos a las drogas, una etnia inmigrante en un país desarrollado y enfermos de otra patología, que el inconsciente popular relaciona con la degeneración de ciertas familias reales...

El avance de los conocimientos en el terreno de la nueva enfermedad fue demostrando que, lejos de ser privativa de estos grupos de individuos, el espectro era mucho mayor. El SIDA, entonces, ya no fue "sólo" transmitida homosexualmente, sino también en forma heterosexual y de madre a hijo. El problema de los adictos y de los hemofílicos se extendió a todos los

politransfundidos y a todo el que usara material de inyección contaminado y los haitianos perdieron rápidamente importancia como "peligro social". Hubo entonces que cambiar la terminología y comenzar a hablar de "factores de riesgo". Sin embargo, en la mente popular, aun hoy en día, el SIDA continúa asociado a la homosexualidad y a la drogadicción...

Estos breves ejemplos bastan para ver, en un contexto más o menos actual, la forma en que la medicina, siguiendo ideologías de las que no es más que un simple espejo es usada para el control social. Advertimos, no obstante, que cuando decimos que la medicina es "usada" no queremos con ello significar ni que la medicina ni que los médicos sean completamente ignorantes del uso a que han sido y son sometidos. El médico por su parte ha buscado y ha recibido a cambio de ello un importante *quantum* de poder. Es por estos motivos que nos pareció especialmente interesante analizar en qué medida funcionaba la medicina como factor de control social en la antigua época del esplendor de Babilonia y Asiria.

Algunas de las conductas desviadas que hemos visto en los precedentes apartados y otras enteramente nuevas han sufrido este proceso al que llamamos "medicalización", es decir, han caído bajo la órbita de acción del "curador", se los ha considerado "enfermos" y se los ha intentado modificar por distintos medios terapéuticos.

La primera pregunta que surge es, entonces, por qué algunas conductas sufrieron este proceso y otras no?

Si tomamos el ejemplo, que analizamos anteriormente, de la prostitución masculina y femenina, veremos que esa dicotomía entre cómo se consideraba a la institución "prostitución" y a la persona de la prostituta era la expresión fiel de esa ambivalencia de la cultura mesopotámica frente a este fenómeno y su respuesta al mismo. Aparentemente, esa respuesta era suficiente para ejercer el control sobre una conducta que si bien era considerada necesaria para el progreso de la civilización, al mismo tiempo producía cierto rechazo. Bastaba entonces con castigar a sus oficiales, segregándolos para mantener el equilibrio. Será necesario, por otro lado, esperar hasta el siglo XVIII de nuestra era para que la homosexualidad, por su parte, enmarcada en el más amplio campo de la

sinrazon cayera bajo el campo de acción de la medicina y los “sodomitas” fueran internados junto a otros “insensatos”¹³.

Otras conductas eran posibles de algunos de los otros mecanismos de control a los que hemos hecho mención o, incluso, a una mezcla de ellos. Sin embargo, había otras conductas que, de alguna manera, escapaban en general a estos mecanismos. Tomemos el ejemplo de **la ebriedad**.

En la medida en que ésta se transformaba en **una molestia social**, por ejemplo por sus conductas agresivas (recordemos las bofetadas a la prostituta referidas por la *Epopéya de Gilgamesh*), el borracho era aislado y segregado socialmente. Pero, ¿qué sucedía con la ebriedad si no trascendía el límite de lo antisocial? Era, evidentemente, una conducta valorada negativamente por sus efectos, como ya quedo evidenciado en el análisis de los textos onirománticos (vf. supra).

Es allí, entonces, donde aparece, insertándose, la medicina tomando para sí la conducta que se le escapa a los otros mecanismos de control, transformándola en algo enfermo que necesita ser curado.

Y es así que encontramos un texto cuneiforme como el siguiente:

“Si un hombre bebe cerveza (y) su cabeza esta constantemente “tomada”, (si) olvida constantemente lo que le dicen (y) se retracta de sus palabras, (si) no puede tomar una decisión, (si) ese hombre tiene sus ojos fijos, para curarlo...” y sigue una receta a base de plantas que deberá tomar en forma de poción (BAM 575).

Esta situación, que tiene su cortejo signo-sintomatólogico orgánico es comprensible y puede ser tomado como un ejemplo “chamiere” que facilita la incursión de la terapéutica de índole “médica” en el terreno de las conductas.

Pero hay otras conductas que aparecen en antiguos textos ajenos a la tradición médica y que luego volvemos a encontrar en esta última, evidenciando una respuesta frente a una conducta molesta, incómoda. Es el caso, por ejemplo, de **la depresión, la angustia y la ansiedad**, que como manifestaciones eminentemente humanas ante severas dificultades existenciales aparecen descritas en distintos

textos literarios. De entre ellos hemos elegido, uno, el *Poema de Ludlulbelnemeqi* que nos parece el más significativo al respecto¹⁴.

Este poema, formado por cuatro tablillas de ciento veinte líneas cada una aproximadamente, debe entenderse dentro del contexto de la reflexión profunda que hicieron los Mesopotámicos sobre la naturaleza del Mal, sus causas y sus posibles soluciones y que abarca algunas otras obras en las que no podemos detenernos por una cuestión de espacio¹⁵.

En síntesis, lo que este poema nos presenta es el problema de un hombre que de un momento a otro comienza a sufrir desgracias de distinta naturaleza, trastornos que por una cuestión formal son sistematizados en tres grupos: sociales, psíquicos y corporales.

Su situación se vuelve caótica, pierde la confianza del rey, de la corte y de los altos funcionarios y poco a poco se va aislando. Es humillado, abandonado por todos hasta llegar a estar completamente solo y triste. Se plantea entonces el segundo tipo de problemas: el anímico o psíquico. Se cuestiona a sí mismo por qué motivo le sucede todo esto, siendo él (o considerándose al menos) un hombre piadoso. La duda se instala: es que la religión no tiene sentido?, es que tan inescrutable es la voluntad de los dioses?. Obviamente, esta situación lo tortura profundamente en lo emocional y, como dirían nuestros modernos psicopsomatistas, aparecen a continuación las enfermedades físicas, que lo llevan al borde del aniquilamiento. Pero no sufre solo de una o dos afecciones, sino de una lista impresionante que parece salida, al decir de Bottero¹⁶, de una enciclopedia médica de la época, incluso por su clásica disposición de la cabeza a los pies. Y todo esto sin que los terapeutas de la época pudieran ayudarlo a entender lo que le estaba sucediendo.

