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

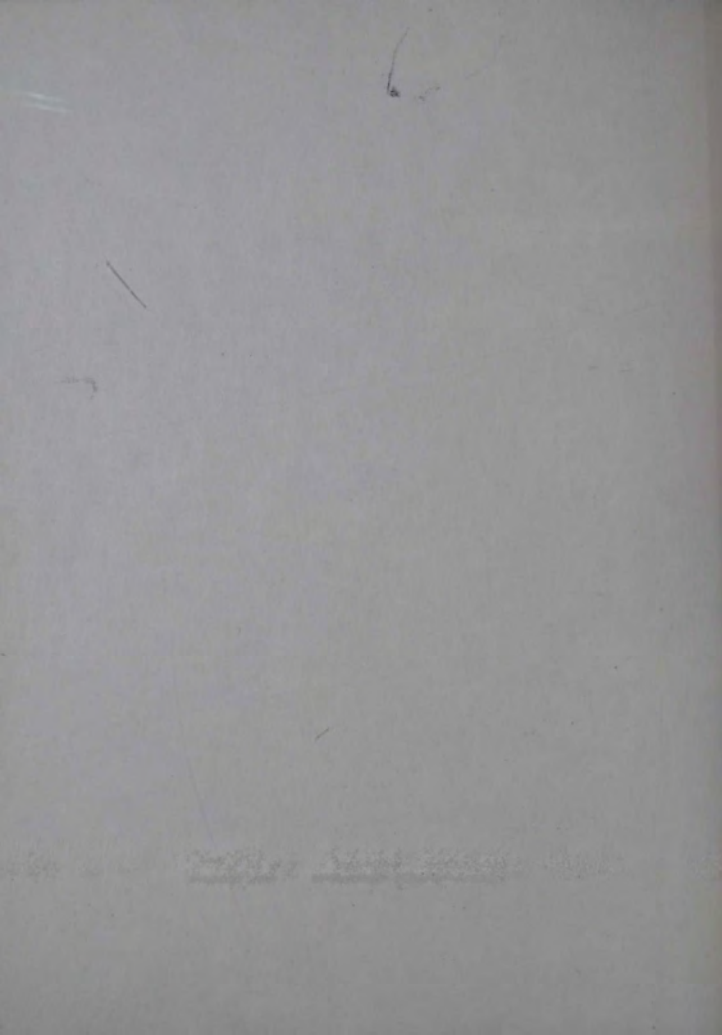
Vol. IX, Año 1993



FACULTAD DE
FILOSOFIA Y LETRAS

UNIVERSIDAD DE
BUENOS AIRES

ORIENTALIA ARGENTINA



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

Vol. 9

ORIENTALIA ARGENTINA

(RIHAO n.s.)

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
1993

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decano

Prof. Luis A. Yanes

Vicedecana

Prof. Edith Litwin

Secretario Académico

Lic. Ricardo P. Graziano

Secretario de Investigación y Posgrado

Prof. Félix Schuster

Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil

Arq. María Inés Vignoles

Secretario de Supervisión Administrativa

Lic. Carlos Gustavo Roux

Prosecretaria de Publicaciones

Prof. Gladys Palau

Coordinador de Publicaciones

Lic. Mauro Dobruskin

Consejo Editor

Luis Yanes

Berta Braslavsky

Beatriz Sarlo

Hilda Sábato

Carlos Herrán

Facultad de Filosofía y Letras - UBA - 1993

Puán 480 Buenos Aires Argentina

SERIE: REVISTAS ESPECIALIZADAS.

ISSN: 0325-1209

INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA ORIENTAL
"DR. ABRAHAM ROSENVASSER"

Directora

Prof. Lic. Ana María Fund Patrón de Smith (Directora del IHAO)

Investigadores

Prof. Bernardo Gandulla (Asesor Académico)

Prof. Lic. Ana María Musico

Prof. Susana Murphy

Prof. Mónica Scordamaglia de Pellegrini

Prof. Abraham Platkin

Investigadores adscriptos

Prof. Diana R. Rocco

Dr. Julio César Pangas

Colaboradores

Sr. Marcelo Campagno (Becario UBA)

Sra. Elisa Tabakman

Bibliotecaria

Sra. Eugenia N. Angelovich de Borgogno

ORIENTALIA ARGENTINA

Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental "Dr. A. Rosenvasser"

Directora

Prof. Lic. Ana Fund Patrón de Smith

Secretario

Prof. Bernardo Gandulla

Comite Académico Asesor

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

Prof. Dr. Andre Finet (*Bruselas*)

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

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

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

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

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

Prof. Bernardo Gandulla (*IHAO-UBA*)

Precio de la Suscripción por Volumen:

En la República Argentina \$ 30. En el resto del mundo u\$s 30 - más el costo de envío.

Por favor no enviar dinero con la orden de suscripción. La publicación será remitida después de haberse recepcionado el pago. Se solicita acuse de recibo.

INDICE

ANA MARÍA FUND PATRÓN DE SMITH, "Renovación de nacimientos..."	7
ABSTRACTS - RESUMES.....	13
ANDRÉ FINET, Hubo una democracia mesopotámica?.....	17
JOHANNES RENGER, Economía y sociedad en la Mesopotamia Antigua.....	27
BERNARDO GANDULLA, Los textos BM 17.741, 16.376 y UCLM 9-2854 y la función social del templo en la Antigua Mesopotamia.....	51
JULIO CÉSAR PANGAS, El poder médico en la Antigua Mesopotamia.....	67
RESEÑAS CRITICAS.....	87

“RENOVACIÓN DE NACIMIENTOS...”

ANA MARÍA FUND PATRÓN DE SMITH

Como anticipé a nuestros lectores en el volumen 7/8 de homenaje al Dr. A. Rosenvasser, esta primera entrega de **ORIENTALIA ARGENTINA** conserva la numeración correlativa pues continúa siendo, ahora con un nombre, la **Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental “Dr. Abraham Rosenvasser”**.

A partir de este número la Revista cuenta con un Consejo Académico Internacional formado por los Profs. Dres. Johannes RENGER (Altorientalisches Seminar, Freie Universität Berlín), André FINET (Université Libre de Bruxelles, Institut des Hautes Etudes de Belgique), Gregorio del OLMO LETE (Universidad de Barcelona), Jorge SILVA CASTILLO (El Colegio de México) Ciro Flammarión SANTANA CARDOSO (Universidad Federal Fluminense de Río de Janeiro), Emanuel BOUZON (Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro) e Investigadores del Instituto. Agradezco a todos ellos su cálida disposición a colaborar en esta tarea de acercar pasados tan lejanos a un presente tan diverso y común a la vez.

Otro cambio está representado por la apertura de este espacio editorial a investigadores extranjeros así como a quienes, desde disciplinas diversas, se interesan seriamente en la antigüedad oriental, o en la problemática teórica y metodológica de la historia e historiografía de sociedades “pre-capitalistas”: no creo que alcancen estas líneas para expresar cuánto nos honran tales colaboraciones.

Un tercer cambio está representado por la inclusión de colaboraciones de alumnos que están formándose en investigación en el Instituto, y en docencia en Historia Antigua I (Oriente), Cátedra "B", en esta Facultad.

En lo que respecta a continuidades, quiero recordar las palabras del Dr. Abraham Rosenvasser, fundador de este Instituto y de esta Revista quien, en el Prologo al Nro.1 de la misma en 1972 -pág. VII- definía así nuestro campo de estudio:

"...nos ocupa el Cercano Oriente Antiguo...el examen de los problemas histórico de contacto, influencias y recepción cultural, los fenómenos de sincretismo: político-sociales, religiosos, éticos, artísticos,....La consecución de este propósito comprende, como es natural, el estudio pormenorizado de toda la documentación pertinente."

Y continuaba diciendo en la p. 1-2, al recordar a nuestro querido colega Horacio Otero Santa María, tempranamente desaparecido:

"Este empeño nuestro forma parte de la gran empresa intelectual del hombre por conocer al hombre... cualquiera que sea el país y el tiempo a que pertenezca... Ya... Terencio expresó el sentido solidario del hombre en un verso... famoso hasta hoy: *Soy hombre y nada cuanto es humano me es ajeno.*"

En los veinte años pasados desde entonces la Ciencia en general, y las Ciencias Sociales -o Humanas- en particular, han conocido un acelerado desbordarse cuantitativo y cualitativo de sus paradigmas, como consecuencia del crecimiento de la información y de la optimización de las formas de registrarla, conocerla e interpretarla. Hoy seguramente elegimos -al menos, tenemos- nuevas perspectivas teóricas y nuevos instrumentos metodológicos a nuestra disposición: *el Doctor*, -para algunos-, *Don Abraham*, -para otros-, nuestro maestro, no los hubiera deseado.

Es indudable que nuestro interés en las problemáticas de la etnicidad y de las relaciones interétnicas nació en aquellas intensas -y no pocas veces, divertidas- reuniones de Seminario donde se analizaban, por ejemplo, las relaciones entre

Israel y Egipto a través de lo expresado por sus más antiguos actores, históricos o míticos (*Jeroboam*, los *Profetas*, *Moisés*, *José...*), análisis invariablemente introducidos por Rosenvasser, comentando las noticias periodísticas de actualidad en aquel entonces -años '60 y '70-. Allí forjó en nosotros la convicción de ser parte de ese tiempo -universal y a la vez plural- que es la historia. Para comparar, para saber más o conocer mejor y poder comprender, y en todo caso, para elegir.

Nuestra atracción por la interdisciplinariedad se arraiga también en aquellas reuniones en que, para llegar a entender la especificidad de la religión egipcia, nos preparábamos durante meses -en algún caso, años- sin leer texto egipcio alguno, leyendo autores helenísticos y clásicos, y a sus comentaristas, y los modernos estudios sobre los cultos órficos y los misterios de Eleusis, los Vedas, la doctrina de la transmigración de las almas; Freud, y luego Malinowski, y Levi-Strauss, para finalmente volver a Heródoto y los Textos de las Pirámides, de los Sarcófagos, Inscripciones autobiográficas, Enseñanzas, etc., la Biblia y Flavio Josefo, y luego sí, el intento de deslindar la especificidad de lo egipcio.

No estaba aún de moda el "análisis del discurso". Sin embargo no nos sorprendió, gracias a la principal preocupación de Rosenvasser: ejercitarnos en el tratamiento de la Biblia como una fuente histórica. No es de ninguna manera casual la fascinación aquí despertada por los trabajos del Prof. Liverani -y del propio Umberto Eco-, desde una perspectiva metodológica.

Por primera vez en la historia de nuestra Revista publicamos dos artículos de especialistas internacionalmente reconocidos, ajenos al Instituto (ahora ya no tan ajenos), los Profs. André FINET y Johannes RENGER. Desde que asumí la Dirección de este Instituto en 1990, ambos vienen apoyándome ininterrumpidamente: como consejeros y mediante la desinteresada donación de material bibliográfico muy actualizado. También integran el Comité Académico de la Revista.

Por otra parte, el Dr. Renger nos visitó durante el mes de septiembre de 1991, mes en que revistó como Full Professor de este Instituto, invitado por la Facultad, participando en el Simposio "Lo Público y lo Privado en el Cercano Oriente Antiguo y el Mediterráneo" en honor a Ignace J. GELB, de carácter internacional, realizado en el marco de las III JORNADAS INTER

ESCUELAS/DEPARTAMENTOS DE HISTORIA DE UNIVERSIDADES NACIONALES (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 11-13 de septiembre de 1991) y colaborando conmigo durante un mes en las clases del Seminario de Doctorado a mi cargo, con el Prof. Gandulla en su Seminario de Grado y dictando 4 Seminarios Superiores también en el Instituto.

Los otros dos artículos contenidos en este volumen fueron presentados por Investigadores del Instituto en el Simposio antes mencionado (quedando para próximos volúmenes la publicación del resto de los trabajos allí presentados).

Cabe hacer ahora una breve referencia a estos primeros cuatro estudios con que inauguramos la publicación de ORIENTALIA ARGENTINA.

Considero que en todos hay un mismo hilo conductor: el de un acercamiento entre nuestro presente y el de "aquellos hombres" -para utilizar una expresión del Dr. Renger-. Dicho acercamiento se hace visible más que en los temas, en la perspectiva desde la que se los trata; más que en el contenido, en el marco teórico-metodológico que los inscribe y los torna "actuales".

El Prof. A. Finet (*Hubo una democracia mesopotámica?*) analiza la posibilidad planteada en su título, a través de las fuentes de la época y, teniendo presente el carácter "formal" de las democracias actuales, se permite inferencias que se arraigan en un profundo y atento análisis del discurso, unido a una buena dosis de intuición histórica y sentido común.

El Prof. J. Renger (*Economía y Sociedad en la Mesopotamia Antigua*) enfoca el tema de las relaciones de producción en la historia de la Antigua Mesopotamia, con el interesante aporte de los más modernos estudios sobre productividad agrícola y tecnología que lo llevan a comparar -llegando a veces a sorprendentes conclusiones- los logros de los productores antiguos frente a los actuales.

El Investigador de nuestro Instituto, Dr. J.C. Pangas (*El Poder Médico en la Antigua Mesopotamia*) es médico psiquiatra y forense, aunque interesado también en "acercar" los tiempos históricos, estudió en la Ecole Pratique de Hautes Etudes -Sorbonne- y en el College de France con el Prof. Jean Bottéro. Recurre con originalidad a las fuentes mesopotámicas para concluir que ahora, como entonces, los médicos constituyen un "poder" de control social, a veces supremo.

Por último el Prof. B. Gandulla, Investigador del Instituto (*Los textos BM 17.741, 16.376 y UCLM 9-2854 y la función social del templo en la Antigua Mesopotamia*) presenta también un estudio del poder, pero se trata en este caso de un poder "religioso" fundamentado, como ocurrió reiteradamente a través de la historia, en las funciones "sociales" cumplidas -efectiva y/o simbólicamente- por los templos.

De ningún modo este "acercamiento" de tiempos históricos significa negar la Historia sino por el contrario, reivindicarla como estructura dinámica, significativa precisamente en su dinamismo. Por la misma razón, insoslayable.

Hecha de tiempo y hombres, la Historia suele "pagar los platos rotos" de los hombres: le queda el tiempo, fiel a los hombres, para resistir. Revalorizado ahora el tiempo, instalado en el centro mismo del saber, azaroso, múltiple, de porvenir abierto, no podemos menos que seguir adelante, hacia un pasado también abierto.

Buenos Aires, septiembre de 1992

NOTA:

Agradezco también la colaboración del Prof. Dr. WINTER, de la Trier Universität, por su donación de importante material de Egiptología a la Biblioteca del Instituto. Lo mismo vale para los Profs. Ciro F.S. CARDOSO y E. BOUZON. Y un especial agradecimiento al Prof. P. PARR, del Institute of Archaeology, University College, de Londres y al Prof. Jean BOTTERO de la Ecole Pratique de Hautes Etudes, Sorbonne, París, por su amable apoyo epistolar.

No puedo dejar de mencionar los valiosos aportes que, para nuestra Biblioteca, constituyeron las donaciones enviadas por la Deutsche Forschungsgemeinschaft a través de la Embajada de Alemania y por la Comunidad Flamenca a través de la Embajada de Bélgica. A.F.P. de S.

ABSTRACTS - RESUMES

André FINET

Has it been any mesopotamic democracy?

Adding his own ideas, Prof. Finet's exposition resumes the Meeting's conclusions. The author points to review if the concept of "democracy" fits Ancient Mesopotamia. "Democracy did never exist in Ancient Mesopotamia -he says- but this denial must be put in its real implications..."

He continues to examine some elements which may be considered as local power whose authority could have been recognized by central autocracies through different regions and periods, as represented by other scholars at this Colloquium. He concludes local powers did exist although we cannot reach how they were organized to express themselves.

Il avait une démocratie Mésopotamienne?

M. le Prof. Finet expose sa propre pensée, à l'occasion de résumer les conclusions du Colloque. Il dit que la démocratie n'a jamais existé à la Mésopotamie ancienne mais il remarque qu'il y a quelques éléments à être considérés comme des pouvoirs locaux, acceptés par les autocraties centrales dans certaines régions en pendant certaines périodes, tel que l'ont exposé d'autres collègues au Colloque. Il pense que ces pouvoirs locaux dont leurs mécanismes d'action et d'organisation on ne connait ont jouis toutefois d'une existence réelle.

Julio C. PANGAS

Medical Power in Ancient Mesopotamia

According to the author's hypothesis, in the same way as in modern societies also in Ancient Mesopotamia "medicine" became a power of social control. He remarks

differences between the exorcist (a ipu) and the empirical quack (asû) being mainly the last one who endured advantages and disadvantages resulting of his work.

Dr. Pangas emphasizes "medicalization", as he terms an attitude toward not properly sick but rejected behaviours in mesopotamian society as alcoholism, sexual impotence, homosexuality, sadness, "love sickness"; this attitude attained to "legalize" transgression as -for example- abortions, usually forbidden by law.

Le Pouvoir Medical dans la Mésopotamie Ancienne

Suivant l'hypothèse de l'auteur, dans la Mésopotamie ancienne ainsi que dans les sociétés actuelles le Médecin constituait un pouvoir de contrôle social. Il remarque les différences entre l'exorciste (a ipu) et celui qui guérit empiriquement (asû); le dernier profitait de tous les avantages mais supportait aussi tous les problèmes de son métier.

Pangas remarque un phénomène de "medicalisation" -dit il- qui consiste à traiter des conduites pas malades mais rejetées par la société mésopotamienne, comme l'alcoolisme, l'homosexualité, l'impuissance sexuelle, la tristesse et la "maladie d'amour", jusqu'au point de "légaliser" la transgression des normes comme -par exemple- l'avortement, interdit par les lois.

Bernardo GANDULLA

Texts BM 17.741, 16.376 and UCLM 9-2854 and social Temple role in Ancient Mesopotamia

The author stresses first a "communal", and then a "classist" stage, in history of Ancient Mesopotamian "temples"; although their differences, certain surviving common patterns turned significant the social role of temples, in spite of their different degree of participation as power control forces.

This hypothesis relies on a critical analysis of sources translated by Professors Gelb and Foxvog and on recently published Prof. Renger's reflections, on the "arua" institutions.

Les Textes BM 17.741, 16.376 et UCLM 9-2854 et le rôle social du Temple dans la Mésopotamie Ancienne

L'auteur remarque deux étapes de l'histoire du "Temple" dans la Mésopotamie ancienne, celle du temple "communal" et celle du temple "classiste". Toutefois quelques éléments communs en ont survécu pour tourner significatif leur rôle social malgré leurs différents degrés de participation au pouvoir.

Cette hypothèse devient d'une analyse critique des textes étudiés par les Professeurs Gelb et Foxvog sur l'institution "*arva*" et des réflexions récentes du Prof. Johannes Renger.

Johannes RENGER

Economy and Society in Ancient Mesopotamia

Several economic and social aspects of ancient Babylon (=South Mesopotamia) are stressed here: IIIrd. Millennium B.C. agriculture, basic socio-economic structures; Old-Babylonian land-tenure and palace administration; Babylon and Assyria since the middle of the IIrd. to the Ist. Millennium B.C., long distance "trade", local exchange and artisan's production.

Particularly interesting are Professor Renger's assertions on such a discussed theme as ancient mesopotamian "market", or as on oikoi's relations to the palace administration (*Palastgeschäft*).

Also remarkable is his newest fashioned contribution to the knowledge on agricultural productivity and its technology.

Économie et Société dans la Mésopotamie Ancienne

L'auteur examine ici divers aspects économiques et sociaux de la Babylonie (=Mésopotamie méridionale) ancienne: agriculture, structures socio-économiques basiques pendant le IIIe. Millénaire av.J.C.; la propriété foncière et l'administration palatiale paléobabylonienne; la Babylonie et l'Assyrie dès la moitié du IIe. jusqu'au Ier. Millénaire, le commerce à long distance, l'échange locale et la production des artisans.

Les réflexions du Professeur Renger sur une question tellement polémique comme celle du "marché" dans la Mésopotamie ancienne sont très intéressantes, ainsi comme celles sur les oikoi et leurs liens avec l'administration palatiale (*Palastgeschäft*). On doit remarquer aussi son nouvel apport à la connaissance de la productivité agricole et de la technologie y employée.

A.F.P

HUBO UNA DEMOCRACIA MESOPOTÁMICA?

ANDRÉ FINET

Conclusiones del Coloquio "Les Pouvoirs Locaux en Mesopotamie et dans les regions adjacentes", organizado por el Institut des Hautes Etudes de Belgique, entre el 28 y 29 de enero de 1980.

La Dirección del Instituto de Historia Antigua Oriental "Dr. A. Rosenvasser" agradece al Prof. A. Finet la gentileza por la autorización concedida para traducir y publicar en ORIENTALIA ARGENTINA las presentes conclusiones, las cuales son editadas por primera vez en lengua castellana.

La aparición de los debates, tanto sobre la "voz de la oposición" como sobre los "poderes locales" inquietan tanto al oyente como al lector. Por eso me ha parecido bien intentar una síntesis de las versiones expuestas para sacar, si es posible, una conclusión. Por inclinado que se esté, por la propia racionalidad y formación científica, a buscar la objetividad, la Verdad con una V mayúscula permanece inasible; apenas si se puede alcanzar la verosimilitud. Y aún es necesario tamizar nuevamente las fuentes, como quiera que se piense, y complementar sus interpretaciones tradicionales, que pesan sobre el juicio personal, con la gravedad de su autoridad y su repetición.

Por qué, se dirá, evocar la "democracia" cuando élla no está implicada ni por la existencia de una eventual oposición, ni por el ejercicio de poderes locales más o menos dependientes de la autoridad central? La cuestión es ponerse de acuerdo en cuanto al término "democracia". En principio es el gobierno del pueblo por el pueblo, implicando la participación de todo ciudadano en la

dirección efectiva del Estado. Su modelo es la democracia ateniense donde todos los Atenienses libres y mayores formaban parte de la *ecclesia* que decide soberanamente en cada materia que interesa a la vida de los individuos y de la nación. Es un sistema de gobierno precario y frágil, expuesto a las ambiciones de algunos y al hastío general. Ha existido poco en su pureza original y sus propios partidarios no han vacilado en subrayar sus debilidades y vulnerabilidad¹

Stricto sensu, jamás hubo democracia en Mesopotamia. Esto es lo que resulta de nuestro debates. Pero este juicio negativo debe ser matizado. No sorprenderá que una civilización que ha vivido por lo menos tres mil años y dejado rastros escritos de su existencia durante dos milenios y medio no haya conocido siempre el mismo tipo de poder real. Por otra parte, entre la autoridad exclusiva y omnipotente de un solo individuo y el gobierno por delegación del conjunto de la población libre, hay lugar para todo un abanico de sistemas que participan de ambos. Puede suceder que algunos presenten numerosas características que los emparenten a nuestras democracias, en el sentido amplio en el que hoy se comprende el término.

En lo que concierne a las épocas anteriores a la III Dinastía de Ur y la documentación literaria, nuestro tema ha sido abordado durante el Coloquio sobre "La Voz de la Oposición"; a él me permito remitir al lector, pues no ha sido tratado aquí².

Para lo que es de la III Dinastía de Ur, el poder aparece como muy centralizado y autoritario. Sólo concesiones aparentes: la elección de notables locales para el gobierno de ciertas provincias, y la existencia de una asamblea de los ciudadanos provista de una autoridad judicial.

Los documentos referidos a la "política local" son más abundantes para el período Paleobabilónico. Los más numerosos pertenecen a los archivos de Mari, y los tratados adivinatorios, constituidos desde esta época, son un valioso testimonio. El rey reina, por derecho divino, sobre su país, *matum*, que puede ser muy extenso o de dimensiones modestas. Desde su nacimiento, los dioses le han reservado el trono; tal es la versión oficial, a pesar de las desmentidas que pueden proporcionar rebeliones o derrotas. Sin embargo, ciertos textos adivinatorios reconocen varios reyes para un mismo país, hecho que quedaría

confirmado por un documento de Mari ³. Por otra parte, Hammurabi de Babilonia no puede instalarse en el trono de Eshnunna, sin el consentimiento de los hombres libres de la ciudad ⁴. En fin, el mismo rey de Babilonia favorece el acceso al trono de Kurda de un jefe numeho ⁵, mientras que el comandante Ishar-Lim es elevado a la realeza por Shamshi-Adad de Asiria ⁶. El principio monárquico es intangible, pero la persona misma del monarca depende de una guerra desafortunada, de la decisión de los hombres libres o de la de vecinos poderosos.

El reino está dividido en provincias o distritos al frente de los cuales el soberano nombra gobernadores. Estos, salidos de la administración o del ejército son generalmente fieles, pero no necesariamente obedientes *perinde ac cadaver*. Es así que Ilishu-nasir, gobernador de Qattunan, rehúsa aplicar las medidas preconizadas por el rey Zimri-Lim, a las que juzga torpes ⁷. Es cierto que dirige un distrito fronterizo, más expuesto que otros. Es un tipo de provincia que los documentos de Mari y los textos adivinatorios llaman *patum* ⁸. Estos distritos marginales siempre deben disponer al menos de un médico y de un adivino ⁹. Es necesario tener al frente un funcionario que sepa asumir sus responsabilidades cuando es necesario.

Cada provincia está dirigida por un gobernador, nombrado por el poder central. Su consentimiento es necesario: el administrador, eventualmente, no es un peón que el poder pone o quita a su antojo ¹⁰. En el reino de Mari, el gobernador lleva el título preciso de *shapitum*. Otras denominaciones más generales pueden evocar la misma función ¹¹. También es posible que los jefes de tribus nómadas se hayan arrogado el título de gobernador de su parte de estepa, con el consentimiento tácito del poder central. Por encima de la función de *shapitum*, la administración de Mari conoce la función de *merhum*. Pienso que se trata en este caso de un supergobernador, encargado de vigilar a los nómadas y de organizar su transhumancia. A causa de este hecho, su autoridad puede ejercerse en provincias distintas, superponiéndose, en ellas, a la del gobernador ¹².

El título de *hazannum*, muy raro en la época Paleobabilónica ¹³, designa normalmente al alcalde o jefe de barrio de una ciudad importante. Es el personaje que el Código de Hammurabi llama el *rabi'anum*, "alcalde", o el *babtum* "(jefe de) barrio" ¹⁴. En Mari, la función de *hazannum* es la de "residente", es decir delegado de un poder soberano. Como tal, supervisa los

reinos vasallos. J.R. Kupper acepta esta interpretación, pero objeta que en la ciudades de Samanun y de Tuttul, sobre el Balih, la autoridad municipal está en manos de un *hazanum* y no de un *sugagum*, "alcalde". Luego estas dos antiguas capitales de reinos enemigos de Mari fueron conquistadas y anexadas por el padre de Zimri-Lim. No puede concebirse que, recientemente adquiridas, y, como los documentos lo muestran, turbulentas o convulsas, hallan sido objeto de un trato diferente al de otras capitales provinciales y que la autoridad central se haya reforzado mediante el nombramiento de un *hazanum*?¹⁵

En el reino de Mari, tanto bajo la hegemonía asiria como bajo Zimri-Lim, es el término *sugagum* el que designa al "alcalde". Es nombrado por el rey, quizás a elección exclusiva del mismo, aunque el interesado no estuviera obligado a aceptar, como no lo estaba el *shapitum*; quizá elección de sus conciudadanos, y naturalmente con la ratificación real¹⁶. La función se presenta bajo ángulos diferentes según sea ejercida entre los sedentarios o entre los nómadas¹⁷, pero a mi entender, entre sus objetivos, ésta sigue siendo fundamentalmente la misma¹⁸: dirigir a sus conciudadanos según las instrucciones recibidas, y al mismo tiempo defenderlos si es necesario. La cuestión siempre discutida en lo que concierne a los *sugagu* es saber si su cargo es venal o no. Les correspondía pagar, primero al entrar en funciones, luego de manera regular, una suma que puede ser importante y cuyo monto está establecido en metálico y/o en cabezas de ganado. Los datos difieren. ¿Habrá que pensar que el *sugagum* pagaba una tasa cuando entraba en funciones, proporcional al número y fortuna de sus administrados? ¹⁹. Está obligado al pago de una tasa anual y aparentemente constante. ¿Es el precio regular de su cargo? ¿Le corresponde además recaudar para el Palacio ciertos impuestos, sobre todo en especie? La percepción de los impuestos era prerrogativa del *bel bilatim*, quien, según parece, no percibía sino metálico. La cuestión todavía no está resuelta, pero numerosos documentos, aún inéditos, permitirán sin duda responderlo pronto.

Otra cuestión difícil: la de las "asambleas". En la documentación de Mari, el término *puhrum*, que, en la misma época, pero en otro lugar, designa un grupo restringido de hombres libres deliberando sobre cuestiones de interés general, no aparece²⁰. Sin embargo, en ARM II 75, 11, el vocablo *puhrum* se refiere a doscientas "cabezas" de la ciudad de Qa que parecen erigirse en representantes de su localidad para decidirse si inclinarse por Zimri-Lim o por Hammurabi. El rey de Mari había hecho escribir al dirigente de la ciudad, a los Ancianos y a

los habitantes en general. ¿Se habrían convertido, algunos de ellos, espontáneamente o no, en delegados de sus conciudadanos? En todo caso, los Ancianos, los *shibutum*, representan un cuerpo constituido, emanado del pueblo y reconocido por el rey. A mi entender, y conforme a la opinión de M. Birot, este vocablo designa también a los "viejos", los "reservistas"²¹; estos últimos deben distinguirse de los Ancianos²². Los textos adivinatorios subrayan la importancia de éstos en un reino; aparecen como los *notables*, a veces obrando como consejeros del rey. Muchos pasajes inducen a creer que tienen poder decisivo, al punto incluso de entregar su ciudad al enemigo, de deponer o nombrar al rey. Los archivos de Mari nos los muestran, a veces conjuntamente con los *sugagu* y sus conciudadanos, oponiéndose al poder central o anudando las alianzas de su propio jefe²³. Intervienen también en los negocios públicos de entidades vagamente definidas como el "país" o la "ciudad". ¿Habrà que pensar que los hombres libres pueden asociarse para representar a todos sus conciudadanos y formar, con o sin los Ancianos, algo más que un grupo de presión? Cuando el soberano toma partido por los habitantes de una localidad, ¿habrà que entender que esta actitud está destinada a un grupo constituido, aparte del de los Ancianos o los alcaldes, que estaría habilitado para responder?²⁴ Los hombres libres de una ciudad o de un país pueden, en ciertas circunstancias que se nos escapan, aceptar, rechazar o darse un soberano²⁵. Teniendo en cuenta los indicios que se pueden relevar en la documentación de Mari, apoyados por los que revela la adivinación, no puedo creer -como lo hace J.-R. Kupper- que no hubiera otro freno para el absolutismo real que la "voz pública", expresando el sentimiento de todas las capas de la población y no solamente el de los hombres libres. Me parece más bien que debe deducirse que existen poderes locales con los cuales el rey debe contar y que se expresan de otro modo, distinto al del "rumor". Es verdad que su funcionamiento aún se nos escapa, pero su realidad me parece difícil de negar, como escribe J. Bottero.

El caso de las factorías comerciales, del *karum*, subraya que no era extraña a las concepciones políticas de la época la de una cierta independencia, una autogestión parcial. Es cierto que la organización interna de estos centros comerciales no era uniforme. La "ciudad" y los "Ancianos" podían jugar aún un papel importante y una asamblea *puhrum* ocuparse de asuntos judiciales²⁶.

Es difícil discernir la organización social en Susiana, ante todo por razones de vocabulario -la mayor parte de los nombres de las funciones son *elamitas*- y la

tripartición del Estado, con un orden de sucesión estricto, no tiene comparación con el mundo mesopotámico.

Por el contrario, en Nuzi se vuelven a encontrar correspondencias -al menos de vocabulario- con las instituciones babilónicas. El alcalde de la ciudad llamado aquí *hazannu*, juega un papel importante en el procedimiento judicial. Un documento, en parte oscuro, dejaría entender que el mismo no es necesariamente designado sólo por el rey. Como en el Código de Hammurabi (ley 23) su responsabilidad está comprometida en casos de agresión a los bienes o a los individuos sobre el territorio en el que se ejerce su jurisdicción. El Código atribuye en ese caso una responsabilidad conjunta al alcalde y a la ciudad. En Nuzi, vemos actuar concertadamente el *hazannu* y a los "hombres de la ciudad" para notificar una demanda en contra de un reo. Su presencia es necesaria en el momento de la intimación, para asegurar, sin duda, su publicidad y certificar que las reglas legales han sido observadas. La importancia del alcalde está subrayada aún más por la mención de su nombre en la datación de varios contratos.

Si bien el término *hazannu* aparece frecuentemente en la documentación de Siria del segundo milenio, todavía no sabemos gran cosa de su papel político. Como en los textos de Nuzi, interviene en los asuntos judiciales como testigo. En cuanto a los **Ancianos**, se comportan como los representantes de su ciudad y toman en su nombre entregas de tal o cual provisión. Son ellos los que soportan la indemnización de un delito cometido en el territorio donde ejercen su función y cuyo culpable hubiera escapado. Hemos visto que la legislación de Hammurabi (ley 23) imponía la carga correspondiente al alcalde y a la ciudad, sin determinación precisa; en los documentos de Nuzi este es un asunto exclusivo del alcalde *hazannu*. La ciudad y los **Ancianos** se ocupan de asuntos de política exterior. La "ciudad" o el "país" no se privan de criticar a su príncipe, y por momentos de influir en su política; en Ugarit, el colegio de "Padres" funciona como guardián de la tradición legal. Los derechos del ciudadano son tales, en los siglos XVIII/XVIIa. C., que un simple particular puede llevar a su soberano ante la justicia. En fin, el *karum* de Ugarit gozaba de un status particular bajo la autoridad de un "jefe de puerto".

En la Anatolia hética, ninguna latitud es dejada en manos de sus representantes o de algún grupo de población, por el poder central. El responsable local nunca

es más que un ejecutante, vinculado por juramento al soberano, su señor: es el modelo de lo que J. Bottero llama "el poder localmente ejercido".

Encontraremos algo similar en Asiria: sin embargo las ricas capitales de provincia son el gran motor de la administración y las ciudades más antiguas no siempre han sido las más disciplinadas. El rey debía disimular las veleidades de rebelión por otorgamiento o la confirmación de franquicias; debía velar por mantener a las provincias nuevas dentro de límites aceptables para su propia seguridad. Según las leyes asirias, el alcalde, *hazianu*, está asistido por los "grandes de la ciudad". Puede tener muchos alcaldes repartiéndose la autoridad sobre diversos barrios en las grandes ciudades como Ninive o Assur. Son asesorados por un consejo de Ancianos sobre cuestiones de interés público; éstos pertenecen a algunas de las familias más influyentes de la ciudad. Muchos funcionarios con atribuciones definidas asisten igualmente al alcalde en sus tareas. La función de *hazianu* es muy estable en el siglo VIII a.C., estabilidad reforzada por la atracción lucrativa de las carreras administrativas, cuyo ejercicio está mal controlado (cfr. el cuento del "pobre infeliz de Nippur").

Aparte de las rebeliones, no hay oponentes declarados; pero hay abusos de poder en todos los escalones, menos posiblemente en Babilonia donde la opinión pública no es pro-asiria. En resumen, en Asiria son las grandes ciudades las que pesan sobre la política del rey; son ellas las que promueven el cambio. El prestigio de Babilonia le vale para ser tratada con deferencia, probablemente más aparente que real, pero que halaga su susceptibilidad²⁷.

Según este panorama, confieso que me tienta responder afirmativamente la pregunta: hubo una democracia mesopotámica? Pero es necesario establecer matices. Muchas de las democracias de hoy parecen menos democráticas que las viejas sociedades del Cercano Oriente, amenazadas también por la demagogia y las ambiciones personales. También es necesario, en esta civilización mesopotámica, distinguir las épocas y los lugares, sin olvidar que sólo cuentan los hombres libres. Hechas estas restricciones, la realeza de la época babilónica, con todo lo aristocrática que es en esencia, me parece otorgar, de por sí, a sus súbditos, un cierto número de garantías y un mínimo de libertad.

NOTAS

¹ Ver GLOTZ, G.: *La Cité grecque* (París, 1928). La obra ciertamente ha envejecido, pero los puntos de vista del autor continúan siendo perspicaces en lo que concierne a la democracia ateniense (p. 137-178).

² "La Voix de l'Opposition en Mésopotamie" (Institut des Hautes Etudes de Belgique, Bruxelles, s.d. = 1974) especialmente p. 16-18, 37-65, 89-118.

³ ARM XIV, 113, 16-18; cf. *La Voix de l'Opposition*, p. 21 y n. 97

⁴ A 257, publicada por G. DOSSIN en C.R. XVIIIe RA: *Le madarum dans les Archives royales de Mari*, p.57-58. Cf. *La Voix de l'Opposition*, p.21-22.

⁵ Ver M. BIROT en RA 66 (1972), p. 137-139.

⁶ Ver G. DOSSIN en *Studia Mariana* (Leyde, 1950), p. 53, n. 5; A.FINET, *AIPHOS XV* (1960), p. 31-32 y n.3; M.BIROT, *ARM T XVII/1* (1979), p. 128, s.v.

⁷ Ver RA 53 (1959), p. 57-69.

⁸ Este mismo término parece designar cualquier clase de circunscripción territorial en Nuzi (ver *supra*, p. 101, 103-1030 y en el Código de Hammurabi (# 23), Por el contrario, en el documento de Mari A 315, 15, se trata de aldeas importantes del *patum* de Kahat, zona de frontera (RA 66, 1972, p.122-124).

⁹ Ver Syria 41 (1964), p. 133.

¹⁰ A juzgar por los beneficios que es necesario hacer recaer en Abduma-Dagan para que acepte abandonar el "bled" de Zibnatum y dirigir la provincia de Tuttul, en el río Balih. Esto sucede en la época de la dominación asiria sobre Mari, periodo en que el poder aparece más apremiante que bajo Zimri-Lim (ARM I, 18, especialmente 19-28).

¹¹ Ver *Akkadica* 26 (1982), p. 6. Es la conferencia que he realizado en Leyden, y de la que se trata en el presente volumen, p.3; el texto ha sido publicado bajo el título "Las autoridades locales en el reino de Mari".

¹² Ver más arriba, J.-R. KUPPER, p. 48 y n. 31. Cf. *Akkadica* 26, p. 6-8.

¹³ CAD H, p. 163 b .

¹⁴ ## 23, 142, 226. Cf. *LAPO* 6 (1973), p. 83, n. 1 sobre # 126, y *Voix de l'Opposition*, p. 18.

¹⁵ En otro tiempo había pensado desacertadamente que el *hazannum* de Samanum y el de Tuttul podían tener una función diferente a la de "residente" (Syria 41, p.131). Ver *Akkadica* 26, p. 12-13.

¹⁶ Cf. *Akkadica* 26, p. 12.

¹⁷ Ver J.-R. KUPPER, *Nómadas*, p. 16-18.

¹⁸ Ver *Akkadica* 26, p. 9-12.

¹⁹ A pesar de la presente opinión de J.-R., Kupper (ver más arriba, p. 51), este me parece ser el sentido correcto de ARM V 24. Se podría restituir en el mismo espíritu ARM I 119. Se trata de proveer al reemplazo de un tal Yatarum, *sugagnum* de Ya-II, que está muerto,

por un personaje del que no subsiste más que la segunda parte del nombre (...)Addu, que se propone a su comunidad:

(a-na pu-ha-at la-ta-r)i-im (restitución de M. Birot) *(a-na su-ga)-gu-ut la-i-il ki ash-ta-ka-an* (1 (?) *ma-na*) *kašpam* (ú) (o bien *ú-lu*) 5 ME *immeratim há* *(a-na-e-kál)-lim* (*iq-bi-e)-em* (19-24) , "1 (?) mina de plata y/o 500 carneros ha prometido al palacio".

²⁰ Por las menciones del *puhrum* en los textos adivinatorios, ver más arriba p. 17-21.

Se hallan dos menciones ambiguas en el Código de Hammurabi (## 5 y 202). Se trata de un GALUKKIN.NA en un documento de Ammisaduqa (p.36).

²¹ M. Birot traduce por "veteranos" en ARM XIV, 48, 30, 34; 70, 6'.

²² J.-R. Kupper los asimila los unos a los otros (p.52).

²³ Ver Akkadica 26, p. 13-14.

²⁴ Por ejemplo, los habitantes de la aldea de Qâ, que se reúnen "como un solo hombre", y que un emisario de Zimri-Lim presiona para definir su posición; una rotura nos oculta "su" respuesta (ARM II, 75). Cuando los habitantes de Mari (*Ma-ri-i*) se quejan de haber sido expoliados por Yasmah-Addu, es a la población misma de Mari a la que el rey de Asiria destina su mensaje (ARM IV, 10, 18'-22'). Cf. Akkadica 26, p. 14-15.

²⁵ Ver Voix de l'Opposition, p. 21-22.

²⁶ Para distinguirla posiblemente de la asamblea "política" del mismo nombre, ver más arriba, J. BOTTERO, p. 17. Sobre el *puhrum* del Código de Hammurabi, ver n. 14.

²⁷ La administración persa se mostrará muy liberal en Babilonia. Un documento de 529 (= año 1 de Cambises) menciona la asamblea de los Egipcios y de sus Ancianos establecidos en Babilonia (texto publicado en ruso por DANDAMAYEV y citado por M. HELTZER en los Annales de l'Institut oriental de Naples, 1981, p. 37-38). Se sabe que los Judíos deportados gozaban también de ciertas libertades.

(Traducción y revisión técnica Bernardo Gandulla y Ana M. Fund Patrón de Smith)

ECONOMÍA Y SOCIEDAD EN LA MESOPOTAMIA ANTIGUA

JOHANNES RENGER

(La traducción del alemán estuvo a cargo de Katharina Zinsmeister).

Cuando se describe la economía de una civilización antigua, sus estructuras, los procesos que la rigen y la mentalidad de sus agentes, esta descripción siempre depende fundamentalmente de la posición que toma el autor en la discusión teórica acerca de los sistemas económicos premodernos o precapitalistas. La investigación histórica y antropológica ha presentado abundantes argumentos para rechazar el análisis de los sistemas económicos premodernos a partir de la economía de mercado como la conocemos. Una mirada que concibe los sistemas económicos de la antigüedad como anticipación de las instituciones y comportamientos económicos actuales, solamente podrá reconocer imperfectamente lo específico que diferencia esos sistemas económicos antiguos del nuestro.

Nuestras concepciones de la realidad mesopotámica están influidas esencialmente, por un lado por el informe de Heródoto quien reporta rendimientos del 200 % por unidad en las cosechas y, por el otro lado por el cliché bíblico de los babilonios como pueblo de comerciantes. Es cierto que Mesopotamia carecía de materias primas y dependía de sus extensas relaciones comerciales para abastecerse de metales para la producción de herramientas y alhajas, de piedras para estatuas de culto, adornos y sellos, y de madera para sus monumentales edificaciones. La base vital del país, empero, residía en la agricultura y una ganadería integrada a ella. La producción artesanal y el comercio, tanto a distancia como en formas de intercambio interno, jugaban un papel relativamente inferior desde el punto de vista cuantitativo.