Finalmente, cuando ya le quedaban pocas esperanzas de salvación, llega la solución del conflicto en el cambio favorable de actitud del dios *Marduk*, el dios todopoderoso, que se vuelve bien dispuesto hacia su servidor, haciendo desaparecer en orden inverso al de su aparición a los tres grupos de desgracias. Este poema, rico para la investigación del pensamiento religioso de la época, debe ser comprendido dentro de su entorno cultural como la expresión de la reacción humana ante la desesperación y la impotencia. Y, al mismo tiempo, debía estar

reflejando, mas allá de su afán pedagógico-religioso, la observación de cuadros similares en la vida cotidiana. Conductas, entonces, inadecuadas frente a situaciones límite en las que la religión ofrecía, y esto tan solo hasta cierto punto, el remedio de la esperanza y la paciencia.

La **tristeza**, por otra parte, aparece constantemente en los distintos textos adivinatorios como uno de los futuros desgraciados que podían ser asignados al consultante¹⁷.

No es extraño, por consiguiente, ver descripciones de actitudes depresivas en los textos de contenido médico. Tal, por ejemplo, el caso de una persona mayor (descrita como alguien cuyos “*días se han prolongado*”), que llora y se preocupa ya sea por su casa o por sus hijos o que “*prepara lo que destina para su tumba*” (TDP 154,21-23) o aquellos otros en los que un individuo llora constantemente (TDP 166,86-89;182,40.43), o expresa de muy distintas maneras su deseo de no vivir más, de buscar la muerte, como puede ser no comer (TDP 166,87) o, finalmente, la tristeza rumiante del depresivo, tan bien descrita en el siguiente texto:

“Si reflexiona profundamente sobre lo que será después de él, si pide su ración funeraria y la come: morirá” (TDP 182,43)

Estos ejemplos, extraídos de los textos de pronósticos y diagnósticos médicos, resultan fácilmente interpretables por lo descriptivo de sus expresiones. Lamentablemente, la situación varía en los textos terapéuticos en los que estas descripciones aparecen resumidas en forma de palabras técnicas, cuyo valor académico si bien podría significar “depresión”, es a veces difícil de diferenciar de “angustia” y de “ansiedad”¹⁸.

No obstante, asumiendo lo correcto, provisionalmente, de una traducción que incluya el “humor depresivo”, existe un texto farmacológico interesante que hace referencia a una planta “*azallu*” que sería útil, precisamente, para suprimir estos sentimientos. Lo particular del caso es que, según la interpretación moderna, dicha planta sería identificable con el *haschich*, es decir un estupefaciente con notorias cualidades obnubilatorias del sensorio y por ende disolutorio de tensiones y angustias:

"la planta azallu : (util para) la depresión : en ayunas (la) comerá y (la) beberá" (BAM I I 59)¹⁹.

Otro texto que se refiere a cuadros conductuales en los que la vivencia depresiva es importante, la asocia a trastornos de memoria; verborragia (a veces diciendo "bajezas"); la visión, probablemente en sueños, de muertos; la impotencia sexual y un cuadro que podríamos denominar de angustia generalizada (cf. BAM 232 I I sq.).

Como dijimos anteriormente, en muchos casos la ansiedad y la depresión se confunden o al menos no es tan fácil distinguirlas ni filológica ni médicamente. Es frecuente encontrar en los textos médicos mesopotámicos manifestaciones tanto verbales como gestuales de la ansiedad, que a veces alcanza niveles paroxísticos.

Lo más común es observar que el paciente repite, a veces a los gritos, el nombre del lugar del cuerpo que le provoca dolor o la sensación desagradable, por ejemplo: el vientre (BAM 574 II 38, etc.), el cráneo (TDP 18,8), las costillas (TDP 140,55), etc., o bien expresa su dolor con gritos indiferenciados (TDP 158,15, etc.), con quejidos en forma de balido (TDP 158,44, etc.) o con imprecaciones (BAM 316 III 20). En otras ocasiones, la ansiedad se manifiesta por un morderse los labios (BAM 438 vs 5, etc.) o la lengua (BAM 445 vs 10, etc.) o los miembros (TDP 88,6, etc.) o por una sensación interna de inquietud (BAM 228 vs 23 etc.).

Otras numerosas manifestaciones son descriptas también, entre las que recordaremos algunas: una expresión de terror en los ojos (BAM 229 vs 17 etc.), trastornos del sueño (TDP 76,54, etc.), el arrancarse los pelos (TDP 214,22), el chuparse los dedos (TDP 98,52), el golpearse distintas partes del cuerpo (TDP 78,75) o el tirar las ropas al piso (TDP 182,44, etc.).

En alguna ocasión se asiste a una descripción de un cuadro de ansiedad generalizada que, incluso, podría hacer interpretar al individuo la realidad de manera distorsionada. He aquí el texto:

"Si un hombre tiene mala suerte (y) no sabe como le agarró, de manera tal que frecuentemente tiene pérdidas de grano, plata, esclavos o esclavas, (si) ha

habido muerte de bueyes, caballos y ovejas, perros, cerdos y hombres po igual, (si) frecuentemente tiene angustias (?), (si) sus palabras no so aceptadas, (si) sus gritos no son contestados, (si) quiere lograr sus deseo (pero mientras) debe preocuparse por su casa, (si) tiembla constantemente e su cama, (si) tiene parálisis en sus miembros, (si) está lleno de enojo contr el dios y el rey, (si) sus miembros cuelgan frecuentemente, (si) a veces tiem mucho miedo. (si) no puede dormir ni de día ni de noche, (si) tiem constantemente sueños desagradables; (si) tiene parálisis, (si) no come n bebe suficientemente, si las palabras que dice las olvida: ese hombre, la cóter: de su dios y de su diosa está sobre él. Puesto que su dios y su diosa están enojado: con él, si ese hombre se enfermara de la “mano de la mamitu”, de la “mano de dios”, de la “mano de la humanidad” o de la enfermedad de “himnatu”, l; maldad del padre y de la madre, del hermano y de la hermana, de la familia, de parientes y amigos lo “tomaran”....”;

continuando luego la “receta” que es en realidad un ritual exorcístico (BAM 234 vs. 1-12)²⁰.

Es interesante señalar aquí la coexistencia de signos físicos objetivos, de sensaciones subjetivas y hechos cotidianos del mundo que rodea al sujeto que son interpretados, en su totalidad, como algo que le sucede al individuo, en uno de los ejemplos más claros, a nuestro entender de esa “logique du malheur” que predominaba no sólo en el pensamiento mesopotámico sino también en muchas otras culturas²¹.

Por otro lado, es de destacar la sintomatología subjetiva, que trasunta un estado anímico que hoy llamaríamos “ansioso”. Incluso, cuando en el texto se habla de “parálisis” queda la duda de si se trata verdaderamente de una parálisis en el sentido moderno del término o si a lo que en realidad hace referencia el texto mesopotámico es a esa enorme debilidad que caracteriza a los cuadros de prostración nerviosa, que los viejos psiquiatras denominaban “neurastenia”.

Y en este fondo endotímico de depresión, ansiedad e inseguridad no extraña la aparición de otra conducta reprochable desde el punto de vista mesopotámico y, en ese sentido, desviada: **la indecisión, el cambio de opinión.**

En efecto, en aquel viejo mito súmer, al que hicieramos referencia con anterioridad, en el que se narra el traslado de los valores fundamentales de la civilización de Eridu a Uruk, se describe una borrachera del dios *Enki*. Durante la misma, el dios le hace entrega de los ME a *Inanna-Ishtar*, para cambiar de opinión a posteriori al recobrar la sobriedad. Esta actitud le es reprochada por la diosa, como algo incorrecto.

Pero no sólo en los textos literarios, sino también en los médicos es descrito este sintoma cómo formando parte de la **intoxicación alcohólica** (cf. BAM 575 y su paralelo 59,21-25).

Existe además otro texto que trata pura y exclusivamente sobre el **cambio de opinión** como conducta en sí misma, aislada de consideraciones etiológicas y de compromisos físicos o tóxicos:

"Si un hombre, *la indecisión lo ha "tomado"*, (si) *ha cambiado su opinión*, (si) *cambia sus palabras*, (si) *su decisión se desmorona*, (si) *habla mucho*, *para devolverle su decisión...*" y continúa una receta y el pronóstico "curará" (BAM 202 vs 1sq)²².

Lo interesante de este texto reside, por un lado, en que se encuentra en una tablilla en la que se agrupan otros cuadros que hoy en día se incluirían entre los "neuropsiquiátricos", como por ejemplo, "*mano de bennu*"²³ y por otro lado porque no se hace en él referencia a otra cosa que a **una conducta considerada anormal o desviada**, sin que se haga ni siquiera mención de la posible causa de dicha conducta. Nos encontramos, entonces, frente a un claro ejemplo de los que denominamos "**medicalización" de la conducta desviada**.

El tratamiento para esta situación consiste en varias recetas diferentes, algunas de ellas con elementos fuertemente exorcísticos, como por ejemplo la preparación de un amuleto y otras más empíricas como la preparación de una poción.

No es extraño encontrar en personas que sufren de depresión, ansiedad o angustia, **trastornos de la esfera sexual**. Estos son también encontrados en los antiguos textos mesopotámicos, en especial, bajo la forma de impotencia sexual masculina²⁴. Este "problema" vinculado con una valoración atávica de la

virilidad, anclada en las profundidades del inconciente del ser humano, se manifiesta en distinto tipo de textos, como por ejemplo los adivinatorios, en los que en numerosas ocasiones trasunta el temor a la pérdida de la virilidad. Así en la tablilla 104 de la tablilla adivinatoria “*si una ciudad...*” se hace referencia al temor a la impotencia sexual, cuando una mujer “*monta sexualmente*” al hombre:

“Si un hombre, una mujer lo “*monta*” (*sexualmente*) : esa mujer le quitará su potencia sexual por un mes; no tendrá suerte”²⁵,

o cuando le mira con insistencia el pene:

“Si un hombre, encontrándose de frente con una mujer, *ella no cesa de contemplar su pene*: todo lo que el haya encontrado no estará en seguridad en su casa”²⁶.

También aparece en los textos hemerológicos, como un resultado previsible al no tener en cuenta los cuidados rituales que los diferentes días del mes exigían:

“13er día: (consagrado a) *Sin* y a *Mah*; ditto: si toma mujer, su corazón no irá bien; ditto: *ella le sacara su potencia viril*”²⁷.

En lo que se refiere a los textos de contenido médico, la impotencia sexual aparece tanto en textos exorcísticos como empíricos, no sólo conformando cuadros con un sustento orgánico que reflejan, en ocasiones, observaciones empíricas interesantes, sino también como conducta sexual desviada en sí misma.

Existen, por ejemplo, descripciones simples que asocian uno o más hechos objetivos a la pérdida de la virilidad:

“*Si ha sido “golpeado” en la nuca y su virilidad le ha sido quitada: “mano” de Ishtar, morirá*”(TDP 82,18).

Un texto especialmente interesante a este respecto es un fragmento de una tableta en mal estado de conservación que parecería mencionar distintas causas

naturales de impotencia sexual, como por ejemplo **la vejez, la fiebre y los traumatismos varios:**

"Si un hombre a causa de la vejez(?), o (habiendo sido golpeado con) un baston, (o teniendo un ataque de) fiebre (o habiendo sido golpeado por) una curreta(?), está disminuido para tener relaciones sexuales..."(AMT 88.3.1:dupl.LKA 96 r: 10).

Asimismo, se la encuentra presente en la descripción de patologías urogenitales que han sido asimiladas en general a **la gonococcia** ²⁸:

*"Si un hombre, su pene le pica, (si) cuando orina le sale semen (...) su vientre(?) está "tomado". (si) está disminuido para tener relaciones sexuales con una mujer, (si) le sale intensamente pus de su pene, (ese hombre) está enfermo de "musu", para curarlo..."(BAM 112 I 17-21 y 34 sqq.)"*²⁹.

Pero en estos textos, la impotencia sexual aparece también asociada a trastornos eminentemente **emocionales** como el morderse los labios o la lengua o bien la tendencia depresiva y angustiosa del estado de ánimo. No obstante lo antedicho, es evidente que una de las etiologías preferidas para este tipo de trastornos era la sobrenatural y dentro de ella en especial **el embrujamiento:**

"Si un hombre ha sido embrujado...si desea una mujer (pero) cuando la vé no tiene erección: ese hombre, (su) semen ha sido colocado con un muerto, para curarlo..."(BAM 205 vs 7-13).