Las bases naturales de la Agricultura

En el norte, en Asiria, predomina el cultivo en base al régimen de lluvias, en general suficientes para las actividades agrícolas. No obstante ello, no alcanzando el nivel habitual o la regularidad esperada se recurre, además al riego artificial.

En el sur, en Babilonia, la agricultura se basa exclusivamente en sistemas de riego artificial. Durante el período de germinación de las mieses, es decir entre octubre y marzo, el Eufrates y el Tigris tenían el menor nivel anual de agua, poniendo de esta forma estrechos límites a la producción cerealera. La escasez de agua disponible causó varios conflictos entre los diferentes estados de Babilonia. Un problema grave de cualquier agricultura de riego reside en el aumento excesivo de la salinidad de los suelos, causado por la evaporación. A pesar de todos los esfuerzos para mantener baja la salinidad mediante el drenaje, ocurría a menudo que grandes superficies se tornaban inutilizables para el aprovechamiento agropecuario.

Se cultivaba principalmente cebada y, en menor grado, escanda almidonera y trigo doméstico. El frutal más significativo era el dátil; otros como la higuera, el granado y el damasco jugaban un papel subordinado. Los documentos mencionan una variedad de otras plantas útiles: la cebolla, el puerro y el ajo eran tan importantes para la alimentación como diferentes tipos de leguminosas, hortalizas y pepinos. Los investigadores todavía no lograron identificar claramente la planta que proveía el aceite. La palabra para oleaginosa, *shammas-shammun*, se relaciona con sésamo; hasta ahora, empero, no pudo comprobarse paleobotánicamente que haya existido con seguridad antes de la segunda mitad del I Milenio. Igualmente dudosa es la conjetura que supone que el aceite de lino haya sido el aceite vegetal más utilizado. Aunque es cierto que el lino juega un papel considerable en la producción textil, su cultivo significa un desgaste extremo del suelo, por lo cual se debe dudar de la existencia de amplios cultivos del mismo.

A lo largo de los siglos, los habitantes de Babilonia llegaron a reunir una gran cantidad de experiencias y lograron rendimientos considerables para una agricultura tradicional, a pesar de los riesgos descritos, lo cual significa un impacto civilizatorio elogiabile. Los rendimientos medios de la cebada, calculados

por la administración realizó cálculos, se ubicaron entre 20 y, en las regiones más fértiles, 30 unidades por unidad de semillas. Es de destacar que para la Grecia antigua se calcula una relación de 4.5 hasta 7 por unidad; el escritor romano Columella da para Italia un rendimiento medio de 4 por unidad; la situación en el Medioevo europeo fue más o menos igual de mala. Dos documentos del siglo XXI a.C. ilustran las dimensiones del asunto: uno de ellos registra los rendimientos de una superficie de 214 km², el otro indica un rendimiento total, en un año, de más de 21 millones de litros (aproximadamente 12.600 ton.) para el estado de Lagash, de los cuales el equivalente a alrededor de 7.500 ton. -suficientes para 25.000 raciones anuales de cebada, a razón de 300 kg. cada una- debía entregarse al rey para tareas del Estado central.

A estos resultados excelentes contribuyó, ante todo, una refinada técnica de sembrado. Con la ayuda de un arado para la siembra, antecesor de la sembradora moderna, se hacía posible ubicar las semillas con una distancia uniforme en el surco, proveyendo así las condiciones óptimas para el crecimiento de cada planta. Además los surcos se ubicaban con una distancia de 50 a 75 cm. uno del otro. Esta técnica de cultivo permitía ahorrar semillas. La utilización de un arado para la siembra requería el uso de animales de tracción y, para llegar a buenos resultados, un buen entrenamiento y una dirección cuidadosa de los bueyes. En esto los Babilonios llegaron a una perfección que no encuentra semejanza en la agricultura tradicional del Medio Oriente actual. Para contrarrestar el agotamiento de los suelos era necesario dejar los campos en barbecho cada dos años. Hasta ahora no se pudo comprobar una fertilización sistemática, pero se estima que el empleo de los campos para pastoreo de ganado menor en las fases previas a la maduración de los cereales tenía algún efecto fertilizante. La preferencia por la cebada -que adquiría rasgos casi de monocultivo- fue acompañada por un desgaste de los suelos. Por el otro lado, la mayor resistencia de la cebada al alto contenido salino del suelo resultó más ventajosa que la alternancia con otros cereales menos resistentes.

Todo este conocimiento se refleja en una gran variedad de documentos administrativos en los cuales se estiman, por ejemplo, las cantidades necesarias de semillas para superficies enormes y la cebada de alimento para los bueyes; se registran los rendimientos esperados y se compara la cosecha con el rendimiento esperado para corregir los registros y las planificaciones respectivas. Disponemos de conocimientos de los rasgos esenciales de la agronomía babil-

lónica gracias al trabajo interdisciplinario de asiriólogos, arqueólogos, paleobotánicos e ingenieros agrónomos. Estos últimos pudieron aprovechar ante todo sus propias experiencias resultantes de proyectos de desarrollo agrario en regiones áridas y semiáridas.

Al dios Ninurta, patrono de la agricultura, está dedicado el poema didáctico "Instrucción de un campesino a su hijo" en el cual se tratan cuestiones como, por ejemplo, la preparación de los campos para la siembra o el uso del arado de siembra. Otras dos composiciones literarias tratan de las ventajas de la azada, una de las herramientas más importantes de la agricultura. En una poesía que documenta una discusión entre una oveja madre y los cereales se muestra que los babilonios veían como la agricultura y la ganadería dependían una de la otra.

Las estructuras básicas de la sociedad y su desarrollo

En Babilonia, el riego artificial se organizó originalmente a nivel de las aldeas (cuya existencia pudo comprobarse en las orillas de los desagües naturales). El surgimiento de asentamientos urbanos a lo largo del IV milenio redujo la importancia de la aldea. Las comunidades de las aldeas que disponían hasta entonces libremente de las superficies por ellas cultivadas, perdieron su autonomía a medida que los poderes superiores, concentrados en las ciudades, empezaron a organizar la construcción de los sistemas de riego, asegurándose de esta forma una influencia decisiva sobre la superficie adicional por ellos lograda. A partir de entonces y hasta el I milenio, el poder económico y social se concentró en las ciudades. En Babilonia, igualmente, la ciudad apenas logró constituirse como institucional y políticamente autónoma -con excepción quizás de los periodos Neobabilónico y Aqueménida-.

La ciudad babilónica era siempre objeto del ejercicio del poder por parte del rey. Los testimonios arqueológicos y escritos de la región central de Uruk del período temprano (en la transición del IV al III milenio) documentan la existencia de unidades domésticas caracterizadas por un alto desarrollo de la división del trabajo y de la jerarquización social y administrativa. Documentos administrativos de otras ciudades babilónicas dan, para todo el III milenio, la imagen de una economía dominada por grandes unidades domésticas que integraban a grandes partes de la población, si no a su totalidad. La diferenciación

social decisiva entre gobernantes y gobernados ya se encontró plenamente desarrollada a fines del IV milenio. Al parecer, las unidades domésticas de los templos tuvieron un papel preponderante en cada uno de los asentamientos urbanos hasta mediados del III milenio. Las élites dominantes estaban ligadas a los templos legitimadas en base a la religión. A partir de mediados del III milenio se manifiesta el proceso que lleva finalmente al surgimiento de un reino "laico". Desde ese momento la antinomia templo-palacio determinó los acontecimientos económicos y sociales en el país.

El gobernante era responsable de la comunidad en su conjunto. Como pastor de las "cabezas negras" -como se autodenominaban metafóricamente los babilonios- tenía que proteger a los débiles de los poderosos para mantener el equilibrio social. Este ideal se adecuó sólo parcialmente a la realidad, ya que una población que vive en gran medida dependiente de los riesgos de la producción de subsistencia se encuentra en permanente peligro de ser sometida por los poderosos a raíz de malas cosechas o catástrofes, cuyas consecuencias podían ser el endeudamiento, la pérdida de la tierra y de la libertad personal, hechos que los edictos reales sólo lograban revertir insuficientemente.

La economía babilónica durante el III milenio

En la última fase del llamado "período Dinástico Temprano" (aprox. del 2500 al 2350 a.C.) encontramos, predominantemente, pequeños estados territoriales con un asentamiento urbano mayor como centro. La organización de ese estado estaba caracterizada por el poder que emergía del templo del dios patrono de la respectiva ciudad. Este era el dueño de las "casas del templo", de las cuales dependían, ante todo, extensas superficies de cultivo. Las casas del templo eran administradas por el gobernante de la ciudad como representante del dios en la tierra. De la misma manera ocurrió con el templo de la mujer del dios de la ciudad o de sus hijos que fueron administrados por la esposa del gobernante y por sus hijos, respectivamente. Un staff administrativo con un "intendente" a la cabeza era responsable de todas las operaciones económicas: dirigía el trabajo en los campos y el cuidado de los rebaños y se ocupaba en reunir los frutos de otras actividades económicas (como la pesca), correspondientes a las respectivas "casas". La producción de las herramientas o el tejido de telas para el uso e intercambio internos, pero también para el comercio exterior, se realizaban en el interior de la unidad doméstica.

Denominamos a este tipo de economía "economía doméstica" u "oikos" (gr.: casa, unidad doméstica). Según Max Weber, se caracteriza por el hecho de que todo lo que allí se consume, se elabora en él. Distinguimos la economía del "oikos" -como una unidad doméstica grande y dominante que podía, a veces, ser idéntica a una formación estatal-, de la economía familiar campesina basada en la producción de subsistencia.

La reconstrucción de las estructuras de un "oikos" puede realizarse en forma más clara a partir de documentos del período de Ur III (aprox. 2100 a 2000 a.C.). En la medida que los gobernantes del estado de Ur dominaron a todos los pequeños estados territoriales de Babilonia, también la posición de las economías de cada estado fue afectada. Terminaron integradas al sistema global del estado de Ur III. El mismo se mostró como la gran unidad doméstica del gobernante a la cual la economías de los estados territoriales se encontraban jerárquicamente subordinadas.

Mientras que en el período Dinástico Temprano todas las actividades necesarias para la supervivencia de las casas se realizaban en ellas mismas, observamos en el período de Ur III una especialización de cada casa en tareas determinadas, simbolizadas por los cuatro tipos diferentes de casas que pueden distinguirse.

Los templos concentraban la producción agropecuaria, mediante el dominio sobre fincas de 50 a 200 has.

Habia casas específicas encargadas de elaborar los productos agrícolas y ganaderos. Sabemos de la existencia de manufacturas, mas bien "casas de trabajo" o "ergasterion" donde se producían textiles o se elaboraron las harinas.

Las tareas administrativas centrales también estaban organizadas en forma de casas. La "casa de los mensajeros" era responsable de difundir las directivas del gobernante en todas las regiones de su dominio territorial. Los mensajeros tenían el rango de emisarios reales y los respectivos plenos poderes. Para el abastecimiento adecuado del gobernante, de sus familiares o de altos funcionarios -como, por ejemplo, de los sacerdotes de los templos-, existían casas que les estaban subordinadas en forma personal.

Los tributos de las diferentes casas se concentraban en grandes centros redistributivos, así por ejemplo los tributos de las fincas de los templos, o de regiones subyugadas al este del Tigris, y se derivaban adonde eran requeridas para cumplir con las obligaciones del estado central. Un buen ejemplo se puede ver en el almacén central cerca de Nippur, por el cual pasaron aproximadamente 60.000 animales por año, en su mayoría ovejas y cabras.

Cada unidad doméstica tenía personal permanente que estaba jerarquizado verticalmente y, según los requerimientos económicos, también horizontalmente. En las unidades domésticas de los templos, el personal responsable del culto estaba estrictamente separado del personal administrativo. El personal permanente consistía en un equipo administrativo estructurado generalmente en una triple jerarquía: trabajadores especializados y personal de servicio para el sustento de la casa, así como artesanos para confección y arreglo de las herramientas, y, finalmente, personal de supervisión y vigilancia. Además, las casas ocupaban fuerza de trabajo adicional en gran número. El tipo de relación de dependencia con la casa variaba: trabajadores asalariados, empleados a largo plazo; jornaleros; sirvientes y, a veces, también prisioneros de guerra o fuerza de trabajo no libre. (En todos los periodos de la historia mesopotámica existían esclavos que se reclutaban entre las personas endeudadas y prisioneros de guerra, o se 'importaban' de las regiones adyacentes. Igualmente, la esclavitud nunca llegó a tener una importancia cuantitativa comparable a la Antigüedad Clásica, en la cual los esclavos formaban la reserva decisiva de fuerza de trabajo. En Mesopotamia, los esclavos dependían de las casas de personas particulares. Además, muchas veces las condiciones de vida y el status social de los esclavos apenas se distinguían de los empleados o sirvientes de las grandes casas).

La escritura jugaba un papel importante en la práctica administrativa mesopotámica. Ya el surgimiento de la escritura, a fines del IV milenio, está estrechamente relacionado con los requerimientos que exige la administración de unidades domésticas institucionales. Normalmente, el sostén fundamental de la administración estaba formado por los escribas. Su formación se realizaba en una institución denominada "casa de las tablillas" donde no aprendían solamente las tareas administrativas, sino también a escribir y componer textos épicos y míticos. Los sellos de los funcionarios llevaban muchas veces el título de 'escriba', no como descripción de su función, sino para indicar su califi-

cación profesional, indispensable para una actividad en el sistema administrativo.

En el período de Ur III, probablemente la mayoría de los altos funcionarios y dirigentes eran escribas, lo que no fue común en toda la historia de Mesopotamia. Un buen ejemplo es la administración Neoasiria (siglos VIII y VII a.C.): al lado del director de una unidad administrativa se encuentra su suplente y un escriba, de lo que se puede deducir que no todos los administradores habían sido indefectiblemente capaces de leer y escribir.

En el transcurso de la Historia, los escribas desarrollaron un sistema rígido de formalización de los procesos administrativos. Los diferentes tipos de escritos manifiestan en sí, o en combinación entre ellos, la actividad administrativa: cartas, documentos administrativos como, por ejemplo, recibos, balances mensuales o anuales, y listados; también los documentos legales iniciaban, o registraban, actos administrativos específicos. Los diversos documentos administrativos se caracterizaban por una secuencia de criterios formales, generalmente fijos e inamovibles, que daban a cada documento, como al acto administrativo registrado, su identidad específica. Así, no solamente cada proceso administrativo tenía su denominación fija (por ejemplo, ingreso y salida de bienes, excedente o déficit) y la aclaración del nombre, título y función de los participantes, sino también principios formales de confección para cada grupo de documentos, referidos, por ejemplo, a la ubicación de los diferentes sellados en el documento, como además sistemas unificados para el fechado exacto y un sistema adecuado de medición, lo cual suponía el dominio de operaciones matemáticas complejas. En ese contexto deben mencionarse tanto la forma externa de determinados documentos, definida funcionalmente, como el uso de los cilindros-sellos que servían para legalizar los actos administrativos y dar fe de las responsabilidades.

Solamente del período de Ur III se conocen aproximadamente unos 100.000 documentos, de los cuales 30.000 han sido publicados hasta ahora. La formalización escrita cumple una función de control, tanto a corto como a mediano plazo. Los recibos y otros escritos permitían el control, en principio diario, de los diferentes procesos. Estos se resumían en balances mensuales y anuales. Todos esos escritos se conservaban en recipientes de tablillas y se archivaban, a veces en edificios específicos. Para un mejor ordenamiento, los recipientes se etiquetaban para aclarar su contenido.

Como en otros ámbitos de la sociedad mesopotámica, también en la administración regía el principio de conservar el oficio y la función dentro de la familia, de una generación a la otra, mediante la herencia. Así, en el período Ur III, pero también en el período Paleobabilónico, algunas familias controlaban la administración de las unidades domésticas institucionales. Dentro de esas estructuras apenas existía una movilidad regulada por el gobernante, que podría haber funcionado como elemento de control y de transparencia. Sólo observamos que los gobernantes del estado de Ur III intentaban mantener sus influencias a partir de sistemas superpuestos, por ejemplo empleando emisarios reales quienes tenían instrucciones del gobernante para comunicar sus órdenes a las diferentes partes del reino, imponer su realización e informar sobre ella. Los gobernantes Neosirios como Sargón II (722 a 705 a.C.), se pronuncian frecuentemente sobre el hecho de que, al final de una campaña militar, habían nombrado a uno de los generales participantes como gobernador del territorio conquistado. Durante el período Neobabilónico, los gobernantes intentaron controlar la actividad de los administradores, surgidos generalmente de los clanes familiares de los estratos superiores urbanos, en los diferentes niveles de las administraciones locales, y de imponer los intereses del poder central contra los intereses particulares de los mismos mediante el sistema de emisarios reales.

Otra característica de la administración mesopotámica tenía su fundamento en el hecho de que, muchas veces, la actividad pública y privada podía coexistir, es decir, que el servicio en la administración del gobernante no era exclusivo. Así, en las casas particulares se encontraron, junto a documentación referida a los negocios privados de altos funcionarios, también documentos que eran, sin duda, de la administración de la unidad doméstica institucional a la que éstos pertenecían. También es posible demostrar que funcionarios que habían arrendado campos pertenecientes a una institución, los trabajaban con personal de la misma.

El personal de las casas recibía, en relación a su status social, una remuneración en especie, consistente esencialmente en cebada, aceite y cerveza (en cantidades por día) y en lana (en cantidad anual). Las raciones para las personas del nivel inferior de la escala social, de aproximadamente 1,6 litros de cebada -de los cuales resultaban aproximadamente 0,6 kg. de harina-, cubrían apenas las necesidades de un hombre adulto. Los niños, los adolescentes y las mujeres recibían raciones, a veces, considerablemente menores. Los recursos necesi-

rios para esas raciones se elaboraban y almacenaban en cada casa, por lo cual llamamos a este sistema de “economía redistributiva”, cuya característica esencial es que el abastecimiento de la población no se realizaba a través de mercados.

La propiedad de la tierra y la “administración palacial” en el período Paleobabilónico

En el período Paleobabilónico, la producción agrícola se caracterizaba, al contrario del período Ur III, por ser tarea de grandes casas. La existencia de varios miles de testimonios escritos de transacciones legales entre particulares ha llevado a considerar al período Paleobabilónico como una etapa en la cual el sistema económico había sido determinado esencialmente por la actividad individual y la propiedad privada de los campos, medio de producción principal en una sociedad agraria. Esta idea es equivocada desde varios puntos de vista: por un lado, muchos de los documentos redactados en la misma forma que la documentación legal de transacciones particulares, provienen del ámbito de las grandes instituciones, es decir del Templo o del Palacio y documentan obligaciones entre estos últimos y particulares, estando representadas las instituciones por altos funcionarios de las mismas, sin que estén nombrados con su cargo. Por otro lado, el papel de la propiedad privada de los campos estaba más limitado de lo que se ha querido ver hasta ahora.

Como prueban documentos de repartos de herencia y de compraventa de inmuebles, no existía prácticamente la propiedad privada de campos en el sur de Babilonia, es decir en Ur, Larsa, Uruk y Kutalla. Esta existía solamente en el centro y norte, pero también allí la posibilidad de enajenar libremente la propiedad a menudo se veía limitada.

Sabemos, por otro lado, que una gran parte de la población seguía estando obligada a prestar servicios al Palacio, por lo cual no recibía una remuneración en especie, sino que le eran otorgados campos para asegurar su subsistencia. La extensión de estos campos, generalmente de aproximadamente 6 has., garantizaba el abastecimiento de los campesinos y de sus familias. Junto a los campos que el Palacio repartía para ese autoabastecimiento, arrendaba grandes extensiones a particulares. Los arriendos correspondientes proveían al Palacio las cantidades de cereales necesarias para sus actividades principales. Finalmente, el Palacio

también retenía campos de cultivo para tenerlos disponibles en casos de urgencia, por ejemplo cuando había que proveer a nuevos campesinos de tierras para el autoabastecimiento. Los campos disponibles no divididos se repartían en grandes extensiones de, por lo menos, 3.500 has. a miembros de los estratos sociales superiores para su aprovechamiento. Esta manera de explotación representa el comportamiento económico distintivo del Palacio, característico para el período Paleobabilónico, que denominamos **"administración palacial"**.

Este comportamiento se distingue del de Ur III por el hecho de que el Palacio derivaba muchas operaciones económicas -que antes habían sido realizadas en el interior de las casas de las grandes instituciones-, en forma de franquicias a *entrepreneurs* que debían prestar determinados servicios, definidos con anterioridad, siendo ellos beneficiados con el excedente o perjudicados por las pérdidas resultantes. Antecedentes de esta forma de operar ya se encuentran hacia el final del período Dinástico Temprano, pero queda por ahora sin aclarar cuál ha sido el motivo para el cambio drástico de una economía doméstica, que abarcaba todas las actividades económicas, a una forma de economía de Palacio en la cual partes cuantitativamente importantes de la actividad ya no se encuentran bajo el control directo de la casa.

Es posible encontrar la responsabilidad de ese proceso de transformación en cambios profundos que marcaron el final del dominio de la III Dinastía de Ur.

Después de un período de aproximadamente cien años, durante el cual todavía dominaban la estructuras políticas y económicas del período Ur III, bajo el gobierno de la I Dinastía de Isin, en el comienzo del s. XIX a.C., se inició una rápida fragmentación del mapa político. En numerosas ciudades, grupos de nómadas Amorreos usurparon el poder. Habría que preguntarse si es que éstos no lograron afrontar las altas exigencias planteadas por la administración de grandes unidades domésticas, o si hubo otras razones para la transformación de las operaciones económicas, como, por ejemplo, que sería más 'económico' para el Palacio desprenderse de la mayor cantidad posible de actividades. El modo de producción cuya estructura se caracteriza por la **"administración palacial"** se denomina **"modo de producción tributario"**; hasta el período Aqueménida, dominaba la economía de Babilonia y de Asiria.