También existen otros textos en los que lo que se medicaliza directamente es **la conducta** manifestada por la incapacidad para mantener relaciones sexuales más allá de un compromiso físico y sin hacer mención a un correlato emocional. En este caso es algo distinto en sí mismo, anormal, y que por consiguiente necesitaba ser tratado por el arte de curar de esa época. En estos textos no se describe otra cosa que la impotencia sexual:

"(Si el "corazón" de un hombre no se levanta)(i.e.:no tiene erección): es la "mano" de Ishtar, (para curarlo...)"(KUB 37,82,4).

Hay otra conducta sexual que es medicalizada y que consiste en **las poluciones involuntarias**, tema también de trascendencia en alguna tablilla adivinatoria³⁰. En estos casos se hace referencia a un individuo que “en su cama” tiene poluciones y “su semen sale”, siendo asignado este trastorno a la cólera del dios *Marduk* o de la diosa *Ishtar* e intentando curárselo con recetas a base de plantas (BAM 205 vs 19-27).

Vamos a finalizar esta breve revisión de la medicalización de la conducta desviada recordando un texto en el que predominan las manifestaciones conductuales, a tal punto que un filólogo moderno interpretó el conjunto de estos síntomas como “psicosis epiléptica”³¹:

*“Si un hombre tiene la (enfermedad) “antashubba”, o la “bel uri” o la “mano del dios” o la “mano de la diosa” o la “mano de un espectro” o la “mano de la mamitu” o la “mano de la humanidad”, si un demonio “alu” malo lo persigue; si el habla (pero) no le hacen caso, si el dedo lo apunta para el Mal; si el dios y la diosa están enojados con él; si tiene constantemente sueños aterradorantes, malos, nada buenos; si tiene miedo permanentemente; si tiene constantemente accesos de cólera contra el dios y la diosa; si su corazón dice bajezas; si se mantiene angustiado; si en opinión de sus familiares, el odio está sobre él; si el dice que el dios, el rey, los superiores y los mayores lo atormentan (pero) no se lo conceden; si sus músculos están permanentemente paralizados; si sus ojos están rojos, amarillos, o negros; si el cambia constantemente sus palabras (y si) olvida constantemente sus (propias) palabras; si no desea a la mujer de su corazón; si su corazón no es proclive a realizar sus deseos...” (AMT 96,7 + KAR 26)*³².

Si bien no creemos que haya aquí suficiente material como para establecer un diagnóstico concreto moderno, como el avanzado por Kinier Wilson de “psicosis epiléptica” es evidente y útil a nuestro objetivo que en este texto se reproduce la observación de conductas “desviadas”, “anormales” con un trasfondo persecutorio vinculadas con el ataque epileptiforme y con otras afecciones.

VI - Conclusiones

Diversos y antiguos textos parecen confirmar la idea de que la sociedad mesopotámica, lejos de ser dinámica y proclive al cambio, no favorecía en lo más mínimo la rebelión contra las normas. En la escuela, por ejemplo, junto con la familia uno de los espacios de socialización más temprana, se esperaba del estudiante que fuera humilde, que respetara los consejos del “hermano mayor”, el monitor, que evitara el ocio, la pérdida de tiempo en las calles y hasta la curiosidad excesiva³³. Indudablemente, no se temía recurrir, ya en la escuela, al castigo corporal a fin de lograr inspirar el miedo que cimentara la aceptación de las normas establecidas³⁴.

De igual manera, la familia parece anclada sobre la autoridad del “pater familias”, según la expresión de Limet³⁵ y el respeto por las tradiciones era otra marca del conformismo de la época. Ejemplo de esto es la propia producción literaria que nos muestra textos repetidos, copiados y recopiados constantemente sin más modificaciones que los errores que se pudieran producir involuntariamente y esto a lo largo de siglos. De esta forma, las copias de época tardía ninivita reflejan las tradiciones estructuradas más de mil años antes.

Numerosos otros ejemplos, entre ellos la estabilidad de la titulación real a lo largo de los años, reafirman la idea de la tendencia a lo inmutable de la cultura mesopotámica.

Y ellos mismos parecen haber percibido esta característica, al plasmarla en sus mitos. En efecto, en el mito de la Creación, el *Enuma Elish*, se pone de manifiesto que al comienzo existía tan sólo la extensa masa, silenciosa e inmóvil, de las aguas (*Apsu y Tiamat*)³⁶. De esta pareja inicial nacieron las sucesivas generaciones más jóvenes, dioses ruidosos y movedizos, con los que inmediatamente surgió el conflicto:

“Habiendo (por consiguiente) formado una banda, (estos) dioses-hermanos, molestaron a Tiamat, dedicándose al escándalo, trastornando el interior de Tiamat, inquietando, por sus juguetes el interior del “Habitáculo-divino”; Apsu no alcanzaba a calmar su tumulto; Tiamat mientras tanto permanecía impassible delante de ellos, sus actos le eran desagradables, su conducta condenable, (pero) ella los perdonaba”³⁷.

Este tema vuelve a reaparecer en otras fuentes como por ejemplo en la “*Epopéya de Arahasis*” en la que el ruido que hacen los hombres que se multiplican constantemente e impide dormir al dios *Enlil* es lo que determina a éste intentar destruirlos por medio del Diluvio³⁸.

De igual forma, en la *Epopéya de Erra*, *Anu* al referirse a los *Siete*³⁹ le dice a *Erra*:

“Una vez que *Anu* hubo decretado el destino de todos, se los regaló a *Erra*, campeón de los dioses: “*Para que te escolten, si volviéndose penible para ti el ruido de los habitantes del mundo, te sintieras predispuesto a hacer una hecatombe, a masacrar los Cabezas Negras y destruir a los animales, ellos serán tu ejército desencadenado y te escoltarán!*”⁴⁰.

Sin embargo, a esta tendencia inmemorial a la tranquilidad, al reposo, al conformismo intelectual, a la que en los mitos se oponía la actividad ruidosa de los otros dioses más jóvenes o de la gente, se oponía también en la vida real la conducta reprochable, desviada de quien no podía tolerar las normas establecidas.

El por qué de estas tendencias en el seno de los grupos humanos es algo a lo que deben responder los teóricos de la sociedad, del comportamiento social y hasta de la etología. Nosotros limitamos aquí nuestra modesta contribución a señalar su existencia en los albores de la historia de la humanidad, describiendo algunos de los ejemplos que nos han parecido más significativos en la antigua cultura mesopotámica.

En síntesis, como hemos tenido oportunidad de ver, ya hace milenios la sociedad “producía” o estaba formada también por “desviados” a los que trataba de controlar dentro de ciertos límites, por así decir “fisiológicos”. Para esto contaba con la ayuda de personajes como los sacerdotes, jueces y curadores que a cambio de su intervención recibían, como sus contrapartidas modernas, su cuota de poder...

ABREVIATURAS

- Afo:** Archiv für Orientforschung.
AGE: Tallqvist, K.: Akkadische Gotterepitheta, *Studia Orientalia* VII, Leipzig, 1938.
AHw: Von Soden, W.: Akkadisches Handwörterbuch, Wiesbaden.
AMT: Thompson, R. C.: *Assyrian Medical Texts* Oxford, 1923.
An.St.: *Anatolian Studies*.
Ann.: *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Etudes*.
ARM: *Archives Royales de Mari*.
AS: *Assyriological Studies*, Chicago.
Au.Or.: *Aula Orientalis*, Barcelona.
BAM: Kocher, F., *Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen*, vols. I-VI, Berlin.
BMS: King, L. W., *Babylonian Magic and Sorcery*, I.
BRM: *Babylonian records in the library of Pierpont Morgan*, New Haven.
BWL: Lambert, W., *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1960.
CAD: *The Assyrian Dictionary of the University of Chicago*, Chicago-Gluckstadt.
CH: *Cod. Hamm. : Código de Hammurabi*.
CT: *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum*, Londres, 1836 sqq..
DAB: Thompson, R. C., *A dictionary of assyrian botany*, Londres, 1949.
DL: *Deuteronomio*.
EPHE: *Ecole Pratique des Hautes Etudes*.
Ex.: *Exodo*.
IM: *Istanbul Museum*.
JAOS: *Journal of the American Oriental Society*.
JCS: *Journal of Cuneiform Studies*.
JEOL: *Jaarbericht van het Voorasiatisch-Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux*.
KAR: *Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts*.
KUB: *Keilschrifturkunden aus Boghazköi*, Berlin. 1926 sqq..
LE: *Leyes de Eshnunna*.
LI: *Leyes de Lipit Ishtar*.
LKA: Ebeling, E., *Literarische Keilschrifttexte aus Assur*.

- Lv.:** Levítico.
MAL: Leyes Medio Asirias.
MSL: Landsberger,B.,*Materiales zum Sumerischen Lexicon*,Roma,1937 sqq..
RA: Révue d'Assyriologie et d'Archeologie Orientale.
RAI: Rencontre Assyriologique Internationale.
RLA: Reallexikon der Assyriologie, Berlin, Leipzig, 1932 sqq..
SBH: Reisner, G., *Sumerisch-babylonische Hymnen...*.
TCS: Texts from Cuneiform Sources, New York.
TDP: Labat, R., *Traité akkadien de diagnostics et pronostics medicaux*, Paris, Leyden, 1951.
VAT: Tafelsignaturen der Vorderasiatischem Abteilung der Berliner Museum.
WBM: Edzard, O.; *Worterbuch der Mythologie. Die Mythologie der Sumerer und Akkader*, Stuttgart.
YOS: Yale Oriental Series, Babylonian Texts.
ZA: Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete.

NOTAS

- ¹ Cf. Labat, R., *Hemerologies et menologies d'Assur*, Paris, 1939; id., *RLA IV*, p.317.
- ² Sobre las divinidades mencionadas en estos párrafos, cf. Bottero, J., *La religion babylonienne*, Paris, 1952; Tällqvist, K.: *Akkadische Gottterepitheta*, *Studia Orientalia VII*, Leipzig, 1938; Edzard, D., *Mesopotamien. Die Mythologie der Sumerer und Akkader*, *Worterbuch der Mythologie, I*, Stuttgart; Labat, R., *Les religions du Proche Orient Asiatique*, Paris, 1970.
- ³ Cf. Labat, R., *Hemerologies...* p.52sqq..
- ⁴ Cf. Labat, R., *Traité akkadien de diagnostics et pronostics medicaux*, Leyden, 1951.
- ⁵ Para expresar mejor la intervención sobrenatural en los asuntos humanos, los Mesopotámicos empleaban un gran número de expresiones que tienen en común el concepto de "agarrar", "golpear", "tocar", etc., es decir todo aquello que hace a un contacto directo, casi físico entre la divinidad y el hombre. Este es el sentido de "golpeado en el perineo" que aparece en el texto, queriendo significar "afectado", "enfermo". El mismo sentido tiene la expresión "mano" de tal o cual dios. Cf. Ritter, E.K., *op.cit.*; Goltz, D., *op.cit.* Este tipo de ideas esta fuertemente