La **"administración palacial"** se refería a tres ámbitos: la producción agri-

cola, la explotación de los recursos naturales y los servicios.

En la producción agrícola contamos con el cultivo de cereales y dátiles y la ganadería. La ganadería ovina se dirigía ante todo a la producción lanar, y recién en segundo término a la provisión de carne. La producción bovina tenía como objetivo principal el abastecimiento de las unidades domésticas institucionales con animales de tracción, mientras que la elaboración de productos lácteos tenía menor importancia.

La explotación de los recursos naturales radicaba ante todo en la pesca y la caza de aves en canales y zonas de pantanos, pero también hay que mencionar el corte de cañaverales, utilizados para el tejido de esteras y canastos así como material de construcción, y la producción de ladrillos.

Los servicios que se prestaban a través de la **"administración palacial"** consistían en el registro jurídico del comercio a distancia y del **"desperdicio"** de productos agrícolas y pesqueros. El almacenamiento y transporte de la cebada, la provisión de mano de obra para los trabajos estacionales y la recaudación de los impuestos también se organizaban a través de la **"administración palacial"**.

Si, por ejemplo, se trataba de la explotación de los recursos naturales, se ponía a disposición de los pescadores campos para su subsistencia. Ellos debían entregar, como contraprestación, una cantidad determinada de pescado a un intermediario que, a su vez, estaba encargado de distribuirla -generalmente a las grandes casas- recibiendo plata a cambio, de la que tenía que pagar una suma determinada al Palacio.

Esta combinación de dos formas de **"administración palacial"**, la producción agrícola y los servicios, como acabamos de describir, se puede ver más claramente, por ejemplo, en el cultivo de dátiles. El Palacio poseía grandes plantaciones de dátiles; las arrendaba en pequeñas parcelas a jardineros que se hacían responsables del laborioso cuidado de cada planta, la inseminación artificial de los pimpollos y posteriormente la cosecha y maduración de los dátiles cosechados. Según lo establecido en el contrato de arrendamiento tenían que entregar dos tercios o la mitad de la cosecha, cuyo volumen había sido estimado aproximadamente cinco semanas antes de la maduración de los frutos

por encargados del Palacio, quienes, a continuación, habían registrado la cantidad a entregar en un documento. Los jardineros cedían los frutos a un jardinero supervisor que tenía fijado un mínimo a entregar. Para éste era importante juntar más dátiles de los estimados; a su vez, los daba a un agente que tenía que convertirlos en plata en las grandes casas. El agente debía entregar una cantidad de plata al Palacio, por lo que siempre perseguía el objetivo de tener un ingreso mayor de lo que debía entregar.

Este sistema sólo funcionaba siempre y cuando en cada nivel se generaran excedentes con respecto al mínimo a entregar. En realidad, frecuentemente ese no era el caso. Existen documentos que nos muestran como, a veces durante varios años, se iban acumulando atrasos en cada uno de tales niveles, lo que llevaba a medidas de fuerza para obligar a la entrega.

Babilonia y Asiria desde mediados del II y durante el I Milenio a.C.

Sobre la economía del periodo del dominio de los Coseos nos informan, hasta ahora y casi exclusivamente, documentos originados en las casas del Palacio.

Documentos en piedra que prueban la repartición de grandes extensiones de tierra a miembros de los estratos superiores atestiguan la existencia de latifundios en manos privadas, de lo que no se tiene pruebas en periodos anteriores. Del I Milenio tenemos miles de documentos jurídicos y actas administrativas a nuestra disposición. Se originan, ante todo, en los siglos VI y V a.C. y proceden más que nada de Uruk, Sippar, Nippur y Babilonia. Esos documentos testimonian la existencia de tierras institucionales bajo control del Templo o del Palacio, los cuales las repartían, en algunos casos, en forma de pequeñas parcelas, ante todo en el periodo Aqueménida.

Está documentada la propiedad individual de las tierras en forma de propiedades controladas por algunas ciudades, sobre todo en el periodo Selúcida. Parece que el Palacio se abstuvo, en gran medida, de influir directamente sobre el régimen de propiedad de la tierra y se sentía responsable solamente respecto de la construcción de los canales principales, mientras que el mantenimiento efectivo del sistema de riego artificial había sido arrendado a *entrepreneurs* particulares. En todo caso, las fuentes no permiten, hasta ahora, comprobar un papel dominante de la propiedad privada de la tierra. Y también queda sin

esclarecer la relación cuantitativa entre las diferentes formas de dominio sobre la misma.

Varios miles de documentos de Uruk muestran principalmente vínculos caracterizados por la predominancia del santuario de la ciudad. Sus inmensas tierras se repartían, a la manera de la "administración palacial", a "arrendatarios generales" quienes trabajaban una parte de las mismas con el personal, el ganado y las herramientas puestos a su disposición por el templo y subarrendaban la otra parte a pequeños aparceros. Las extensiones sometidas a ese régimen están atestiguadas por dos textos, en los que se indican cantidades de 1,8 y 4,5 millones de litros de cebada como pago, en el primer caso por la disposición de mano de obra, y en el segundo por 7.500 has. de campos. Los estratos superiores urbanos de Uruk se adaptaban completamente en sus actividades a las necesidades del templo. La mayoría de las tareas necesarias para el funcionamiento del culto en el templo y para su administración se repartían como prebendas, que permitían participar a sus poseedores en las ganancias y demás ingresos del mismo. El poder económico y político se encontraba fuertemente concentrado en clanes familiares, cuyos cargos y funciones pasaban de una generación a la otra.

Muchas veces se ha querido tomar a dos archivos familiares de Nippur y Babilonia como ejemplo de la existencia de los primeros bancos. Un punto de vista menos influido por la realidad moderna permite otra interpretación. Así, la familia Murashu de Nippur se encargó del laboreo de varias parcelas que habían recibido altos funcionarios del reino Aqueménida, pero que no querían trabajarlos. Los Murashu los subarrendaron. Los ingresos iban, por un lado, al poseedor de los campos, por el otro entregaban directamente las tasas correspondientes al Gran Rey Persa. Aunque los Murashu "prefinanciaban", de alguna manera, esas tasas, a cuyo pago estaban obligados los poseedores de las tierras (por lo cual se puede hablar de un tipo de préstamo), resulta equívoco denominar a ese proceso "negocio bancario", mientras se toma como criterio básico que se reciban fondos para repartirlos en forma de préstamos.

La casa Egibi es una de las varias empresas familiares que se conocen del período de la Dinastía Caldea y del comienzo del dominio Aqueménida en Babilonia. Según lo indicado por los documentos disponibles, estas firmas poseían amplias vinculaciones comerciales comparables con la "comenda" medieval,

en la cual una parte pone a disposición de la otra una cantidad de plata o de mercadería para una empresa comercial. La última, igualmente, podía participar con una contribución propia en plata o mercancías. Aunque este tipo de relación podía extenderse por varios años, estaba limitada en el tiempo. Esto se opone a la práctica del período Paleobabilónico, en el cual los negocios de "comenda" eran estrictamente únicos y se limitaban regularmente a unos pocos meses. Supuestamente, el objetivo de esas asociaciones era, por lo general, el comercio a distancia. Pero aparentemente también existían asociaciones que tenían como fin la elaboración de productos agrícolas. En algunos de esos negocios se trataba de montos considerables, por ejemplo de 15.000 litros de cebada y 60 barriles, seguramente para la producción de vino de dátiles y cerveza; o de una cantidad de 150.000 plantas de cebolla, como objeto de una transacción.

Muchos datos nos indican que también en el período Neobabilónico, una gran parte de la población vivía de la producción agrícola de subsistencia y se abastecía a sí misma de esta manera. Las transacciones descritas con anterioridad parecen haber satisfecho principalmente las necesidades de las economías domésticas del Templo y del Palacio que debían abastecer un gran número de personal dependiente.

Si en el período Neobabilónico había una clase de individuos ricos, debemos preguntarnos qué lugar ocupaba esa clase en la sociedad, cuál era su poder económico en relación al rey y, por último, si participaba en el poder político. Contamos solamente con respuestas poco satisfactorias al respecto. El sistema político de los siglos VI y V a.C. nos da algunos indicios: durante largos siglos sin un poder real central importante, las ciudades babilónicas habían quedado más o menos libres para organizarse según su propio parecer. Las élites locales, cuya existencia estaba estrechamente ligada a los santuarios principales de las ciudades, ganaban, por lo tanto, una mayor independencia política y económica. Los reyes Caldeos, a partir de Nabucodonosor, tuvieron grandes dificultades para limitar esa independencia.

Las relaciones de propiedad de la tierra en Asiria de los milenios II y I están sin aclarar, como las de Babilonia del mismo período.

En Asiria, la agricultura se basaba en el riego natural, por lo cual el papel del Estado era automáticamente diferente de su similar en Babilonia, que asumía

tareas esenciales en la organización de los sistemas de riego y donde el Estado obtenía así derechos reales de propiedad sobre las tierras ganadas a la estepa. Por el contrario, en Asiria, los derechos de dominio sobre las tierras cultivables resultaban principalmente de su conquista. Hasta el periodo Neosirio podemos encontrar huellas de estructuras comunitarias aldeanas.

Durante el siglo XIV a. C., se desarrolló un proceso que llevó a una diferenciación cada vez mayor entre agricultores ricos y pobres, a cuyo término los sectores empobrecidos del campesinado se encontraban en los últimos escalones de la estructura social. Aunque no eran esclavos no les era permitido desligarse del dominio. El Palacio disponía de campos cultivables de extensiones desconocidas que repartía a miembros de los estratos superiores o utilizaba para asentar a deportados de otras partes del país.

El comercio a distancia

A partir de la prehistoria es posible comprobar la existencia de un comercio con las regiones aledañas de Mesopotamia. Junto al cobre y zinc, materias primas importantes para la producción de bronce, se importaban más que nada oro y plata y, a partir del I Milenio, también hierro. No solamente provenían de países lejanos las maderas para la construcción de edificios prestigiosos como los templos y los palacios, sino también las piedras preciosas y semipreciosas para la producción de estatuas, sellos y otros adornos.

Mesopotamia se encontraba en el cruce de rutas comerciales que conectaban el Golfo Pérsico-Arábigo con el norte de Siria y el Mar Mediterráneo o la meseta Iraní con Occidente, participando de esta manera como intermediaria en el comercio a larga distancia de toda la región. Mesopotamia mantenía intercambios, por un lado, con los países aledaños del Golfo hasta el Delta del Indo, donde se encontraba hasta el siglo XVII a. C. una floreciente cultura caracterizada por los sitios de Harappa y Mohendjo-Daro. Por otro lado, existían amplias conexiones comerciales con la meseta de Irán, Anatolia, el Norte de Siria y el Levante. También los nómadas de las estepas siroarábigas mantenían relaciones comerciales con la cultura mesopotámica. La intensidad del intercambio con esas regiones ha variado a lo largo de la historia, en razón de los cambios políticos y sociales y modificaciones de las necesidades.

En la literatura en prosa de la Mesopotamia se plasman las vivencias de sus habitantes en los intercambios con regiones extranjeras. El viaje de Gilgamesh al "bosque de los cedros", identificado desde el siglo XVIII a.C. con el Líbano, relata los peligros y experiencias relacionadas con la obtención de madera de construcción. Las epopeyas alrededor de los reyes fantásticos de Uruk, Enmerkar y Lugalbanda, reflejan las relaciones comerciales del sur babilónico con la meseta iraní, de donde era originario, junto a metales y también piedras preciosas, el lapislázuli, estimado como piedra de adorno.

Sabemos relativamente poco sobre los verdaderos mecanismos de intercambio. El comercio con los países del Golfo y de la Península Arábiga se realizaba por mar. Parece que los comerciantes mesopotámicos no viajaron ellos mismos a la India u Omán. Ese tipo de comercio se realizaba en etapas, pasando por lugares intermedios, denominados *emporios*. Un papel importante jugaba en esto el país de Dilmún, que abarcaba el actual Bahrein y también la isla Failaka, en el extremo norte del Golfo.

El comercio por tierra parece haber sido organizado de otra manera. Sabemos de un extenso comercio caravanero desde el sur mesopotámico, siguiendo el Tigris hacia el norte hasta la zona del antiguo Assur (al sur del actual Mossul). Siguiendo el Eufrates, se desplazaban caravanas de asnos hacia el norte de Siria y también se transportaban mercancías por barcos.

En el siglo XIX a.C. obtenemos una imagen bastante clara de los mecanismos del comercio a distancia a través de un conjunto de alrededor de 20.000 documentos comerciales y cartas de comerciantes asirios que transportaban zinc y textiles con caravanas de asnos desde Assur (en el Tigris superior) hacia la ciudad de Kanish, en el este de Anatolia. Desde allí traían plata, de regreso a Assur, con la cual obtenían de nuevo zinc (probablemente desde el norte de Irán) y textiles de Babilonia. Mantenían una amplia red de colonias comerciales de las cuales Kanish, aparentemente, era la más importante. Los comerciantes estaban organizados en "firmas familiares". Una parte permanecía, durante muchos años, en Anatolia. La otra parte de la empresa estaba asentada en Assur.

Otra forma de satisfacer la necesidad de artículos de lujo nos la muestra la correspondencia entre los gobernantes de Babilonia y Egipto, encontrada en El

Amarnah, en el Egipto Central. Los gobernantes se comunicaban sus deseos, a veces en un tono casi mendicante, y se los satisfacían mediante regalos (*intercambio de regalos = dones-contradones*).

En el I milenio, y en forma creciente, los gobernantes asirios cubrían sus necesidades de metales, madera, piedras preciosas o caballos para el ejército, mediante los botines de guerra y tributos. La conquista reemplazó al intercambio pacífico. El brutal saqueo de los países conquistados contribuyó, en definitiva, a la rápida caída del reino Neosirio hacia fines del siglo VII a.C. En ese momento, los asirios habían conquistado toda Siria y Palestina, llegado hasta los límites de Egipto y avanzado hacia el interior de Anatolia. En el este y nordeste, las tribus iraníes y el reino de Elam que dominaba la meseta iraní y la planicie de Huzistán, los habían detenido, pero para mantener su aparato militar requerían constantemente refuerzos desde nuevos territorios, por lo cual la falta de nuevas conquistas debía llevar automáticamente al colapso del reino.

El intercambio local

En las descripciones de la economía mesopotámica, el interés se ha concentrado a menudo más en el comercio a larga distancia que en los mecanismos para la satisfacción de las necesidades cotidianas. Eso se debe fundamentalmente al hecho de que las fuentes que tenemos a nuestra disposición nos informan más detalladamente sobre el comercio con regiones alejadas que sobre aquel que involucra a poblaciones vecinas.

Los seres humanos pueden satisfacer sus necesidades vitales de diferentes maneras. Bajo las condiciones de una economía predominantemente agrícola como la mesopotámica, el modo de dominio sobre la tierra regulaba, de manera decisiva, la forma mediante la cual los que la trabajaban podían acceder a los frutos de su labor.

El sistema de las grandes unidades domésticas institucionales -particularmente durante el III Milenio- regulaba la redistribución mediante la adjudicación de raciones en especie y, más adelante, a partir de comienzos del II Milenio, a través de la producción agrícola individual, sobre la base de *casas* de familias campesinas. El dominio de los campos se sustentaba, en esos casos, en derechos de posesión, individuales o colectivos; en contratos de arrendamiento, o en la

adjudicación del campo para la subsistencia, vinculado a la obligación de prestar determinados servicios al Palacio. Generalmente, esos campos apenas alcanzaban para garantizar el sustento de aquellos que los trabajaban. Por esa razón hablamos de **producción de subsistencia**.

En una economía que satisface las necesidades básicas de los hombres, bien mediante la producción de subsistencia -basada en el autoabastecimiento y el consumo propio- o bien el abastecimiento con raciones en especie dentro de una unidad doméstica institucional, la demanda de productos que no pueden ser producidos por ella misma y que se deben importar es, naturalmente, limitada. El consumo propio limita la oferta, el autoabastecimiento la demanda, lo cual tiene efectos sobre la significación del intercambio, cualquiera sea la forma en la que se realice. Esto vale particularmente para el intercambio mercantil.

El autoabastecimiento tiene como objetivo la mayor autarquía posible, tanto en la producción familiar como dentro de las unidades domésticas institucionales. El autoabastecimiento significa que los productos se consumen casi exclusivamente en el interior de la casa en la que se producen, porque esta producción tiene como objetivo garantizar el mínimo de existencia y no se realiza con miras al intercambio, especialmente en las casas familiares. Según estudios etnológicos, las pocas necesidades restantes se cubrían, en las aldeas, mediante la ayuda recíproca entre los vecinos.

Podemos sacar conclusiones acerca de la manera cómo los habitantes de las ciudades satisfacían sus necesidades marginales, a través de un grupo de aproximadamente 2.500 cartas del período Paleobabilónico. Estas nos hablan de diversas mercancías que se pedían, se ofrecían y se intercambiaban por otras mercancías o por plata. Se trataba principalmente de alimentos (63% de los casos), pero también de lana o textiles (19%), útiles domésticos (5%) y otros productos artesanales o materias primas, es decir prácticamente todo lo que podía ser necesario para la vida cotidiana de un habitante de Babilonia. El contexto de las cartas nos muestra que el intercambio se realizaba entre personas en las que ya existía un vínculo social previo.

Varias cartas, en las que se expresa algún pedido, muestran claramente que la persona que demandaba algo no tenía otra posibilidad de conseguir lo deseado sino pidiéndolo a su interlocutor. Nunca se lo remite al mercado, como un lugar

en el que podría comprar lo que necesitaba, lo cual puede significar que, efectivamente, no existía un mercado institucionalizado. Otra interpretación posible sería que las cosas solicitadas por el remitente no se podían conseguir transitoria o generalmente mediante el intercambio, pero el carácter de las relaciones obligaba a los interlocutores, infaliblemente, a satisfacer sus necesidades vitales dentro de un marco socialmente determinado.

El ciclo vital del individuo y de la familia ofrecía múltiples oportunidades para distribuir dentro del clan familiar las cosas necesitadas con urgencia, mediante, por ejemplo, la dote para la hija con motivo de su casamiento o la herencia. Hay que mencionar también los regalos de terceros que se hacían a las familias con motivo del entierro de un miembro importante de la misma, para glorificar su recuerdo y reverenciar a su sucesor. Los contratos de arrendamiento de Nippur contienen un acuerdo por el cual el arrendatario está obligado a proveer, al margen de la tasa de arrendamiento, pan cerveza y carne para una cantidad de fiestas ofrecidas a los dioses. También en otros contratos, la contraprestación podía realizarse en especie. Las necesidades de lujo, es decir de productos extraordinarios cuya producción exigía una aptitud artesanal excepcional o cuyo origen se encontraba fuera de Mesopotamia, se cubrían, aparentemente, mediante un proceso osmótico de regalos en oportunidades especiales, mediante el cual tales productos llegaban a los segmentos menos privilegiados de la población, de parte de personas de un status social más elevado que tenían acceso privilegiado a estos. Podía tratarse del reparto de algún botín de guerra, pero también los servicios, más o menos regulares, prestados a los gobernantes se recompensaban mediante regalos de un valor que excedía lo habitual. En Mari, por ejemplo, el gobernante repartía de esa manera vestidos y, a veces, alhajas de plata a los expertos en profecías, que estaban a sus órdenes.

Todos estos ejemplos muestran en que medida existían posibilidades de acceder a una infinidad de mercancías, objetos y servicios fuera de un intercambio formalizado de tipo mercantil, con lo cual se cuestiona, en sus principios, la existencia en Mesopotamia de un mercado como una institución decisiva y abarcativa para el abastecimiento de la población. Sabemos de la existencia de comerciantes ambulantes y callejeros que ofrecían cerveza, cereales tostados, y también aceite o sales; asimismo, que se podían adquirir mercancías extravagantes, en especial importadas a Mesopotamia, a los comerciantes, directamente al llegar una caravana. Pero no se ha podido comprobar, hasta

ahora, que hayan existido mercados periódicos y ubicados en lugares preestablecidos.

La producción artesanal

La aptitud artesanal nos ha sido legada en múltiples formas: estatuas, cilindros-sello y adornos de piedras preciosas y metales; recipientes de barro, piedra, metal o vidrio; útiles de metales y madera.

Muchas de las cosas extraordinarias producidas por los artesanos para los reyes Neosirios se encuentran representadas en los relieves de las paredes de sus palacios: adornos, valiosos vestidos, armas y mobiliario de materiales selectos, como, por ejemplo, el marfil. Todo ello nos transmite una imagen impresionante de la aptitud de los artesanos babilónicos y asirios. La especialización y la división del trabajo en la artesanía se remontan al IV milenio a.C. Algunas denominaciones de oficios artesanales, como la del alfarero o del maderero, pertenecen lingüísticamente al período del asentamiento súmerico en la llanura aluvial en el sur de Babilonia.

La especialización de los artesanos seguía, generalmente, la de los materiales que elaboraban: barro, metales, piedra, madera, cañas, lana o cuero. Otra división del trabajo se originaba en el tipo de producto. Así había artesanos que se dedicaban exclusivamente al corte de los cilindros-sello, otros a la producción de estatuas de piedra. La producción y mantenimiento de las piedras de moler, para elaborar harina, era también una tarea de los talladores. Entre los artesanos dedicados al trabajo de los metales, se diferenciaban los que trabajaban el cobre y el bronce de los que se dedicaban al oro y a la plata.

Los artesanos, en sentido estricto, deben diferenciarse de aquellos oficios que ofrecían servicios, como por ejemplo los cocineros y panaderos. Contamos también en ese rubro a los vendedores ambulantes y a la mesonera, pero incluimos expertos como el escriba, que ayudaba a personas particulares en la redacción de cartas o documentos jurídicos.