- ligado al inconsciente del hombre y es por consiguiente difícil de desarraigar como lo demuestra su persistencia en medicinas aún más racionalistas tales como la griega de la Colección Hipocrática: cf. Liebhenthaler, Ch., *La médecine hippocratique*. III, p. 144.
- ⁴ Sobre el tema de la importancia de la "confesión" en el tratamiento de las enfermedades en las sociedades "primitivas", cf. Laplantine, F., *Maladies mentales et thérapies traditionnelles en Afrique noire*, Paris, 1976, p. 89.
- ⁵ Cf. Reiner, E., *Shurpu*, AJO Beihfte 11, 1958; Bottero, J., *Ann. de l'EPHE* 1976/77, p. 93 sqq.
- ⁶ Sobre el "ashipu" y su rol en la sociedad mesopotámica, cf. Bottero, J., loc. cit.; Oppenheim, A. L., *L'Antica Mesopotamia*..., p. 258 y Ritter, E. K., op. cit..
- ⁷ Sumamente significativo al respecto es el manual diagnóstico de las enfermedades mentales (conocido en la jerga psiquiátrica como DSM III R), es decir la clasificación de las enfermedades mentales de la Asociación Psiquiátrica Americana que llega a medicalizar prácticamente todo lo que se considere "conducta desviada". Y mucho más significativa aún es su evolución desde su primera edición, que más que un "perfeccionamiento" de la diagnosis médica pone en evidencia un intento manifiesto de propagación del poder médico.
- ¹⁰ Sobre este tema en particular ver las obras de Th. Szasz: *Le mythe de la maladie mentale*, Payot, Paris, 1977; *La schizophrénie*, Payot, Paris, 1983; *I manipolatori della pazzia*, Feltrinelli, Milan, 1976.
- ¹¹ Sobre el tema del "gran encierro", cf. las obras ya mencionadas de Thomas Szasz y de M. Foucault, *Histoire de la folie à l'age classique*, Gallimard, Paris, 1972; Attali, J., *Vita e morte della medicina*, Feltrinelli, Milan, 1980.
- ¹² Cf. Szasz, Th., *ibid.*; Moussaieff Masson, J.: *The assault on truth. Freud's Suppression of the seduction theory*, 1992; debe señalarse, además, que este proceso ya se había iniciado con Pinel, quien consideraba que la locura se originaba en la pasión y que las pasiones eran enfermedades; por consiguiente las pasiones formaban parte del terreno de la medicina y el médico debía ser al mismo tiempo filósofo. Cf. Pigeaud, J., *La maladie de l'ame*, Paris, 1981, p. 247.
- ¹³ Cf. Foucault, M., *Histoire de la folie...*; es de notar que ciertos médicos de la Antigüedad clásica sintieron la necesidad de tratar el tema homosexual, tales como por ejemplo *Caelius Aurelianus* o *Sorano*, concluyendo que se trataba de un mal del alma y que por consiguiente relevaba del campo de acción del filósofo. Ver Pigeaud, J., op. cit., p. 120 sqq..
- ¹⁴ Cf. Lambert, W., *BWL*, p. 21-62 y 343 sqq.; Labat, R., *Les religions...*, Paris, 1970, p. 328-341; Von Soden, W., *Die Fragen nach der Gerechtigkeit Gottes im Alten Orient*. Gesellschaft zu Berlin, n. 96, 1965, p. 49-51; Bottero, J., *Ann.*... 1965/66, p. 105-111. Ver también Leitch, *Studies Finkelstein*, 145 y Wiseman, *An. St.* 30 (1980), 104 sqq..

- ¹³ Cf. "El hombre y su dios" en Kramer, S.N., *Man and his god, a sumerian variation of the "job" motif*, p.170-180 en *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, Leyden, 1955; The sumerians, Chicago, 1963, p.125-129; L' *Histoire commence a Sumer*, 2a ed., Paris, 1975, p.130-134. "Une version ancienne du Juste souffrant", publicada por Nougayrol, J., en *Revue Biblique*, LIX, 1952, p.239 sqq.. Para "La teodicea" cf. Lambert, W., *BWL* p.63-89; Labat, R., *Les religions...*, p.320-327; Von Soden, W., *Die Fragen...*, p.49-51; Bottero, J., *Annuaire...*, 1965/66, p.105-111.
- ¹⁴ Cf. Bottero, J., *Le probleme du Mal*, Dictionnaire des Mytologies Flammarion, Paris.
- ¹⁵ Ya sea como consecuencia de características físicas en los textos *fiognomónicos* (cf. VAT 7525 I 15.16) o en los *teratomónicos* como el "*shumma izbu*" (cf. Leichty, E., *The omen series shumma izbu III*, 30.76, etc.).
- ¹⁶ Ver por ejemplo, "*ashushtu*" (AHw p.86; CAD A II p.479; cf. BAM 584 II 23); "*nissatu*" (AHw p.795 y CAD N p.274; cf. BAM 209 rv 8.11).
- ¹⁷ Cf. BAM 318 III 29; sobre "*azallu*" cf. AHw p.92; DAB p.220 sqq..
- ¹⁸ Cf. Kinnier Wilson, J. V., Ritter, E., *An.St.* 30 p.23 sqq.. La "*mamitu*" es el perjurio y el castigo del mismo. Cf. sobre ella AHw p.599; la "*mano del dios*" (= "*shudimmerakku*") cf. AHw p.1259 es interpretada por Kinnier Wilson como "delusiones of persecucion". En cuanto a la enfermedad de "*hinmae*" probablemente "enfermedad de todo tipo" cf. AHw p.346.
- ¹⁹ Cf. Laplantine, F., *Maladies...*, p.38.
- ²⁰ Sobre los términos médicos para estos estados que algunos autores interpretan como "alienación mental" cf. Labat, R., *Geisteskrankheiten*, RLA III p.196 y Bottero, J., *Le pouvoir royal et ses limitations d' apres les textes divinatoires*, p.145 sqq., del Coloquio *La voix de l'opposition en Mesopotamie Ancienne*, Belgica, 1973. Personalmente, difiero de las interpretaciones "alienistas" de estos autores ya que no creo que un concepto como el de "alienación mental" tal como es entendido en la actualidad sea aplicable al concepto de enfermedad de los antiguos Mesopotámicos. Es por esto que adhiero firmemente a una interpretación más estrictamente filológica de tales expresiones.
- ²¹ Sobre "*benu*" cf. CAD B p.205 A y AHw p.122 I.
- ²² Cf. Biggs, R., *SBA. ZI. GA Ancient Mesopotamia Potency Incantations*, TCS 2, N. York, 1967. Para expresar la impotencia sexual los Mesopotámicos utilizaban diferentes palabras y expresiones, analizadas por Biggs (op.cit., p.8 n.50). Es interesante señalar que, al menos en mi conocimiento, no se han encontrado textos en los que se mencione la anorgasmia femenina.
- ²³ Cf. Pangas, J., *Au. Or.* 6 (1988), p.221, l.17.
- ²⁴ Cf. Pangas, J., *ibid.*, p.222, l.20.
- ²⁵ Cf. Labat, R., *Hemerologies...*, p.56 C 13; 164 B 3-4, etc..
- ²⁶ Cf. "*musu*" AHw p.679; CAD M II p.246 A 1. Para otra opinión sobre esta enfermedad