Seguramente, muchas personas tenían habilidades artesanales como para el hilado y el tejido, la elaboración de esteras y canastos de caña y la cerámica más elemental. Más que nada, en las zonas rurales, los productos artesanales se

elaboraban dentro de las familias, o en cooperación entre varias de ellas, de la misma manera en la que, en fabricar la cerámica necesaria.

En las casas de trabajo de los templos y palacios, un gran número de mujeres - a veces varios centenares -, que estaban obligadas a trabajos serviles, tejían las telas que eran repartidas después entre los trabajadores de esas instituciones en forma de partidas en especie, o resultaban intercambiadas por los comerciantes en países lejanos donde los textiles babilónicos eran muy solicitados. Se sabe, por documentos administrativos de Ur III, que las tejedoras trabajaban a menudo varios meses, y hasta dos años, en una sola prenda valiosísima.

Algunos artesanos no pueden prescindir de los conocimientos y las experiencias especiales, transmitidos en las familias de generación en generación. Los artesanos, a veces, se denominaban con un término genérico que significaba tanto maestro y experto como erudito. En la conciencia de los babilonios no existía una diferenciación entre artistas y artesanos. Lo que hoy consideramos una obra de arte es el producto de una creación artesanal anónima. La búsqueda de prestigio por parte de los gobernantes y los estratos superiores estimulaba también la producción artesanal en la Mesopotamia antigua. Los cilindros-sello que eran confeccionados a pedido de los gobernantes, se caracterizan a menudo por su excepcional calidad. Otro ejemplo lo constituyen los relieves murales de los palacios Neoasirios excavados en Dur Sharruss, Kalah y Ninive.

En sus inscripciones, los gobernantes Neoasirios nombran a artesanos, ante todo del norte de Siria, a los cuales trasladaron como cautivos a Asiria, con el motivo declarado de aprovechar su habilidad y experiencia para el adorno de sus palacios.

La existencia de vidrios coloreados y de recipientes elaborados en ese material está comprobada a partir de mediados del II milenio a. C. De fines del II milenio y de la Biblioteca de Assurbanipal proceden fórmulas para la producción de vidrios. Lo notable en esos textos es que están escritos en un tipo de código secreto que solamente era descifrado para quien lo conociera, con lo cual tenían el carácter de saberes secretos y se encontraban en un mismo nivel con los textos místicos, calificados como secretos por los mismos escribas babilónicos. Nada indica que el know-how artesanal de otras áreas haya sido tratado como secreto, o limitado el acceso al mismo.

Una mirada a los relieves murales Neosirios nos convence de la capacidad extraordinaria de quienes los crearon. Las representaciones, en los mismos relieves, que muestran el trabajo de los talladores de la piedra y el transporte de estatuas inmensas, nos transmiten una idea del saber técnico necesario para la construcción de los edificios monumentales. La investigación arquitectónica ha mostrado algunos de los problemas que había que enfrentar. Por ejemplo, para evitar el ensanchamiento de una ziggurat (de, por lo menos, 35.000 m³ en el caso de la ziggurat de Ur), construida con ladrillos sin cocer, se intercalaban esteras de caña entre las capas de ladrillos y se tendían sogas de caña en el interior del edificio para que lo mantuviesen.

La construcción de los sistemas de riego requería conocimientos y experiencia sobre el desagüe y el comportamiento de las aguas. Textos matemáticos del periodo Paleobabilónico (aproximadamente del siglo XVIII/XVII a.C.) nos informan acerca de las altas exigencias planteadas para mensurar y calcular el rendimiento de la fuerza de trabajo en la construcción de un canal de riego. Mapas de los lotes y otros documentos administrativos del periodo de Ur III testimonian también un alto nivel de la matemática aplicada.

En el transcurso de la historia mesopotámica, el marco en el cual se realizaba el trabajo artesanal, se adaptaba a los cambios en la estructura económica y social. Probablemente, en el periodo prehistórico, cuando las estructuras sociales estaban dominadas por las formas de producción aldeanas y la producción artesanal todavía no estaba muy diferenciada, muchos productos se fabricaban en las casas familiares mismas. Eso cambió con el surgimiento de estructuras sociales más complejas. La introducción del bronce llevaba a una concentración de la producción de metales en aquellos lugares adonde llegaban el cobre y el zinc a través del comercio exterior: a las grandes unidades domésticas del templo. Los textos del periodo Ur III indican que las unidades domésticas institucionales del templo y del palacio empleaban a aquellos artesanos cuyas habilidades específicas se requerían en esas casas. En los campos y en las manufacturas de textiles eran ellos los que debían hacer o arreglar los arados y cabestros o los telares, respectivamente.

En el *ergasterion* para la elaboración de los cereales, los talladores se ocupaban del mantenimiento de las piedras de moler. Aparentemente había alfareros y cesteros en todas las casas. Para satisfacer las necesidades suntuarias

especiales de los gobernantes de la III Dinastía de Ur existía una “**casa de los artesanos**” en la ciudad capital, cuyo archivo se conservó. Tenemos conocimiento de un taller de tamaño comparable en Isin del siglo XX a.C.

También en el período Paleobabilónico, los artesanos se encontraban en gran medida integrados en el funcionamiento de las unidades domésticas institucionales. Por regla general, estaban organizados en grupos de trabajo, subordinados a un supervisor que también era artesano. No existía en Mesopotamia, hasta fines del período Paleobabilónico (aprox. 1600 a.C.), un artesanado privado como en el Oriente islámico o el Medioevo europeo. Esto no excluye que algunos artesanos, que trabajaban en los talleres institucionales, hayan ofrecido sus servicios satisfaciendo “**a pedido**” necesidades particulares.

Sobre la posición de los artesanos durante el período Neobabilónico tenemos algunas informaciones a partir de los archivos de los templos de Uruk, en el sur de Babilonia: pertenecían a los estratos superiores de la ciudad y trabajaban principalmente para el templo. Parece que esos trabajos se realizaron en pequeñas “**empresas familiares**”. Los artesanos estaban organizados en grupos, bajo el liderazgo de un miembro del grupo que recibía, por ejemplo, las raciones en especie de manos del personal del templo. De todas formas, no era denominado “supervisor”, lo cual representa una marcada diferencia con respecto al período Paleobabilónico e indica, posiblemente, una mayor independencia. Su trabajo residía, más que nada, en la producción y reparación de objetos de culto, herramientas y edificaciones en el ámbito del templo.

El trabajo cotidiano con materiales de mucho valor generaba altos niveles de hurto. Para evitarlo, se entregaba al artesano solamente la cantidad exacta de material, necesaria para el trabajo pedido, costumbre que se puede rastrear hasta el III milenio. La utilización no justificada de los materiales para otros fines estaba estrictamente penada por parte de la administración del templo.

El trabajo artesanal tenía un lugar estable en la cosmovisión de la Mesopotamia antigua. El mito de **Enki e Inanna** nombra a los artesanos junto a los logros más importantes de la civilización humana y las instituciones religiosas y estatales del país. Además, en diferentes hipóstasis, Enki, el dios de la Sabiduría, era considerado el patrono de las diferentes ramas artesanales.

(Revisión técnica Ana M.Fund Patrón y Bernardo Gandulla)

LOS TEXTOS BM 17.741, 16.376 Y UCLM 9-2854 Y LA FUNCIÓN SOCIAL DEL TEMPLO EN LA ANTIGUA MESOPOTAMIA.

A la memoria de L.J.Gelb

BERNARDO GANDULLA

Introducción

En el origen de la formación social comunal los hombres desarrollaron aquellas actividades productivas necesarias para asegurar su subsistencia sobre la base de agrupamientos reducidos, como lo prueba la investigación arqueológica¹, que atendieron a las necesidades primarias por medio de una incipiente división del trabajo. Las familias nucleares constituyeron las células primarias de organización, y la conversión en **familias extensas** fue el principio operativo para la estructuración global de la producción al lograrse cierto grado de estabilidad tanto geográfica como en el sistema de relaciones de parentesco. De esta manera, muy general y sin duda imperfecta, podría explicarse rápidamente el nacimiento de las aldeas.

Analizando aspectos específicos de la historia de Arrapha - Nuzi, N.B.JANKOWSKA² examina el rol de la familia extensa. Puede verse, en su estudio, que esta supone relación sanguínea y unidad cultural; la institución básica es una familia extensa agnática, integrada por parientes. En la región de Arrapha-Nuzi está constituida en "torres" (*dimatu*) de vivienda, almacenamiento y refugio, lo que no es más que el reflejo objetivo de la estructuración jerárquica de las sociedades patriarcales. Esta peculiaridad de la cultura de Arrapha-Nuzi no es tan exclusiva, puesto que la existencia de torres genealógicas en otras regiones del Cercano Oriente Antiguo ha sido analizada por otros investigado-

res³. De tal modo, pienso que podría considerarse a tales "torres" como uno de los rasgos característicos de la transición de la sociedad política comunal hacia la conformación de las primeras instituciones estatales.

A través del tiempo entre estas familias extensas -que se subdividen y entretejen la compleja malla del parentesco- se irán produciendo integraciones cada vez menos simples; urgidas por recíprocas determinaciones entre la necesidad de crear mayores excedentes y el incremento de las fuerzas productivas. Así la reunión de varias comunidades de aldea hicieron menester la existencia de centros mediadores más vastos, y por consiguiente más complicados, capaces de organizar y regir con mejores probabilidades las funciones de reproducción material de la sociedad y la del basamento ideológico integrador, de manera de asegurar la continuidad, desarrollo y consolidación de la misma, mediante la acumulación y redistribución de excedentes, cubriendo a la vez las exigencias mágicas que daban fundamentación ideológica a la posibilidad de subsistencia.

Las necesidades materiales, son resueltas en el mundo real mediante la justificación que le da el principio de alienación religiosa en el cual "lo inmanente es representado bajo la forma de una realidad trascendente, lo no intencional bajo la forma de una causalidad intencional, lo no humano bajo una forma ampliada, bajo la forma de un ser omnipresente, omnipotente y omnisciente, es decir, que disfruta al máximo de todos los atributos del hombre⁴, unidad superior ultraterrena mediatizada socialmente por el *chaman*, primero, y el sacerdote, o rey-sacerdote, después.

De tal forma, en el seno de la antigua formación comunal mesopotámica, que ya ha evolucionado del estadio de simple conglomerado gregario de familias hacia la producción organizada por aldeas en torno de un centro urbanizado mayor, el templo -o la institución a la que hemos convenido en denominar como tal- será el asiento objetivo de esa unidad superior organizadora del todo social. Será una consecuencia natural, por tanto, que sea el epicentro de los antagonismos y las luchas por el control y la dominación, cuando aparezcan las primeras evidencias de las instituciones estatales.

En relación al proceso general, F. ENGELS⁵ hizo, ya a fines del siglo XIX, una buena síntesis señalando: "Poco a poco las fuerzas productivas van creciendo: la densidad cada vez mayor de la población engendra intereses, comunes unas

veces, antagónicas otras, entre las diversas comunidades que, al agruparse en conjuntos mayores dan origen a una nueva división del trabajo, a la creación de nuevos organismos destinados a defender los intereses comunes y a reprimir los antisociales. Estos organismos, que, como representantes de los intereses comunes de todo el grupo, ocupan ya, respecto de cada comunidad, una posición particular y en ocasiones opuesta, van cobrando cada vez mayor independencia, debido, en parte, al carácter hereditario de los cargos sociales, carácter que adquieren casi de modo espontáneo en un mundo en que todo se produce en forma natural y, en parte, a causa de que resultan cada vez más indispensables a medida que se multiplican los conflictos entre grupos. No necesitamos analizar aquí como esta creciente independencia de las funciones sociales respecto de la sociedad, llega, con el tiempo, a convertirse en una dominación sobre ésta; cómo, cuando las circunstancias son favorables, los primitivos servidores de la sociedad terminan erigiéndose paulatinamente en sus señores; cómo, según las circunstancias, este señor se instaura en el Oriente como déspota o sátrapa, en Grecia como jefe de "gens", entre los celtas como jefe del clan, etc.; en qué medida utilizó también la violencia para esa transformación, y cómo, por fin, los diversos individuos dominantes se agruparon en una clase dominante. *Lo único que interesa aquí es demostrar que el poder político tuvo por base, en todas partes, el ejercicio de una función social y que, por lo mismo sólo podía persistir mientras desempeñase esa función social.* Por muchos que hayan sido los despotismos que florecieron sucesivamente en Persia y la India, para luego desaparecer, cada uno de ellos sabía perfectamente que en primer término era el núcleo encargado del riego de los valles, sin el cual la agricultura era imposible." (Subrayado nuestro)

En el marco general descrito por Engels debe insertarse el origen de la institución que llamamos templo; precisamente en su conceptualización funcional de la base del poder político se encuentra la explicación de su importancia social. El templo es la objetivación de la función organizadora de la producción, y ella lo hace depositario de autoridad política, que le es conferida por necesidad. Naturalmente, como todo lo histórico, la función misma estará sujeta al cambio, como se comprueba efectivamente cuando se analizan los distintos momentos del proceso histórico en los que el rol del templo tiene distinta incidencia.

En mi opinión, el templo fue originariamente el polo concentrador y transfor-

mador de la actividad económica de las comunidades que aglutinaba; función esta que en distinto grado todavía es posible detectar en la época en que la consolidación de las instituciones estatales lo han desplazado del centro del escenario social. La mejor prueba de ello es que es precisamente allí donde se encuentra una extrema variedad de oficios, en las casas (households) que lo componen.

El fundamento para esta hipótesis me lo ha proporcionado I.J.GELB en su artículo *The Arua Institution*, reforzado por otros trabajos más recientes del mismo estudioso ⁶.

Gelb interpreta que el templo no es sólo un lugar de adoración sino una unidad socioeconómica completa que sirvió como un centro recolector de pobres, de gente rechazada por su sociedad que se unieron al mismo ya sea por su propio albedrío, si eran independientes, o fueron ofrecidos como ex-votos humanos (*arua*), por individuos de quienes dependían, social o económicamente ⁷.

II

El rol del templo a la luz de los textos *geme-dumu*

En "The Arua ...", Gelb realiza un interesante examen de los textos *geme-dumu* de Ur III, destacando -y no sin razón- que estos documentos han sido dejados en un inexplicable olvido por los asiriólogos. Las conclusiones a las que allí arriba serán objeto de análisis crítico en los párrafos subsiguientes.

Los textos *geme-dumu* se hallan, por lo general, como colofón de los documentos del templo. Enumeran personal femenino e infantil. Gelb señala que "en términos de estratificación social, alinean desde libres a semi-libres y esclavos"⁸. Sin negar las posibilidades que ofrecen para conocer los aspectos de esa estratificación, no me parece adecuado adjudicarles atributos tales porque, al extraerlos de su contexto histórico preciso se altera su sentido: estas enumeraciones, a mi juicio, no son más que enumeraciones, y si bien podría verse en ellas indicios de estratificación no podemos saber, por la naturaleza propia de la fuente, las razones de las formas de enumeración, ni la calidad de la participación operativa o la organización intrínseca de la producción.

Lo que estos textos sí permiten inferir es la composición de las fuerzas productivas porque:

- a) los niños en estado de madurez, contados como adultos, permiten identificar el tipo de fuerza de trabajo y la posible naturaleza de las actividades (tareas auxiliares en la transformación de materias primas, en hilado, tejido, alfarería, etc.)
- b) las listas de mujeres (viudas, huérfanas y ancianas, estas últimas consideradas como niños en las listas de raciones) puede servir de orientación para definir también la calidad de su participación productiva, dentro de tareas de apoyo.
- c) la inclusión de la mano de obra masculina como fuerza auxiliar respecto de las mujeres y los niños, reforzaría la idea de que este último grupo estaba a cargo no de la producción primaria -a cargo de los hombres- sino de la fase de elaboración, sobre todo en ciertas casas especializadas del templo, como las de molienda y tejido.

Puede admitirse, indica Gelb, que algunos textos *geme-dumu* se refieren a mujeres casadas, con o sin hijos, que trabajaron y recibieron raciones separadamente de los hombres, a cuyas familias pertenecieron, siendo este hecho más verosímil para los establecimientos reales que para las familias del templo. Los textos del establecimiento real de Gasur (HSS X 187, 188, etc.) enumeran mujeres y niños junto con hombres; de manera semejante el texto de Susa MDP XIV, 71 describe un establecimiento real compuesto por 1034 individuos, 444 de los cuales son hombres, 392 son mujeres y 198 son niños. Estas cantidades constituyen para Gelb un problema, desde el punto de vista de la demografía, ya que existiría una significativa falta de relación cuantitativa entre el grupo "hombres-mujeres" y los niños, puesto que estos últimos deberían casi cuadruplicarse.

A ni entender esa incongruencia cuantitativa puede ser un elemento que, justamente, otorgue al documento calidad de fuente para discernir las características de la organización de la producción ya que el número de niños no necesaria ni rigurosamente debe estar en relación con las cantidades de hombres y mujeres como parejas -por otro lado, debería haber llamado la atención de Gelb que el número de hombres exceda al de mujeres, hecho que contradice constantes demográficas globales, que en Oriente se han mostrado en general más pronunciadas-. Yo creo que es esta cantidad desproporcionada

una buena prueba de que en el documento sólo se trata de una enumeración administrativa de la fuerza de trabajo interviniente en esa factoría real. Tal hecho favorece la función social-productiva del templo: en un establecimiento real sólo podían contarse niños en estado de madurez que estén en condiciones de trabajar, y no la población infantil en general. A mi juicio, esta lista debió tener relación con el sistema de raciones como salarios⁹.

La situación, en el caso del templo, parece mostrarse muy diferente. Aquí se encuentran, señala Gelb, mujeres con niños, viudas, huérfanos, hijos ilegítimos, ancianos -especialmente mujeres-, prisioneras de guerra con hijos, mujeres y niños ex-voto "lo que nos fuerza a la conclusión de que el personal del templo consistió, principalmente, en mujeres y niños sin familia, sin un proveedor masculino o algún medio visible de subsistencia"¹⁰.

Tal observación refuerza mi hipótesis de que es necesario distinguir por lo menos dos etapas en la historia del templo en la Antigua Mesopotamia: el rol al que alude Gelb en el párrafo que antecede tuvo sin duda origen durante el IV milenio y hasta mediados del III, en la época Predinástica, es decir durante el periodo de la formación social comunitaria, la que se halla en proceso de descomposición y transformación en la época de Uruinimgina; la segunda etapa se inicia con la consolidación de las instituciones estatales, a fines del III milenio y particularmente en el periodo de Ur III. De principal asiento del poder pasa a formar parte de él, y sin desaparecer queda absorbido como institución por la élite que, desprendida de la antigua comunidad, la explota. Las razones de su supervivencia ha sido bien analizada por J. RINGER¹¹ al señalar que:

"... el rol económico del templo en la red de la sociedad Paleobabilónica está, sin embargo, determinado no sólo por actividades cuyo propósito fue cuidar y alimentar a los dioses, para usar las palabras acuñadas por Leo Oppenheim. Aparte de estas actividades que incluyeron, por supuesto, el mantenimiento del staff del templo, tanto cultural como de administración, el templo jugó un papel muy importante en un campo al cual, hoy en día denominaríamos "caridad". I. J. Gelb fue el primero en mostrar, en su artículo sobre la institución a-ru-a que *el templo cuidó de todos los parias de la sociedad, del pobre y del indigente, del inválido, del huérfano y la viuda. El templo fue solicitado para redimir al ciudadano que era capturado por el enemigo. El templo proporcionó préstamos para aquellos que los necesitaron. Este el tradicional rol del templo, pero no significó una innovación del periodo Paleobabilónico.* Estas actividades son,

según lo veo yo, nada de lo que el Palacio haría. Podemos afirmar, en consecuencia, que el templo y las casas del Palacio compartieron un cierto número de rasgos característicos en términos de organización y operación en sus actividades económicas. Sin embargo, me parece, ellos estuvieron -al menos, en parte- dirigidos hacia fines diferentes."(Subrayado nuestro)

Sobre la base de la interpretación de Renger, me atrevo a considerar cierta legitimidad en mi hipótesis relativa a la función social del templo que, desde época muy temprana, le permitió asumir la autoridad política.

También concurre a afianzar este punto de vista el examen que Gelb encara al discriminar la naturaleza de la función del templo, según veremos a continuación.

En numerosos textos sólo se enumeran mujeres en cantidades muy superiores a los hombres, como en un establecimiento de tejidos de Eshnunna, pero no hay mención alguna de niños. El establecimiento es llamado E = *casa* que, según Gelb, es lo mismo que E.GEME = *casa de las mujeres*. De ello Gelb infiere -y a mi entender, con acierto- que se trata de algo más que de un "gineceo" sino de una especie de claustro, con una abadesa (*kallatum*). La relación que establece con la "*lukur*" (SAL.ME = *naditum*), resulta de confrontar textos de Umma, del periodo de Ur III, que también sólo enumera mujeres, sin niños ni hombres (Ur III Ashm.1924.668), a lo que debe agregarse la observación de von Soden, citada por Gelb, respecto a que tales *lukur* son de naturaleza estéril. Tal conjunto de elementos permiten realizar a Gelb una sutil lectura del texto presargónico ITT.V, Pl.74,9236, que reúne 723 SAL.ME ; 1741 *sha-dug* (niños, bebés); 604 hombres y 180 ciegos. Es evidente que estos 604 hombres son fuerza de trabajo suplementaria, pero también es notorio que el número de niños supera cualquier proyección demográfica. Si tenemos en cuenta que la *lukur* = SAL.ME no puede ser una madre podemos pensar que se trata de una especie de internado, algo bastante frecuente en un claustro, aún en nuestro tiempo.