- ("bilbarziosis") cf. Kinnier Wilson, J. V., *Organic diseases...*, p. 195.
- ²⁸ También se describe la impotencia sexual asociada a distinto tipo de cuadros febriles (cf. BAM 140 vs 7-8) o diversos males físicos (dolores, zumbidos de oídos, parálisis varias, etc.) (cf. BAM 438 vs 5 sqq.; 445 vs 10 sqq.).
- ²⁹ Cf. Pangas, J., op. cit., p. 218 sqq..
- ³⁰ Cf. Kinnier Wilson, J. V., *An introduction to babylonian psychiatry*, AS XVI, p. 291.
- ³¹ Sobre el "ataque epileptiforme" o "*anashubbu*" cf. AHw p. 55; sobre el "*bel uri*" cf. AHw p. 1434 I 4 a y sub *miqtu* (AHw p. 657-7 c); ver tb. Ungnad, AFO XIV p. 268, 32b: "sonambulismo" y Kinnier Wilson, *An introduction...*, p. 291: "pequeño mal"; sobre la "*mano del dios*" (= "*shudimmerakku*") cf. AHw p. 1259; Kinnier Wilson (An. St. 30 p. 23 sqq.): "delusions of persecution" (?); sobre la "*mamiu*" cf. Reiner, E., *Shurpu*, AFO Beihefte 11, 1958 y Bottero, J., *Ann. de l'EPHE* 1976/77, p. 93 sqq.; la "mano de la humanidad" es probablemente la manera de llamar a la "brujería"; sobre el "*alu*" cf. AHw p. 39 II; CAD A I p. 375 A.
- ³² Cf. Van Dijk, J. J., *Sagesse*, p. 25.
- ³³ Cf. Kramer, S. N., *School days...*, p. 205.
- ³⁴ Cf. Limet, H., *Reflexions sur la nature et l'efficacite d'une opposition*, Colloque La voix de l'opposition en Mesopotamie Ancienne, Belgique, 1973, p. 86.
- ³⁵ Cf. Cassin, E., *La contestation dans le monde divin*, *La voix...*, p. 89.
- ³⁶ Para la traducción de los textos del *Enuma Elish* ver por ejemplo Labat, R., *Les religions...*, p. 36 sqq..
- ³⁷ Cf. Cassin, E., op. cit., p. 90 n. 3.
- ³⁸ Sobre los *Siete* cf. AGE p. 142; WBM p. 124.
- ³⁹ Cf. Bottero, J., *Ann. de l'EPHE* 1977/78, p. 107 sqq..

CRONICA CIENTIFICA

41e Rencontre Assyriologique International (Berlin):

Los investigadores del Instituto de Historia Antigua Oriental "Dr.A. Rosenvasser", Prof.Lic. Ana Fund Patrón de Smith, Prof. Susana B. Murphy y Bernardo Gandulla viajaron a Berlín, especialmente invitados por el Organisationbüro, para intervenir en las reuniones de la **41e. Rencontre Assyriologique International** que se llevó a cabo entre el 4 y el 8 de julio de 1994.

Las ponencias presentadas por los miembros del IHAO fueron:

A.Fund Patrón de Smith-B.Gandulla:

- *Agriculteurs, Pasteurs et "Politique": L'"écriture" des traditions dans le Proche-Orient Ancien.*

S.B.Murphy:

- *"Frontier" and the Social and Spatial Organization in the Territory under Assyrian Domination.*

las que serán publicadas en Akkadica (Bélgica), en la Actas de la RAI 41.

Cabe destacar que la presencia de investigadores argentinos fué motivo de positivos comentarios de numerosos especialistas europeos, ya que por primera vez en la historia de la Rencontre Assyriologique International se contó con la participación de especialistas de América Latina. La cálida acogida a los representantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA dió origen a

propuestas de intercambio y cooperación científica por parte de destacados estudiosos de Italia, Bélgica, Francia y Rusia, así como la invitación a participar en la RAI 42 a llevarse a cabo en Lovaina (Bélgica) en 1995 y la RAI 43, que se realizará en Praga (República Checa) en 1996.

Reunión de trabajo en Bélgica:

Invitados especialmente por el arqueólogo, filólogo e historiador belga Prof. André Finet, los investigadores del IHAO A. Fund. Patrón de Smith y B. Gandulla -concluida la 41e Rencontre Assyriologique International de Berlín-, se trasladaron a Ham-sur-Heure (Charleroi), donde llevaron a cabo reuniones de trabajo con el citado especialista en torno a proyectos de investigación que tienen en desarrollo.

Asociación Panamericana de Historia Antigua Oriental (APHAO)

Habiéndose aprobado los Estatutos de la Asociación, la Secretaria General de la APHAO, a cargo de la Prof. Lic. Fund. Patrón de Smith y el Prof. B. Gandulla han iniciado los estudios tendientes a organizar, conjuntamente con los Secretarios Nacionales de México, Brasil y Chile, el II Encuentro Panamericano de Historia Antigua Oriental a desarrollarse en el seno del VIII Congreso Internacional de ALADAA, que tendrá lugar en Viña del Mar en 1995, a cuya finalización se celebrará la II Asamblea Plenaria de la APHAO.

RESEÑAS CRÍTICAS

Vidal Manzanares, César: *Diccionario histórico del Antiguo Egipto*. Sin ilustraciones. Alianza, Madrid, 1993. 110 x 180 mm. 235 pp. (Serie: El Libro de Bolsillo, Nº 1635).

Al rico y ecléctico fondo editorial de Alianza, se suma la presente obra, a cargo del historiador VIDAL MANZANARES, Profesor de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (España) y Licenciado en Derecho y Teología. Parte de su producción intelectual (al menos la difundida en nuestro medio) se orientó inicialmente hacia la Historia de la Religiones (El infierno de las sectas, Bilbao, 1989; Diccionario de sectas y ocultismo. Estella, 1991; La Nueva Era, Miami, 1991. etc.), dedicando sus últimos trabajos al Antiguo Egipto¹.

Aprobado en excelente bibliografía (tanto en citas como en la sección correspondiente, pp. 209-213), el autor analiza en la **Introducción** (p. 9-29) el contexto geográfico, las constantes históricas y la cronología de la historia egipcia (organizada en base al esquema tradicional manetoniano de XXXI Dinastías). Los enfoques son tradicionales, y ayudan al lector no especializado a situarse en la complejidad del pasado egipcio.

¹ Vidal Manzanares, C.: *El hijo de Ra: vida y época de Ramsés II*, Martínez Roca, Barcelona, 1992; Idem (ed.): *Maneón: Historia de Egipto*, Alianza, Madrid, 1993 (El Libro de Bolsillo Nº 1622); Idem.: *Cuando los dioses gobernaban la tierra: el Egipto de la IV Dinastía*, Barcelona, 1992.

Para la transcripción de los términos egipcios se han seguido los convencionalismos usuales para los nombres más conocidos: Keops, Menes, Ramsés, Menfis, Heliópolis, etc. En algunos casos se prefirió las formas más cercanas al egipcio, como Amenhotep en lugar de la forma helenizada Amenofis. Para el resto de las transcripciones se eligió un criterio propio que se aparta de las formas vigentes entre los estudiosos hispánicos (v.gr.: Padró, J.: La transcripción castellana de los nombres propios egipcios, *Aula Orientalis*, 4). De todas formas el punto de partida es reproducir la pronunciación egipcia más aceptable para nuestra lengua.

La obra se completa con un **Índice Sinóptico** (con una 1500 entradas) junto con el **Índice General**, que brinda los equivalentes egipcios de faraones, dioses, localidades, etc., y datos complementarios para ampliar las posibilidades de búsqueda (p.ej.: Venus: Astronomía; Ma'ajerura: Ammenemes IV, etc.)

Creemos que la obra cumple un buen cometido: proporcionar, en forma sistematizada, un rápido muestrario de la civilización egipcia a través de una serie extensa (aunque breve) de términos vinculados a un amplio espectro: historia, sociedad, religión, literatura, arte, geografía, etc. Obras semejantes ya se han difundido con éxito en otras lenguas. Algunas omisiones son importantes: la falta de un mapa para la ubicación de ciudades y territorios; la inclusión de los egiptólogos que con su esfuerzo contribuyeron al conocimiento de la civilización faraónica; algunos planos o ilustraciones de templos, dioses, obras artísticas, etc. En otras palabras: una dosis de "visualización" y "ambientación" de los temas tratados.

Los datos de la contratapa señalan que "es la primera obra de sus características en castellano". Sin embargo, no es la primera iniciativa. Con carácter de trabajo precursor, pero traducido del francés, podemos mencionar al erudito (y superior en muchos aspectos a la obra analizada anteriormente) *Índice documental*, de Fr. DAUMAS (*La Civilización del Egipto Faraónico*, Juventud, Barcelona, 1972). También se puede incluir en esta categoría a otra traducción del francés, la obra colectiva en tres volúmenes que dirigió J. LECLANT: *El Mundo Egipcio: los Faraones*, Colección "El Universo de las Formas" editada en Hispanoamérica por Aguilar; cada una de las cuales contiene un Diccionario-Índice de personajes reales y divinos, investigadores, localidades, etc. Curiosamente, no son mencionadas por el autor en su sección de Bibliografía.

Morel, H.V.-Dali Moral, J.: *Diccionario de mitología egipcia y del Medio Oriente*. Ed. Kier. Buenos Aires, 1987. 157 x 223 mm. 191 pp. 1 mapa.

En nuestro medio apareció, hace unos años, esta obra de objetivos afines al "Diccionario histórico del Antiguo Egipto", de VIDAL MANZANARES, pero con un nivel y óptica muy distantes.

A pesar de su título, desfilan por la obra faraones, lugares, egiptólogos, etc., más las voces correspondientes al Cercano Oriente Antiguo, incluida la cultura árabe.

Con un caudal de voces similar a la obra de VIDAL MANZANARES, el enfoque del trabajo se enmarca en una perspectiva que privilegia los elementos vinculados con el esoterismo, astrología, magia, etc. Unos párrafos del breve prólogo (único material de introducción), nos darán la dimensión del trabajo: *"El Antiguo Egipto, Caldea, Frigia...Sumer...en fin, tantos pueblos 'que en el mundo han sido', nos dejaron su mensaje, su ilusión, su tanteo en las tinieblas, su vislumbre de la Luz (?), y también esa flor que creció en la penumbra del mito."* (p.10) De todas formas se proporcionan abundantes datos, acordes con la visión histórica "académica".

El material suplementario presenta importantes limitaciones metodológicas y de contenido: 1. Dinastías egipcias (faraones principales, sin los años de gobierno; se interrumpe en la Dinastía XXVI); 2. Mesopotamia y sus reyes (se mezclan las listas "anteriores al Diluvio" y posteriores, hasta la época persa). En este último punto, no se aclara al lector los criterios seguidos, el empleo de la cronología "larga", de uso discutible (v.g.: Hammurabi reina entre 1955-1913 a.C.); breve síntesis histórica en el caso de Babilonia, que se omite para el resto. La bibliografía y "lecturas de ampliación" que se mencionan son antiguas o generales, con inclusión de algunos autores de dudosa base científica (v.g.: BARBARIN, G.: El secreto de la pirámide, Bs.As., 1954). En materia de transcripciones se sigue un criterio tradicional, con predominio de las formas helenísticas. Seguramente, previniendo la posibles críticas que generaría su trabajo los autores nos aclaran en el Prólogo que su obra debe enmarcarse en un espíritu "heterodoxo".

Hilario Montuelle.

La presente publicación se terminó de imprimir en los talleres gráficos de la Facultad de Filosofía y Letras en el mes de setiembre de 1995.

ORIENTALIA ARGENTINA
Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental
"Dr. Abraham Rosenvasser"

ORIENTALIA ARGENTINA (Or. Arg.-RIHAO nueva serie) es una publicación periódica del Instituto de Historia Antigua Oriental "Dr. Abraham Rosenvasser" de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Se publican en ella trabajos de investigación especializados en las problemáticas de la Historia del Cercano Oriente Antiguo, ya sea en lo económico, social, antropológico, lingüístico, religioso y/o arqueológico.

Las colaboraciones que se desee enviar para su publicación en **ORIENTALIA ARGENTINA** deberán ajustarse a estos campos de estudio científico.

El idioma empleado es, preferentemente, el español, aceptándose, también, colaboraciones en Inglés, Francés, Alemán, Italiano y Portugués. La Dirección se reserva el derecho de someter las colaboraciones al juicio el Comité Académico Internacional que la asesora, así como la eventual traducción de los artículos.

Los textos en lenguas orientales deberán figurar en transliteración.

Los originales se enviarán mecanografiados o en diskettes de 5.1/4 en WordPerfect 5.1, entendiéndose que los mismos se hallan en su forma final, y que por lo tanto no requieren demasiadas alteraciones. Debido al incremento de los costos estamos obligados a hacer cargo a los autores por correcciones que no se deban a errores de impresión.

Cada autor recibirá 5 ejemplares de **ORIENTALIA ARGENTINA**, libre de cargos. Los ejemplares adicionales deberán ser solicitados a título oneroso.

Los artículos y libros para reseñas (se excluyen obras sobre economía y política del Cercano Oriente moderno) se deberán enviar a:

Sr. Secretario
Prof. Bernardo Gandulla
Instituto de Historia Antigua Oriental "Dr. A. Rosenvasser"
25 de Mayo 217, piso 3
Cap. Federal - C.P. 1002
República Argentina

1