La existencia de este claustro revela un importante aspecto de la función del templo desde épocas tempranas que hace posible esa coexistencia señalada por Renger más arriba, a través de la supervivencia -modificada- de ciertos aspectos de la estructura social primitiva, hecho este que contribuye a reforzar mi hipótesis respecto de la naturaleza comunitaria del templo primitivo.

III

Los textos BM 17.741 y 16.376

Los textos BM 17.741 y 16.376, en los que se halla contenido el personal arua (sum.: a-mu-ru / a-ru-a; ac.: *ishruk / shirkum*), constituyen un muy importante hallazgo de I.J.Gelb en relación a la función social del templo en el periodo que nos ocupa.

Estas fuentes contienen listas de a-ru-a ofrecidos a las divinidades de Lagash (*a-ru-a* ^{dingir} *ri-ne*) durante dos años consecutivos, entre el noveno mes del año 45 y el segundo del año 48 del rey Shulgi, en las que se especifica la persona, animal u objeto ofrecido, seguido por la palabra *a-ru-a* = *ex-voto* cedido, seguido por el nombre del oferente, a menudo con su patronímico y profesión.

Las informaciones complementarias tienen importancia porque permiten individualizar quiénes fueron los donantes y qué cosas ofrecían, que facilitan el esbozo de perfiles internos de la formación social por sus situaciones relativas (sus capacidades y condiciones reales en el interior de la estructura económico-social) a partir de lo cual quedan abiertas posibilidades para discernir aspectos de las contradicciones presentes en la misma.

Hay también textos de Ur III que enumeran *geme-gurusgis tukul-e-dab⁶-ba-me* = mujeres y hombres aprehendidos por la fuerza de las armas, que aparecen junto a cierto número de personas *a-ru-a*. Tal circunstancia muestra la existencia de donaciones de prisioneros de guerra a los templos, aunque estos casos son pocos.

No obstante su importancia la profesiones y condiciones de los donantes, deben ser consideradas con sumo cuidado y evitar las generalizaciones ya que los términos pueden tener -y efectivamente han tenido- una amplia variación de significados en diferentes regiones y periodos, e incluso en un mismo tiempo y lugar. Un ejemplo lo constituye el gala (U.KU) que aparece en BM 17.741, que como destaca Gelb no es una clase superior de sacerdotes orantes, como a veces se supuso, sino una bajísima condición social que se manifiesta en el hecho de que, aparentemente, eran vendidos o comprados de manera similar al esclavo doméstico, nacido extranjero. Considero que la suposición a la que Gelb alude

no es sino producto de una generalización y no propiamente un error, puesto que los gala aparecen mencionados como sacerdotes en los conos de Uruinimkina. Si nos atenemos a que uno de los significados del sumerograma GAL¹² está vinculado a todo lo relativo al ganado, debieron ejercer importantes funciones económicas en el templo comunitario, hasta el periodo Dinástico Temprano (hecho que los haría antecesores del *shabra* de Ur III). Por ser tales, en consecuencia, habrán sufrido duramente los efectos de la corrupción de la vieja formación, durante el proceso de consolidación de la sociedad estatal, al punto que en los documentos de Ur III, y de allí en adelante, son ubicados en un bajísimo nivel de la jerarquía social. No es este el único caso si pensamos en la denominación *isshakku*: EN.SI, y la diferencia de condición a que se arriba en el periodo Paleobabilónico respecto del Dinástico Temprano. Las listas de los textos BM 17.741 y 16.376 muestran que aún en un periodo como el de Ur III -e incluso para el Paleobabilónico, como lo hace ver Renger- el templo jugó un importante rol social, circunstancia que consolida mi hipótesis de la existencia de una **etapa comunitaria** en la historia antigua de esta institución.

En épocas posteriores el templo actuó como un catalizador de tensiones internas cumpliendo aquellas viejas funciones que venían de su pasado de servicio a la comunidad. "El rico, dice a propósito Gelb, cedió de su propiedad, por libre voluntad, las cosas que pudo proporcionar: animales, objetos, así como seres humanos fuera de su servicio personal; mientras que el pobre, forzado por las tensiones económicas ofreció a otro pobre, gente no deseada, especialmente su mujer e hijos" y luego destaca que la práctica "de la cesión de seres humanos al templo es una forma de abandono. Abandono que implica desembarazarse de niños, así como de mujeres, ancianos y otros individuos no deseados empujándoles a que puedan ser muertos por animales salvajes, como en el caso de los esquimales, los espartanos, los árabes preislámicos, indios brasileños, etc...Esta clase de abandono puede ser reemplazado por otro, de formas más benevolentes como en el caso de los niños colocados en canastos cerca de una puerta o en el zaguán de un monasterio o claustro, o como en el caso de ex-votos de individuos no deseados ofrecidos al templo"¹³

En un trabajo más reciente¹⁴ Gelb destaca que el personal de trabajo de las casas del templo estaba integrado por las clases nativas empobrecidas, hecho este que hace evidente la supervivencia del rol social del que he hablado anteriormente resultando así un instrumento adecuado, en manos de la élite dominante, para

descomprimir los antagonismos generados por las contradicciones, es decir: una herramienta de propaganda política para el ejercicio de la dominación y la explotación al servicio de un Estado de clases. Comprender el sentido de esta alteración funcional tiene importancia teórica porque revela cómo a partir de una idéntica manifestación fenoménica, ideológicamente se enmascara un cambio esencial; si seguimos esta misma orientación también se podría explicar, probablemente, de qué manera términos iguales llegaron a designar cosas y circunstancias diferentes.

En base al texto HSS IV,4 Gelb distingue, en el trabajo citado en el párrafo anterior, cuatro clases de personal en las casas del templo:

- 1) *ab-ba-ab-ba*: "mayores / ancianos". Son la clase de los oficiales, es decir la jerarquía de la casa.
- 2) *engar nu-banda gud*: "jefes de equipos de labranza / inspectores de animales de labranza". Son los supervisores de actividades agrícolas.
- 3) *erin*: "trabajadores / soldados". Son los colonos que están implicados en actividades agrícolas en tiempos de paz y militares en tiempos de guerra.
- 4) **personal diverso**: Está principalmente relacionado a varios oficios, profesiones y ocupaciones extrañas a la agricultura.

De estos cuatro grupos, y dejando de lado al primero de ellos por su función directiva, sólo dos están comprometidos con la producción primaria, en tanto que el último que aparece bajo la imprecisa denominación de **personal diverso** constituye la base de la actividad transformadora de esa producción y que sabemos estaba integrado por las mujeres y los niños sin proveedor masculino ni medios visibles de sostén: el **personal a-ru-a**, que hacen al templo una entidad recolectora de desamparados. Tal vez podría verse esto como un ejemplo de reciprocidad asimétrica: el templo los convierte en mano de obra útil sacándolos de la marginalidad y el parasitismo forzado, pero los explota a cambio del sostenimiento alimentario que otorga.

Sobre la base de los textos presargónicos y de Ur III, Gelb añade un cuadro que permite visualizar mejor la estructura social de las casas del templo, y deducir, por inferencia, el espectro global de la propia formación desde el ángulo de las relaciones y condiciones personales, que no sólo confirman sus hipótesis sino

que concurren al fortalecimiento de mi interpretación del proceso que toma como punto de arranque -tanto hacia atrás como adelante- al periodo de la reforma de Uruinimigina:

1) Oficiales y Supervisores

- llevan vida familiar plena
- trabajan exclusivamente para la casa
- tienen medios de producción en tierras
- pueden recibir raciones adicionales

2) Artesanos y personas con varias ocupaciones

- llevan vida familiar plena
- si tienen medios de producción en tierras, trabajan sólo parcialmente para la casa, tiempo durante en cual reciben raciones
- si no tienen medios de producción en tierras trabajan exclusivamente para la casa y reciben raciones a través del año.

3) Trabajadores / soldados (colonos)

- llevan vida familiar plena
- tienen medios de producción en tierras
- trabajan en forma parcial para la casa, tiempo durante el cual reciben raciones

4) Mujeres y niños sin familia y otros "rechazados de la sociedad"

- no tienen vida familiar
- trabajan exclusivamente para la casa
- no tienen medios de producción
- reciben raciones a través del año.

IV

El texto UCLM 9-2854

Más recientemente D.A. FOXVOG¹⁵ ha contribuido, estimulado por la orientación y la problemática desarrollada por Gelb, a ampliar cuestiones re-

relativas a las fuentes que tratan sobre el personal *a-ru-a* con la traducción y estudio del texto UCLM 9-2854 .

El texto estudiado por Foxvog confirma la importancia que concedía la administración real al personal *a-ru-a* y muestra que los textos BM 17.741 y 16.376 no eran registros accidentales ni aislados; el texto de UCLM 9-2854 continúa la secuencia cronológica de los textos publicados por Gelb:

Textos BM 17.741 y 16.376 (también: Textos A y B)

Shulgi: año 44, mes VIII a año 47, mes II

Texto UCLM 9-2854 (también: Texto C)

Shulgi: año 47, mes II a año 48, mes III

La investigación de Foxvog complementa adecuadamente la propuesta de Gelb dejando en claro que estos textos eran auténticos informes sobre regalos hechos al templo, realizados al mismo tiempo y en diferentes lugares de la región de Lagash -donde predominaban templos y sacerdotes, puesto que la información sobre la actividad del palacio y la economía privada ha sido siempre muy limitada-

La propuesta de Gelb sobre el carácter de los textos resulta de verificar que el balance de items no consumidos (*la-NI*) del texto BM 17.741 no se correspondía, como sería de esperar, con el de disponibilidades (*si-i-tum*) del texto BM 16.376. En el caso del texto de Foxvog ocurre algo parecido, ya que los totales *la-NI* del BM 17.741 tampoco corresponden a los ingresos *si-i-tum* del UCLM 9-2854.

Señala Foxvog que aunque el período cubierto por estos textos está separado por 28 meses hay un vínculo muy verosímil de *la-NI* y *si-i-tum* entre el BM 17.741 (A) y el UCLM 9-2854 (C).

"Esto parece indicar, indudablemente, que el informe general de las donaciones al templo tuvo lugar durante los periodos de *Shulgi* 44/VIII, 45/IX, 47/II y 48/III, en, por lo menos, dos distritos administrativos diferentes del estado de Lagash, uno representado por los textos A (BM 17.741) y C (UCLM 9-2854),

y el otro por el B (BM 16.376). (De acuerdo con esto han existido tres tablillas más que están relacionadas y pueden, eventualmente, salir a la luz: la fuente intermedia del grupo A-C y las dos tablillas que venían antes y después del texto B ¿ Marcan estas cuatro fechas particulares del reinado de *Shulgi* el comienzo -o final- de algún otro ciclo mayor de contabilización en Lagash?)¹⁶

A mi entender la suposición de Foxvog está bien afirmada dada la notable coincidencia que he podido verificar entre los textos A y C; en los sitios a los cuales les fueron hechas las donaciones, y la escasa relación que exhibe el texto B.

Conclusión

A partir de los textos y estudios realizados por Gelb, primero, y Foxvog después, me permito señalar que:

- 1) todo lo relativo a las cesiones **a-ru-a** fueron de alta significación en la economía de la ciudad-Estado, y no algo meramente accesorio. Esto explica que se llevara, por separado, una prolija y detallada administración.
- 2) si consideramos que entre los ex-votos **a-ru-a** tenían peso predominante los de personas en relación a los bienes de otra naturaleza, y que entre esas personas, a su vez, se destacan mujeres y niños desamparados es posible entender que dichos textos administrativos atienden más al control de los recursos humanos; este hecho, en mi opinión, hace recaer el acento (y no creo que casualmente) en el rol social del templo, que era rigurosamente fiscalizada por la corona para que así continuara siendo.

En el curso de este breve estudio, a través del análisis crítico y merced al umbral de reflexión del ilustre investigador desaparecido -a quien he dedicado el mismo-, sin dejar de mencionar las significativas contribuciones de D.A. Foxvog y J. Renger, creo haber dado mayores fundamentos a mi hipótesis sobre las dos etapas en la historia de la institución a la que hemos llamado templo: la etapa comunitaria y la de clases incipientes, el que en la época de Uruinimgina sufre el colapso que da principio a su proceso de corrupción.

En este marco, y como examino detenidamente en otro trabajo, la tradicionalmen-

te llamada *reforma de Urukagina* (Uruinimgina) es, en mi opinión, la última reacción orgánica de las comunidades frente a su contradicción antagónica: las embrionarias (incipientes) "clases", que se van segregando, naturalmente, a partir del vértice estructural-jerárquico de las propias comunidades -y por ello no totalmente divorciadas de aquéllas- para constituir, en el proceso histórico, el grupo dominante del Estado (su élite) : la nobleza.¹⁷

Dentro de este proceso global, Uruinimgina más que un reformador es, como decía hace años GADD¹⁸, un restaurador de la antigua teocracia, restauración en la que el templo comunitario intenta recuperar el control social para continuar ejerciendo su papel de polo organizador y concentrador de la producción. Para lograr este objetivo, Uruinimgina -quizás por ser un *primus inter pares* en la formación comunitaria- atacará a los reyes dinásticos que habiáanse incautado los cargos sacerdotales con el propósito de concentrar en su facción -o "clase"- el control de la ciudad-Estado y así obtener la renta producto de la explotación directa de las comunidades patriarcales y todo lo que resultaba de la coerción extraeconómica ejercida sobre las mismas. Pero Uruinimgina no será más que una resurrección imposible del pasado, una sola roca que intentará cambiar el curso del río de la Historia y por eso habrá de ser arrastrado, aguas abajo, por la fuerza incontenible de las corrientes del devenir.

NOTAS

¹ Excavaciones en Sakheri Sugir (período Obeid) en WRIGHT, H. T. et alii: *The Administration of Rural Production in an Early Mesopotamian Town*, The University of Michigan, 1969. También en FRICK, F. S.: *The Formation of the State in Ancient Israel* (Excavaciones en Tel Masos), Almond, 1985; OATES, J.: *Choga-Mami, 1967-68. A preliminary report* IRAQ, Vol. 31, Part II, 1969; READE, J. E.: *Tell Taya (1967) Summary report*. IRAQ, Vol. 30, Part II, 1968. Asimismo se hace alusión a esta cuestión en SAHLINS, M.: *Economía de la Edad de Piedra. 2.- El modo de Producción doméstico: la estructura de la subproducción*, Akal, Madrid, 1983.

² JANKOWSKA, N. B.: *The role of the extended family in the economic life of the Kingdom of Arrapha*, OIKUMENE, 5, 1986

³ Este problema ha sido examinado, sobre la base de la correspondencia de *El Amarna* por M. LIVERANI en *Communautés villageoises et Palais royal dans la Syrie du IIème millénaire*, JESHO, Vol. XVIII, Part II, 1975

⁴ GODELIER, M.: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas: Hacia una teoría marxista de los hechos religiosos*, Ed. SIGLO XXI, 1974

⁵ ENGELS, F.: *Anti-Dühring*, p. 147-148, ed. Cartago, Buenos Aires, 1973

⁶ GELB, I. J.: *The Arua Institution*, RA, vol. 66, nro.1, 1972; *The Ancient Mesopotamian Ration System*, (donde hay abundantes referencias a textos *geme-dumu*), JNES, vol. 24, Nro. 3, 1965; *Household and Family in Early Mesopotamia*, en STATE AND TEMPLE ECONOMY IN THE ANCIENT NEAR EAST, Vol. I, International Conference organized by Katholieke Universiteit Leuven (april 10th-14th 1978), Ed. by E. Lipinski, Leuven, 1979.

⁷ GELB, I. J.: *The Arua...*; op.cit. p. 10-11

⁸ GELB, I. J.: *The Arua...*; op.cit. p. 1

⁹ Véase al respecto GELB, I. J.: *The Ancient Mesopotamian Ration System*, JNES, vol. 24, 3, 1965.

¹⁰ GELB, I. J.: *The Arua...*; op. cit. p. 10

¹¹ RENGER, J.: *Interaction of Temple, Palace an "Private Enterprise" in the Old Babylonian Economy*. En STATE AND TEMPLE ECONOMY IN THE ANCIENT NEAR EAST, Op. cit. (v.nota 6)

¹² LANDSBERGER, B.: *Lexicographical Contributions* (Compiled by D.A. Foxvog & A.Draffkorn Kilmer - Berkeley) JCS, 27/1, 1975

¹³ GELB, I. J.: *The Arua...*, op. cit. p. 9-10

¹⁴ GELB, I. J.: *Household and Family in Early Mesopotamia*, en STATE AND TEMPLE ECONOMY... Op. cit. (ver nota 6)

¹⁵ FOXVOG, D. A.: *A Third Arua Summary from Ur III Lagash*, RA vol. 80, Nro. 1, 1986.

¹⁶ FOXVOG, D. A.: *A Third Arua...*; op.cit.

¹⁷ GANDULLA, B.: *Comunidades, Templo y Palacio y la "reforma de Urukagina"*, Buenos Aires, 1982 (inédito)

¹⁸ GADD, J.: *The Cities of Babylonia*, Cambridge Ancient History, 1971

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
DEPARTMENT OF CHEMISTRY
DIVISION OF PHYSICAL CHEMISTRY
CHICAGO, ILLINOIS 60637
U.S.A.
1968

REPORT OF THE CHICAGO GROUP
ON THE CHEMISTRY OF THE SOLID STATE
1968

EL PODER MÉDICO EN LA ANTIGUA MESOPOTAMIA

JULIO CÉSAR PANGAS

Trabajo presentado al Simposio "Lo público y lo privado en el Cercano Oriente Antiguo y el Mediterráneo" III Jornadas Inter Escuelas/Departamentos de Historia, F.F.y L.- U.B.A. (10-13 septiembre de 1991).

"La sociedad ha transferido a los médicos el derecho exclusivo de determinar qué constituye la enfermedad, quién está enfermo o podría enfermarse y qué cosa se hará a estas personas..."

Ivan Illich, Némesis Médica, p.13

El presente trabajo pretende ser un aporte al tema del Simposio desde la óptica de la Historia de la Medicina. Esta rama, algo desprestigiada, de las ciencias históricas puede aportar, en nuestra opinión, elementos de valor. Indudablemente, para ello, debe despojarse de una vez y para siempre del carácter anecdótico y apologético de la medicina clínica, que la caracterizara en la mayor parte de sus expresiones hasta hace pocos años. Esta visión, parcializada y subjetiva de la Historia de la Medicina, tenía evidentemente sus raíces en que esta disciplina era practicada habitual y casi exclusivamente por los propios médicos.

Afortunadamente, el aporte de estudiosos, que no casualmente provenían de otras ramas del saber ha comenzado a dar sus frutos y a aportar visiones diferentes del arte de curar. Trabajos como por ejemplo "L'ordre cannibale" de Jacques Attali o "L'Histoire de la folie à l'âge classique" y la "Naissance de la clinique" de Michel Foucault ¹ son ejemplos de este nuevo análisis, más allá de que se compartan enteramente o no sus postulados.

En resumen, el tema consiste en olvidar de una vez por todas la visión apologética del camino evolutivo que habría transitado "La Medicina" desde la Oscuridad de las Cavernas para llegar a la Unica Medicina Objetiva y Científica, la **Medicina Moderna Occidental**.

El nuevo intento, por el contrario, se afirma en un análisis del arte de curar en si mismo, de cada cultura, como representante de una de las expresiones a que dicha cultura ha dado lugar y de sus relaciones con otros factores de poder.

No es casual, por otro lado, que esta revisión de una forma ya tradicional de encarar la **Historia de la Medicina** desde el siglo XIX se produzca en un momento de crisis, aparentemente terminal, de la Medicina Clínica, cuando la bioingeniería y la prótesis están reemplazando al Saber Clínico.

Pero, hemos tocado ya, aunque más no sea tangencialmente, parte del tema de nuestra exposición: **el Poder Médico**. Vamos a tratar, inicialmente, de ver qué es actualmente, para referirnos, a posteriori, a su análisis en la Antigua Mesopotamia.

Las manifestaciones prácticas y simples en la vida cotidiana son múltiples y algunas de ellas parecen hasta banales. Cuando a un recién graduado en medicina se lo distingue con el título de "doctor" (aunque su diploma no lo califique de tal); cuando un médico realiza un "examen de la mente" de un individuo y determina que debe ser hospitalizado psiquiátricamente; cuando utiliza, siguiendo las indicaciones de las empresas farmacéuticas, medicamentos no del todo estudiados o decididamente nocivos, sin sufrir consecuencias penales; cuando se solicita al médico que opine sobre temas como la eutanasia o el suicidio y se le da la posibilidad de "medicalizarlos" o cuando crea una nueva enfermedad, como el alcoholismo o la drogadicción; en todos estos casos se está poniendo en práctica **el Poder Médico**. Este poder ha adquirido en los

últimos años una expansión notable, transformándose, como afirma Irving ZOLA², en una de las principales instituciones de control social y “afectando, si no incorporando, las instituciones más tradicionales de la religión y el derecho. Se está transformando en el nuevo depositario de la verdad, el lugar donde se emiten juicios absolutos y a menudo definitivos, de parte de expertos supuestamente neutrales, desde un punto de vista moral y objetivo... En el nombre de la Salud.” Tan es así que el Mal hoy en día ha sido prácticamente “medicalizado” en su totalidad. Ejemplo de ello es que la “criminalización” está cediendo constantemente ante la Medicina y atribuyendo causas médicas a la delincuencia.

Esto es, a grandes rasgos, el Poder Médico que sufrimos hoy en día y sobre el que se han realizado análisis críticos verdaderamente demoledores como por ejemplo el que efectuara ese pensador brillante llamado Iván ILLICH en *Némesis Médica*³.

Pero, ¿qué sucedía a este respecto en la Antigua Mesopotamia? El arte de curar asirio-babilónico es clasificado habitualmente como perteneciente al grupo de las que O.TEMKIN llamara “medicinas arcaicas” y que se distinguirían de la “medicina primitiva” por una serie de factores tales como la aparición de una clasificación sistemática de las observaciones clínicas, por tímidos ensayos de teoría médica racional, por la fijación por escrito de las experiencias adquiridas y por cambios en la “profesión médica”⁴. De esta clasificación, que retiene cierto sabor “evolucionista” en sus conceptos al hablar de progresos con respecto a la medicina “primitiva”, nos interesa tan solo el punto que hace referencia a “cambios en la profesión médica”. Entonces, para empezar, veamos quiénes eran los que ejercían el arte de curar en la Antigua Mesopotamia.

Había dos personajes fundamentales que tenían que ver con la enfermedad y su curación: el *áshipu*, nombre que habitualmente es traducido por “exorcista” y el *asû*, que los asiriólogos gustan traducir por “médico” y que nosotros llamaremos “curador”, “curador empírico” o “curandero”, por entender que el nombre de “médico” está indisolublemente ligado al practicante de la medicina clínica, distando conceptualmente mucho no solo del *asû* mesopotámico, sino también de otros curadores como el *istros* griego⁵.

Estos dos personajes, el *áshipu*, o “exorcista”, y el *asû*, o “curador”, se en-

enfrentaban a un enemigo común, la enfermedad, cuyo concepto esencial era el mismo para ambas profesiones: la enfermedad formaba parte de la "logique du malheur", "la lógica de la desgracia". El Mal se expresaba, ya sea a través de la enfermedad, del fracaso de una cosecha, de la muerte de un esclavo, de la esterilidad de una pareja, etc.⁶ Y en todas estas manifestaciones intervenía la Divinidad, lo Supranatural, ya sea a través de la acción directa de los dioses o a través de demonios y de fuerzas malignas varias. La aparición de unas u otras fue variando con el tiempo.

En efecto, en la evolución del pensamiento mesopotámico respecto a la etiología de las enfermedades se produjo un proceso de teologización. En un primer período eran los demonios los que de una manera indiscriminada e irracional atacaban a los hombres. Más tarde, los demonios pasaron a ser instrumentos de los dioses que, por su parte, respondían con la enfermedad a la comisión de faltas, voluntarias o involuntarias, por parte del hombre. Se llegó así a un punto en el que cuando una enfermedad se declaraba era signo inequívoco de que se había producido una "falta", cualquiera fuera su naturaleza⁷.

Testimonio de este pensamiento lo encontramos en algunas obras literarias de la Antigua Mesopotamia, como por ejemplo en el poema *Ludlulbêlnemêqi*⁸, en el que es el dios Marduk quien castiga y luego salva al personaje central de una serie de desgracias entre las que figuran todo tipo de enfermedades y que obliga a dicho personaje a cuestionarse por qué motivo le sucede todo eso, siendo el (o considerándose al menos) un hombre piadoso. Algunas líneas, lamentablemente en pésimo estado de conservación, nos dejan entrever que el personaje acepta su responsabilidad, su "culpabilidad" como base de su desgracia: "...mi falta...mi infracción...mi ofensa...y mis negligencias Marduk las echó al viento".

En el mismo sentido parecen apuntar algunos nombres personales como "*mina arni*": "cuál ha sido mi falta"; "*mina ahti ana ili*": "en qué he pecado contra un dios"; "*mina epu ilam*": "qué le he hecho a un dios"⁹.

Así también, en la liturgia conocida como "*shurpu*"¹⁰, especialmente en su segunda tablilla, figuran una gran cantidad de faltas que pueden haber dado origen a la enfermedad sufrida por el paciente y que era necesario que este reconociera o confesara para poder dar inicio al proceso de curación.

Este origen asignado a la enfermedad fundamentaba el poder del practicante del arte de curar entre los antiguos Mesopotámicos. Era un vínculo con lo divino y con consecuencias de importancia para el hombre.

Este vínculo, de por sí, implicaba al mismo tiempo una serie de riesgos, como lo señalan los encantamientos que debían recitarse en ocasiones antes de acercarse al enfermo y las numerosas advertencias al respecto ¹¹. Así por ejemplo, en ciertos días el *asú* o “curador” no debía realizar tratamiento alguno ¹² y en ocasiones se le prohibía acercarse al enfermo por el estado especialmente peligroso de éste ¹³.

Este concepto de la enfermedad y su etiología era compartido por ambos terapeutas, el *exorcista* y el *curador*. No obstante ello, a continuación vamos a intentar referirnos exclusivamente al *asú* (o curador) que, de alguna manera, se diferenciaba del *exorcista*, se *laicizaba*, implementando las bases de un poder, que si bien tenía sus raíces en lo Supranatural no gozaba de todas las prerrogativas de éste.

Comencemos por su nombre acadio, “*asú*” que provenía del sumero “A.ZU” y que fue erróneamente interpretado, durante mucho tiempo, como : “el que conoce el agua” en clara referencia a un posible origen adivinatorio de sus funciones ¹⁴. Investigaciones más modernas han demostrado lo erróneo de esta etimología, en base a textos del III Milenio. Todo lo que hoy en día puede decirse al respecto es que la etimología de la palabra es desconocida ¹⁵.

Sobre su aspecto personal es relativamente poco lo que se sabe, proveniente, especialmente, nuestra información de un cuento satírico: El pobre hombre de Nippur ¹⁶, por lo que no podemos confirmar si la imagen del “curador” que se nos presenta es la real o una versión destinada a hacernos reír. Según dicho cuento, el “curador” se presentaría totalmente rapado, escasamente vestido y con una jarra de libaciones y un incensario en la mano. A esto podría tal vez agregarse una bolsa conteniendo plantas medicinales, como la que portaría la diosa Gula, una de sus divinidades protectoras ¹⁷. En su actividad profesional, al margen de los “remedios” el “curador” usaba también el “cuchillo” y los encantamientos.

Desde temprano en la historia, la técnica del “curador”, llamada *asútu* apa-

rece al lado de la técnica del "exorcista" o *ashipûtu*, formando así un ejemplo más de profesiones paralelas, relativamente comunes en la cultura mesopotámica¹⁸.

En cuanto a su real ubicación en la sociedad hay testimonios contradictorios, pues, por un lado, como lo señala OPPENHEIM¹⁹, en las listas lexicográficas aparece el nombre del "curador", entre los expertos de adivinación y los exorcistas, en último lugar; mientras que el Código de Hammurabi lo ubica entre los artesanos, fijando entre otras cosas sus honorarios²⁰.

Nosotros creemos que esta aparente contradicción revela, precisamente, la ambigua ubicación del "curador", demarcándose de lo mágico-religioso, pero compartiendo al mismo tiempo con el "exorcista" una *Weltanschauung* y un terreno (el de la enfermedad) comunes.

Es poco lo que se sabe, además, sobre su formación. Para nosotros es claro que, hablando del "curador" o *asû* que hacía uso de los textos llamados "terapéuticos", este tenía una formación de escriba tal que le permitía leer y escribir en cuneiforme; esto implicaba una gran cantidad de años de estudio. Desde luego, pueden haber existido "curadores" que hacían uso de plantas y otros medios terapéuticos de una manera completamente empírica y sin una formación "académica"-como existen por otro lado en todas las culturas, incluyendo la nuestra-. No es de descartar que a estos personajes, alejados del saber oficial, se los denominara, igualmente, *asû*. Algunos colofones de textos médicos terapéuticos hacen referencia al "curador" y a su técnica, la *asûtu*. En algún caso, incluso, se menciona un "curador aprendiz" (*asû agashgu*)²¹. Estos testimonios nos parecen suficientes para apoyar la teoría de la formación escrital del "curador" mesopotámico. Son raras, en cambio, las menciones de otras categorías especiales de "curadores", como por ejemplo el *rab asû*: "jefe de los curadores"²², el *asû ini*: "curador de los ojos"²³ o el "veterinario"²⁴.

Los curadores empíricos, desde época antigua, fueron o bien profesionales independientes, cuyos honorarios eran establecidos por ley o bien dependientes de la Corte, que podía tener varios a su servicio, haciéndolos ingresar de esta manera en el entorno del monarca, con el poder que dicho contacto podía conferirles.

Para el estudio de los curadores independientes debemos limitarnos a los párrafos del Código de Hammurabi, que establecen sus honorarios, entre los de otros artesanos, pero, dato significativo, refiriéndose a él en primer término. Ver por ejemplo el texto de CH # 215:

“Si un “curador” ha practicado una incisión difícil en un hombre libre por medio de la lanceta de bronce y ha salvado la vida del hombre libre o (si) ha abierto el arco superciliar de un hombre libre por medio de la lanceta de bronce y le ha salvado el ojo al hombre libre, tomará diez siclos de plata.”

Estos honorarios variaban de acuerdo a la clase social del paciente, pagando más el de clase social libre, menos el *mushkēnum*, clase social intermedia y menos aún el esclavo (en realidad, su dueño²⁵. Ignoramos completamente si este pago diferenciado modificaba en algo la atención dada al paciente como, frecuentemente, sucede hoy en día.

La relación de los “curadores” con la Corte puede ser parcialmente seguida gracias a las cartas que varios de ellos cruzaron con sus monarcas o gobernadores, tanto en Mari como en Nippur o en Nínive.

Un análisis exhaustivo de dicha literatura epistolar está fuera de los límites que nos hemos impuesto en este artículo y por otro lado figura en algunas obras de referencia²⁶. Aquí tan solo quisiéramos señalar algunos puntos interesantes para nuestro objetivo, que surgen de este.:

1) Los “curadores” debían prestar su juramento de servicio, como todos los restantes funcionarios: escribas, exorcistas, adivinos, etc. El *adú* los obligaba a mantener informado al rey de Asiria sobre todo lo que pudiera tener interés para el mismo, a obedecerle, a seguir sus instrucciones²⁷.

2) Los “curadores” podían ser enviados por el rey a otras cortes del propio país o lejanas para ayudar en el tratamiento de los enfermos. Son numerosos los ejemplos que sobre esta práctica nos han quedado, desde época temprana²⁸.

3) Había “curadores” más afamados que otros, que eran requeridos en forma especial. Tal el caso de un *asú* de Mardaman al que hacen explícita referencia algunas cartas de Mari y al que se recurre en casos desesperados o un tal Meránum²⁹.

4) Los "curadores" estaban encargados del tratamiento de los distintos miembros de la familia real, según surge de numerosas cartas de época ninivita y que hacen referencia constante al príncipe y a su salud. Así también en Nippur un "curador" tenía a su cargo una especie de "sanatorio" para los cantantes del templo ³⁰.

5) Esta relación estrecha con el círculo real, en circunstancias delicadas como las de la enfermedad, debían crear entre el "curador" y el soberano un vínculo especial, que era inestable y que podía, en ocasiones, volverse contra el mismo. Tal es el caso de alguna carta en la que trasciende el pánico que engendran en el "curador" los reproches reales o un desinterés marcado hacia su persona ³¹.

6) El "curador" debía informar con cierta frecuencia a sus superiores sobre la evolución seguida por sus pacientes y, en ocasiones, debía aceptar alguna "recomendación" ³².

7) Finalmente queremos recordar que el "curador" utilizaba una especie de "cobayos humanos" para probar los remedios que el rey o su familia debían utilizar ³³.

Pero esta sensación de un poder marcado se ve limitada por sus propias faltas o errores. En estos casos, si el error era lo suficientemente grave como para costarle la vida a un hombre libre o la pérdida de su ojo, el "curador" sufría la pérdida de su mano. En cambio si el error era cometido sobre un miembro de las otras clases sociales, la pena era de retribución económica ³⁴. Como vemos, los médicos actuales pueden estar contentos por los castigos relativamente suaves de los juicios de "mala praxis"...

Hasta ahora hemos tratado de caracterizar al personaje del "curador", su formación, su deambular por los pasillos del palacio real o por las calles de la ciudad, su espacio personal y, en suma, la manera en que se insertaba en la sociedad de entonces. Vamos a intentar, a continuación, ver de que manera el "curador" se convirtió por su actividad misma, y específica, en factor de poder.

Ya hemos dicho que el objeto mismo de sus preocupaciones, la enfermedad, le daba un cierto aura de poder por el origen divino que la sociedad mesopotámica le asignaba. El hecho de tratar con el "producto" de la intervención divina lo transformaba en alguien singularmente importante.

Pero, además, este poder se manifestaba también en la forma en que se llegaba al diagnóstico y en el uso que se hacía del mismo.

Tanto el “curador” como el “exorcista” eran los depositarios del Saber. Ellos descubrían en los signos que ofrecía el cuerpo o en el actuar del paciente de qué afección sufrían y por ende qué tratamiento debían recibir. Era una relación unidireccional en la que el enfermo no era más que el soporte donde la manifestación divina tomaba cuerpo.

Era así como el “curador” observaba al enfermo, lo tocaba, comprobaba el estado de su carne y de sus huesos, miraba su orina, su materia fecal y demás excreciones, tomaba su pulso, etc., etc. También, es cierto, escuchaba al paciente y sus quejas, pero no se establecía un diálogo que le permitiera comprender la intimidad del mismo, sino que sus dichos eran tomados como otros tantos “signos” de la intervención de tal o cual dios. En pocas palabras, el practicante a partir de su Saber delimitaba el Mal, separaba y definía lo Normal y lo Enfermo ³⁵.

El diagnóstico en si mismo va asociado, por otro lado y en numerosas ocasiones, a definiciones morales que tienden a limitar conductas desviadas, algunas de ellas también controladas por otros mecanismos como la criminalización. Tal es el caso del adulterio, el incesto, las relaciones sexuales con determinadas sacerdotisas, etc. que aparecen como “diagnóstico” de ciertas afecciones, tendiendo de esta manera, por el temor a padecer de dichas afecciones, a limitar su práctica ³⁶.

El hecho del diagnóstico y su delimitación del Mal va asociado con la segregación de algunos que lo sufren, como surge de ciertos testimonios especiales ³⁷. La carta A 2099 de Mari ³⁸ refiere el caso de la enfermedad de una mujer llamada Nanname. Lamentablemente nada se sabe sobre la naturaleza de su afección, ya que la palabra que la define es inespecífica (*simmu*) ³⁹. Lo cierto es que a consecuencia de esa enfermedad se dan órdenes para que se la aisle en un cuarto separado, a fin de evitar todo contacto con gente; se le hace recibir tratamiento y se toman medidas profilácticas como por ejemplo que nadie beba en la misma copa que ella y que nadie use su silla o su cama, pues su enfermedad es, como dice el texto: *mushtahiz* ⁴⁰, “contagiosa”. Aún cuando no se mencione explícitamente al “curador” en la carta, es evidente que este debía

tomar parte en estas decisiones por su propia naturaleza, consolidando de esta forma las bases de su poder.

Algo similar puede entreverse en un texto adivinatorio, el VAT 7525, en el que se hace referencia a la segregación de aquellos que sufrían determinadas manchas en la piel:

“Si la piel de un hombre presenta marcas blancas y/o está sembrada de “nudosidades”, ese hombre es rechazado por su dios (y) es rechazado por los hombres”⁴¹

El diagnóstico presenta otra característica importante a analizar, que define más claramente el tema del poder médico de entonces y de siempre: se trata de la posibilidad de “medicalizar”, de definir “qué” es lo que cae dentro de la esfera de acción de la propia actividad, en este caso, el arte de curar ⁴². De la misma manera que el juez determina qué es legal y quién culpable, y el sacerdote qué es sagrado y quién rompió un tabú, el curador determina qué es un síntoma y quién se encuentra enfermo ⁴³.

Cuando alguien sufre una herida, o un dolor intenso o una tos molesta, el objeto a “medicalizar” es claro y cae por su propio peso. No ocurre lo mismo cuando la medicina comienza a “descubrir” nuevas enfermedades, como sucedió con las llamadas “enfermedades mentales” en los siglos XVIII y XIX o con el alcoholismo y la drogadicción en los últimos treinta o cuarenta años. ¿Qué es lo que hace cambiar, por ejemplo, el status del alcoholismo de “vicio” a “enfermedad” sino el poder médico en su más amplia expresión? ¿Qué es lo que hace creer a la Sociedad (predispuesta a ello, por cierto) que una conducta sexual “desviada” como la homosexualidad es “enferma” y debe ser tratada terapéuticamente, sino el poder médico? En fin, ¿qué diferencia real y profunda existe entre estas manipulaciones de las conductas y la “psiquiatrización” del desviacionismo político que se realizaba no hace mucho tiempo en algunos países del Este? Vemos, pues, en estos simples ejemplos algunas de las enormes posibilidades del poder médico actual. Pero ¿qué pasaba en la Antigua Mesopotamia al respecto?

La mayor parte de los textos terapéuticos tratan de enfermedades somáticas, claro objeto de la medicina en cualquier sociedad: dermatosis, parálisis, tos,

cefaleas o dolores de distintos órganos han sido, y siguen siendo, desde siempre, la preocupación esencial del arte de curar. En cambio, cuando el objeto de la "cura" pasa a ser una conducta, algo "distinto" que le sucede o hace el individuo y la Sociedad reprocha, la situación varía.

Veamos, por ejemplo, el caso de la ebriedad. Desde tiempos inmemoriales, los Mesopotámicos han conocido los efectos de las bebidas alcohólicas, en especial de la cerveza ⁴⁴. Algunos ejemplos literarios ⁴⁵ así lo confirman. En el *Enuma Elish*, el Poema de la Creación, se describe el banquete en el que los dioses determinan el destino de Marduk y en el que fluye la *kurunnu* ⁴⁶, una cerveza de alta graduación alcohólica:

"Comieron su pan y bebieron la "kurunnu"/ con la dulce bebida fermentada, llenaron sus tubos (para beber)/ y al beber la cerveza, sentían bien sus cuerpos/ sin la menor preocupación, sus espíritus estaban alegres/ así fijaron el destino para Marduk, su vengador"

También, en el *Poema de la Creación del Hombre* ⁴⁷ se hace una asociación más que interesante entre una ingesta copiosa de alcohol y la procreación de seres "anormales", entre los que figuran la prostituta y el asexuado. Igualmente, habían observado sus efectos negativos sobre la memoria, como surge de algunos presagios onirománticos ⁴⁸ y el Mito de Inanna y Enki ⁴⁹. Pero ¿qué es lo que hace que en un momento determinado se pase a considerar que los efectos del alcohol constituyen una "enfermedad" y requieren un tratamiento adecuado? Como fuera que se haya dado este paso, lo cierto es que aparece una receta como la siguiente en los textos terapéuticos:

"Si un hombre bebe cerveza (y) su cabeza está 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 ⁵⁰. Esta situación, que tiene al menos en parte su cortejo signosintomatológico orgánico es, de alguna manera, comprensible y puede ser tomado como un ejemplo "charnière" de cómo a partir de lo físico, se facilita el ingreso del arte de curar en el terreno de las conductas "desviadas". Algo parecido, aunque con ciertas

diferencias, sucede con otras situaciones vivenciales como la tristeza, para la que un texto terapéutico aconseja el uso de una planta identificada actualmente con el haschich (= *azallá*)⁵¹, o la indecisión⁵², ejemplo más sorprendente aún, cuando aparece completamente “medicalizada” en el ejemplo siguiente:

“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”⁵³.

Es decir que en estos casos vamos viendo como la medicina ha sentado ya claramente sus reales en el campo de la conducta desviada, alineándose junto con los otros factores de poder en el control de la conducta social.

Y que decir de la “medicalización” de la impotencia sexual⁵⁴, vinculada con una valoración atávica de la virilidad, anclada en las profundidades de la conciencia del ser humano. Si hay textos que mencionan a la impotencia sexual en asociación con otros signos y síntomas de enfermedades orgánicas (como por ejemplo, la enfermedad *musu*⁵⁵), no es menos cierto que hay otros textos en los que el único síntoma analizado es la impotencia sexual en sí, sin otro agregado, como conducta sexual “desviada” y “reprochable”⁵⁶.

De qué manera puede, igualmente, explicarse la “medicalización” de los sentimientos asociados al amor, como sucede con la enfermedad llamada *murus rámi*⁵⁷ o “enfermedad del amor”, cuya descripción recuerda tantos versos de Arquiloco, Safo o Alceo?

Es por lo menos llamativo que manifestaciones como las que vamos a describir a continuación, ingresen en el campo de lo médico:

“Si él corre de un lado a otro, si la palabra le hace defecto, si reflexiona continuamente, si ríe con una risa sin razón: el sufre de la enfermedad del amor; para el hombre y la mujer es la misma cosa”⁵⁸

Al extender el campo de su acción, el arte de curar no hace más que ampliar la base de su poder y cumple, al mismo tiempo, con esa necesidad social tan bien

expresada por Illich : " Toda sociedad necesita, para ser estable, la desviación certificada. Las personas de aspecto extraño o conducta rara son subversivas hasta que sus rasgos comunes han recibido un nombre formal y su alarmante conducta se ha clasificado en un casillero reconocido. Al asignarles un nombre y un papel, los excéntricos misteriosos e inquietantes se domestican, convirtiéndose en excepciones previsible a las que se puede mimar, evitar, reprimir o expulsar"⁵⁹.

En lo que se refiere al pronóstico , el predecir como evolucionará un paciente, si morirá o curará, si sufrirá largo tiempo o en pocos días resolverá su situación, sirvió no sólo para calmar la ansiedad del paciente y sus familiares, sino también para cimentar el propio poder médico, al prever el futuro. La importancia, en este sentido, de la prognosis médica, reconocida explícitamente, siglos después, por Hipócrates ⁶⁰ no escapó al practicante mesopotámico. Es cierto que la prognosis babilónica surge como una rama secundaria de una abundante y antigua literatura adivinatoria, con la que comparte raíces profundas. Pero no es menos cierto que un estudio detenido del Tratado de diagnósticos y pronósticos médicos demuestra una tendencia marcada a encuadrar la prognósis dentro de lo empírico, vinculándolo con la situación real y objetiva del paciente. Dejamos expresamente de lado en nuestro análisis el estudio de los pronósticos de los textos terapéuticos, por cuanto en su gran mayoría son favorables y cumplen más bien una función de "reaseguro" para el terapeuta, incrementando su confianza en las propias armas, antes bien que la función habitual de un pronóstico para el paciente.

Si pasamos al tratamiento también allí encontraremos elementos que hacen al tema del poder, de lo que el curador puede hacerle al que sufre.

Por un lado, si bien la mayor parte de las intervenciones terapéuticas consistían en bebidas, pildoras, clisterios, pomadas, supositorios y vendajes ⁶¹, no faltaban algunas que podríamos tildar cuando menos de "agresivas" o "invasoras" como el hacer vomitar al paciente tirando de su lengua hacia afuera e instilándole al mismo tiempo un líquido ⁶², o la introducción de un remedio por intermedio de una cánula de metal dentro de su uretra ⁶³ o, por fin, el tratamiento de las hemorroides, consistente en su primer paso en hacerlas sangrar con el dedo del terapeuta ⁶⁴.

Agreguemos a esto, el uso de la **cirugía** ⁶⁵, o al menos de técnicas quirúrgicas simples, con todo lo que implica como accionar sobre el cuerpo-objeto del paciente. Es evidente que cuando dichas intervenciones eran exitosas debían consolidar enormemente el poder del terapeuta. Piénsese, simplemente, en los numerosos casos de trepanaciones craneanas curadas y con sobrevida del paciente, certificadas por la Paleopatología en distintos pueblos y épocas ⁶⁶. Es muy poco el material que sobre la cirugía mesopotámica conservamos y más pobres aún, por no decir inexistentes, los restos paleopatológicos. No obstante ello, algunas referencias como las del Código de Hammurabi y las de R. LABAT ⁶⁷, confirman el empleo de la cirugía entre los medios terapéuticos del curador empírico.

Por otro lado, el uso de encantamientos en forma de apoyo ⁶⁸ revela también la aplicación por parte del terapeuta de todo tipo de elementos que cimentaran su posición en la relación con el enfermo. Este empleo de los encantamientos como fuente de poder es testimoniado por más de un ejemplo en el que éste es un verdadero **abracadabra** súmero, escrito en forma ininteligible y cuya única razón de ser era, evidentemente, lo que representaba en la puesta en escena terapéutica.

Señalemos también que el uso, en los textos terapéuticos de un **vocabulario excesivamente técnico**, tanto en lo que hace a la semiología como a las maniobras farmacológicas ⁶⁹ deja una sensación de verdadera impenetrabilidad, fuera del círculo exclusivo de los "iniciados".

Vamos a finalizar nuestro examen del poder médico en la Antigua Mesopotamia con el ejemplo de lo que en nuestra opinión es una **transgresión** a las normas, llevada a cabo por el curador y que certifica, justamente, por la inversa la existencia de su poder.

Es conocida la importancia que los hijos tenían en la cultura mesopotámica, al punto que era una causal de repudio de la mujer si esta no tenía hijos ⁷⁰. Por otro lado, el temor a los abortos aparece expresado en algunos textos adivinatorios ⁷¹. De igual manera, se resguardaba a la mujer embarazada que perdía a su hijo a causa de un golpe ⁷² y las leyes medio-asirias castigaban severamente a la mujer que provocaba su propio aborto, aún si ella misma resultaba muerta a consecuencia de las maniobras realizadas ⁷³.

A pesar de todo esto, un texto terapéutico nos informa sobre las recetas que podían prepararse para lograr que la mujer expulsa su feto, empleando sustancias tales como el azafrán y el *asa foetida*, cuyas propiedades "abortivas" son conocidas y usadas popularmente ⁷⁴.

Por un lado, es evidente que estas recetas no son más que una especie de "oficialización" de aquellas prácticas populares que siempre han existido frente a un embarazo no deseado. No por esto deja de llamar la atención, precisamente esta "oficialización", que se hace por escrito de una práctica que contrariaba principios básicos de la cultura en que estaba inserta.

Vemos, pues, en esta receta una verdadera transgresión del arte de curar contra las costumbres de la época, hecha posible únicamente por el poder que el curador empírico o "asú" había logrado a través del tiempo.

NOTAS

¹ ATTALI, J.: *L'ordre cannibale. Vie et mort de la Médecine*. Paris 1979 (trad. italiana, Feltrinelli, 1980). FOUCAULT, M.: *Histoire de la Folie à l'âge classique*, Paris, 1972.; Idem.: *Naissance de la clinique*, Paris, 1972.

² ZOLA, I. K.: *Medicine as an institution of social control*. The Sociological Review, vol. 20, nro.4 (nueva serie), nov. 1972, pp. 487-509

³ ILLICH, I.: *Némesis Médica*, México 1984

⁴ Sobre las "medicinas arcaicas" y sus diferencias con las "primitivas" cf. LICHTENTHAELER, Ch.: *Histoire de la Médecine*, Paris 1978.

⁵ Sobre algunos rasgos de los dos personajes del arte de curar mesopotámico, cf. RITTER, E. K.: *Magical-Expert (=áshipu) and physician (=asú). Notes on two complementary professions in babylonian medicin*, AS XVI, p. 299.

⁶ Nos oponemos en este sentido a los conceptos de Ritter (op.cit.) ya que no encontramos convincentes sus argumentos a favor de dos concepciones diferentes de la enfermedad.

⁷ Cf. BOTTERO, J.: *Le probleme du Mal: mythologie et "theologie" dans la civilisation mesopotamienne*. Dictionnaire des Mythologies, Paris 1981.

* Cf. LAMBERT, W.: *Babylonian Wisdom Literature*, p. 21-62 y ss.; LABAT, R.: *Les Religions du Proche Orient Asiatique*, Paris 1970, p. 328-341.; BOTTERO, J.: *Annuaire de l'E.P.H.E.*, 1965-66, p. 105-111.

⁹ Cf. Bottero, J.: *Le Probleme du Mal...*

¹⁰ Cf. REINER, E.: *Shurpu*, AfO Beiheft 11, 1958 y el artículo de Bottero, J. en el *Annuaire de l'E.P.H.E.*, 1976-77, p.93-149.

¹¹ Cf. p. ej. CT 16, 1-7, citado por FALKENSTEIN, A.: *Die Haupttypen der sumerischen Beschwörung*, Leipzig, 1931, p.29 y sig.

¹² Cf. LABAT, R.: *Les Hémérolgies et Ménologies d'Assur*, Paris, 1938, p.50

¹³ Cf. Ritter, E.K.: op.cit, p. 302 n. 13.

¹⁴ Cf. CONTENAU, G.: *La Médecine en Assyrie et en Babylonie*, Paris, 1938, p. 30.

¹⁵ Cf. BIGGS, R.: RA LX (1966), p. 176, n.4.

¹⁶ Cf. GURNEY, O.: *The Sultan Tepe Tablets*, An.St. VI, p.145 y sig., y An.St.XXII pp. 149 y sig.; COOPER, J.: *Structure, Humor and Satire in the "Poor man of Nippur"*, JCS XXVII, p. 163 y sig.

¹⁷ Esta divinidad tenía uno de sus centros de culto más importantes en la ciudad de Isin, en donde las excavaciones efectuadas han descubierto numerosas tumbas de perros, el animal simbólico de Gula, así como fragmentos de esculturas, posiblemente ex-votos de enfermos curados, como los hallados en el templo de Asclepios en Epidauro, Cf. Syria LVIII, p.209.

¹⁸ Cf. Ritter, E.K.: op. cit.

¹⁹ OPPENHEIM, A.L.: *Ancient Mesopotamia. Portrait of a dead civilization* (trad. ital. Roma, 1980), p. 267.

²⁰ Cf. FINET, A.: *Le Code de Hammurabi*, Paris, 1983.

²¹ Sobre los colofones en general cf. HUNGER, N.: *Babylonische und assyrische Kolophone*, ADAT 2, 1968. Numerosos textos terapéuticos presentan colofones: BAM 1, 9, 52, 99, 122, etc.

²² Cf. TDP 54, 6. Esta cita es importante porque certifica el conocimiento que del TDP tenían, también, los curadores empíricos.

²³ Cf. VAS 6 242:8c17, citado por Oppenheim, A.L.: p. 266.

²⁴ "A.ZU GUD ù lu ANSHE": "curador de buey o de asno"; cf. CH # 224-225.

²⁵ Cf. CH # 216-217 y # 221 a # 223. Sobre el "mushkênum" cf. SPEISER, E.A.: *The mushkênum*, Or. XXVII, p.19 y sig.; von SODEN, W.: *Mushkênum und die Mawali des fruhen Islams*, ZA 56, p. 133 y sig.; WHOL, H.: *Towards a definition of mushkênum*, ANES 1/1, 1968, p. 5 y sig.

²⁶ Cf. FINET, A.: *Les médecins au royaume de Mari*, *Annuaire de l'I.P.H.O.S.*, XIV, p. 123 y sig.; WASCHOW, H.: *Babylonische Briefe aus Kassitenzeit*, MAOG XI/1, Leipzig, 1936, p. 25 y sig.; PARPOLA, S.: *Letters from assyrian scholars to Kings Essarhaddon and Assurbanipal*, AGAT 5/1

²⁷ Sobre el "adú" cf. AHw p. 14. Cf. GARELLIP.: *Les sujets du roi d'Assyrie*, en: *La Voix de l'Opposition...*, p.199-200

²⁸ Cf. por ej. ABL 274,6; 1133 rv 11; A 140; A 2756, etc.

²⁹ Cf. A 140 p. 131 de Finet, A.: *Les medecins...*; ARMI,115 (Finet, p. 132) y A 2756 (Finet p. 133).

³⁰ Cf. Waschow, H., op.cit.

³¹ Ver p. ej. Parpola nro. 259 y 264

³² Cf. Waschow, H., op.cit., p. 37-39, cartas 7 a 9

³³ Sobre el tema de los "cobayos humanos" cf. Finet, A.: *Les Médecins...* p. 137 y sig.

³⁴ CH # 218 a 220

³⁵ Esto está claramente establecido en el principal Texto de Diagnósticos y Pronósticos (TDP) que poseemos y que, en nuestra opinión, formaba parte de los conocimientos comunes de ambas "profesiones"

³⁶ Ver por ej., TDP 58,25; 108,17; 114,38; 160,32; 166,79; etc.

³⁷ La segregación es un mecanismo de control social utilizado en la Antigua Mesopotamia para con las prostitutas, los homosexuales pasivos reiterados, los borrachos y probablemente otros personajes de lo que es poco lo que se sabe.

³⁸ Cf. Finet, A.: op. cit. p. 129

³⁹ Sobre "simmu" cf. AHw p. 1045 "Wunde, nässende Hautkrankheit" y el comentario de Finet, loc. cit.

⁴⁰ Sobre "mushtahhiz" cf. AHw p. 19 Stn "anstecken, infizieren".

⁴¹ Cf. KÖCHER, F.-OPPENHEIM, A.L.: *The Old Babylonian Text VAT 7525*, AfO XVIII, p. 66 II 42-45. Sobre su posible vínculo con la lepra, cf. KINNIER WILSON, J.V.: *Leprosy in Ancient Mesopotamia*, RA LXI, p. 190.

⁴² Cf. un brillante análisis en este sentido, dentro del campo de las "enfermedades mentales" en las obras de SZASZ, Th.: *Le mythe de la maladie mentale* (trad.franc., Paris, 1977) y *La schizophrénie* (trad. franc., Paris 1983).

⁴³ Illich, I.: *Némesis Médica*, p. 63.

⁴⁴ Sobre las bebidas alcohólicas en la Antigua Mesopotamia, cf. RÖLLIG, W.: *Das Bier im Alten Mesopotamien*, Berlin, 1970; OPPENHEIM-HARTMAN, : *On beer and brewing techniques in Ancient Mesopotamia*, JAOS 10, 1950; CIVIL, M.: *A Hymn to the beer goddess and a drinking song*, AS XVI, 1964, P. 67 y sig.

⁴⁵ Es III, 130-138

⁴⁶ Sobre la "kurummu" cf. AHw p.513; RLA III 304 b; Röllig, op. cit., p. 30.

⁴⁷ Cf. KRAMER, S. N.: *Sumerian Mythology*, 1961, p. 68 y sig.; *The Sumerians*, 1963, p. 149; BENITO, C.: *Enki and Ninhmah*, Philadelphia, 1969.

⁴⁸ Cf. Oppenheim, A.L.: *Dreams...* op.cit. p. 280.

⁴⁹ Cf. FARBER-FLUGGE, G.: *Das Mythos Inanna und Enki*, Roma, 1973; KRAMER, S.: *The Sumerians*, p.116.

³⁰ Cf. KOCHER, F.: *Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen* (=BAM), vol. VI, 575 III 51-54.

³¹ Para la planta azallû cf. AHw p. 92; DAB p. 220 y sig. Para el texto citado ver BAM I 1 59; 318 III 29.

³² El concepto de "indecisión" está vinculado con la palabra acadia *temu* (AHw p.1385: "Planungsfähigkeit, Entschluss (kraft); Verstand; Anweisung, Bescheid". Las distintas expresiones que la incluyen junto con verbos como *nakaru*, *sabatu*, etc., son tomadas por algunos autores como sinónimos de "alienación mental", concepto no compartido por nosotros. Cf. LABAT, R.: *Geisteskrankheiten*, RLA III, p.196; BOTTERO, J.: *Le pouvoir royal et ses limitations d'après les textes divinatoires*, en: *La Voix de l'Opposition...*, p. 145 y sig.

³³ Cf. BAM 202 vs 1 y sig.

³⁴ Sobre la impotencia sexual en general, ver BIGGS, R.: SHA. ZLGA. *Ancient Mesopotamia Potency Incantations*, TCS 2, N.York, 1967. Algunos presagios adivinatorios vinculados con ella en PANGAS, J. C.: *Aspectos de la sexualidad en la Antigua Mesopotamia*, Au.Or. 6 (1988), p. 211 y sig. y en las *hemerologías*, LABAT, R.: *Hémérológies et Ménologies d'Assur*, Paris, p. 56 c 13; 164 B 3-4; 170 B 33, etc.

³⁵ Sobre "musu", habitualmente asociada con la "blenorragia" cf. AHw p. 679; CAD M II p. 246 A 1. Para una opinión contraria (= bilharziosis) cf. Kinnier Wilson, J.V.: *Organic diseases...* p. 195. Sobre textos terapéuticos que la mencionan, cf. BAM 112 I 17-21 y 34 y sig.

³⁶ Cf. KUB 37, 82, 4; AMT 55, 1, 2; STT 280 II 62; Biggs, R.: op.cit. p. 11; BAM 232 I, 17.

³⁷ Sobre la "*murus rāmi*" cf. AHw p. 951 I 2; Labat, R.: RLA III p. 222 y sig; Labat, R.: TDP, p. 178 n. 313. Esta afección nada tiene que ver con una "enfermedad venerea" como suele ser traducida.

³⁸ Cf. TDP 178,6-7; ver también 178, 8-9.

³⁹ Cf. Illich, I.: op.cit., p.159.

⁴⁰ Pronóstico I, *Littre* II, p. 110-111.

⁴¹ Sobre la terapéutica mesopotámica, cf. GOLZ, D.: *Studien zur Altorientalischen und griechischen Heilkunde*, Sudhoffs Archiv 16, Wiesbaden, 1974.

⁴² Cf. BAM 575 I 55; 548 I 4; 550 I 2; etc.

⁴³ Cf. BAM 112 I 17-21.

⁴⁴ Cf. AMT 42, I II 3-5.

⁴⁵ Cf. LABAT, R.: *A propos de la chirurgie babylonienne*, JA 1954, p. 207; OPPENHEIM, A. L.: *A caesarian section in the second millenium B.C.*, Journal of the History of Medicine and allied Sciences, 1960, vol. XV, nro. 3, p. 292 y sig.

⁴⁶ Cf. ORTNER, D.J.-PUTSCHER, W.J.: *Identification of Pathological conditions in human skeletal remains*, Smithsonian Contributions to Anthropology, Nro.28, p.95 y sig.

⁴⁷ Cf. Labat, loc.cit.

⁴⁸ Cf. Ritter, E.K., op.cit.

⁶⁹ Cf. Golz, D., *op.cit.*

⁷⁰ Cf. CH #138-139

⁷¹ Cf. LEICHTY, E.: *The Omen series Shumma Ibbū*, TCS IV, N. York, 1970, p. 61,

III, 71.

⁷² Cf. CH #209 a 214.

⁷³ Cf. MAL # 53.

⁷⁴ Cf. BAM 246.

ANEXOS CRÍTICOS

1. *La cultura hitita: orígenes y crisis del Antiguo Oriente.* Vols. III y IV. El Egipto faraónico. Traducción: Fernando Götter-Bresler. Introducción y edición de José María Linares López. 214x297 mm. 199 páginas. Versión francesa, en 1969. Madrid, AUSA, 1976.

Este libro descubre de un modo riguroso y sensible el mundo de la cultura hitita, la más grande de la historia de Egipto. Sigue la obra del autor, *La cultura hitita: orígenes y crisis del Antiguo Oriente*, en dos volúmenes, de los cuales este constituye el primero. El Egipto faraónico

trata de la cultura hitita y su evolución, de sus relaciones con la cultura del Antiguo Egipto desde la prehistoria hasta el momento de su desaparición, privilegiando, por tanto, las cuestiones cronológicas, etnológicas y lingüísticas. El Capítulo I trata de la historia del Egipto faraónico, los Capítulos II, III, IV, V y VI analizan los distintos períodos de la cultura hitita. El capítulo VI está dedicado especialmente a la cultura hitita antigua.

La segunda de las partes que forman la obra se refiere al período de la cultura hitita antigua y al estudio de los textos que forman el núcleo de la cultura hitita antigua y posterior, de los 2500 años de historia hitita. El libro trata de la cultura hitita y la cultura hitita, haciendo especial hincapié en la arqueología hitita y en la cultura hitita, especialmente en la cultura hitita antigua y en la cultura hitita antigua. Una de las partes principales de la obra

RESEÑAS CRITICAS

V.I.Avdiev. *Historia económica y social del Antiguo Oriente*, Vol.I: El Egipto faraónico. Traducción: Eugenio Olid González. Introducción y edición: Ma.del Mar Llinares García; 135x220 mm, 159 páginas, sin ilustraciones, un mapa. Madrid, Akal, 1986.

Seis años después de su edición española y veintidós después de su edición original, ha reaparecido en librerías de Buenos Aires la obra del historiador soviético V.I.Avdiev, *Historia económica y social del Antiguo Oriente*, en dos volúmenes, de los cuales comentamos aquí el primero: El Egipto faraónico.

El libro de Avdiev constituye la presentación de una visión global de la historia del Antiguo Egipto desde la particular analítica de la escuela soviética, privilegiando, por ende, las instancias económica, social y cultural por sobre la política y religiosa. El Capítulo I aborda temas relacionados con las fuentes de la historia egipcia, hallazgos arqueológicos e historiografía del Egipto Antiguo. Los Capítulos II, III, IV, V y VII analizan los diversos periodos históricos en forma cronológica. El capítulo VI está dedicado específicamente al análisis de la cultura egipcia antigua.

La impresión que produce una primer lectura del texto es la relativa al estilo discursivo ameno y al esfuerzo de síntesis que demanda el recorrido, en menos de 150 páginas netas, de los 2500 años de historia egipcia transcurridos entre el fin de la prehistoria y la conquista persa, haciendo notable hincapié en los aspectos económicos (agro, comercio, artesanía) y sociales (estructura de clases, conflictos inter e intra-clases). Quizá sea éste el principal mérito de la obra.

Una lectura un poco más profunda, en cambio, revela, junto a algunos aciertos, una serie de errores de muy diverso calibre.

En cuanto a los aciertos, amén del estilo discursivo y el énfasis en lo socioeconómico ya destacados, merecen señalarse la utilización de conceptos provenientes de la tradición marxista (como el de "comunidades rurales"), y algunas opiniones puntuales, tales como la del vínculo existente entre el culto funerario y la creencia en un orden invariable (p.128), o las influencias egipcias en el exterior, durante el Ier. milenio a.C.; en particular, en Grecia (pp.151-153).

En cuanto a los errores, los hay en diferentes niveles y magnitudes. Un primer elemento que llama la atención es la escasez de citas bibliográficas. El volumen presenta sólo seis, de las cuales una refiere a las Formen de Marx y las restantes, a las Obras completas de Marx y Engels. Da la impresión de que Avdiev no reconoce deuda alguna con la "ciencia burguesa"; sin embargo, se hace evidente que el historiador soviético recurre con asiduidad a la producción egiptológica occidental: sólo por citar un ejemplo, la afirmación de Avdiev de que en el Reino Medio "los nombres de las personas hostiles al faraón y los nombres de las tribus enemigas los escribían en ollas especiales y después realizaban el rito de destrucción de estas vasijas con el fin del aniquilamiento mágico de los enemigos del rey" (p.72), es muy similar a lo ya observado en 1946 por H. y H.A. Frankfort en *El pensamiento prefilosófico* (Vol.I) (1). Avdiev elige, en cambio, ponderar la labor de sus pares soviéticos, quienes "desenmascararon los intentos pseudocientíficos de los falsificadores de la historia de idealizar el despotismo esclavista del Antiguo Egipto" (p.30). (¡Todo un mérito!).

La deuda impaga del autor con la historiografía occidental lo conduce una y otra vez a la situación poco rigurosa de afirmaciones que no se fundamentan. Por ejemplo, si se asegura que "los pobres estaban obligados a tomar de los ricos terratenientes préstamos en grano" (p.70), el tema no debería darse por cerrado: más bien, habría que tratar de justificarlo, o remitir a otras obras que permitan tal justificación.

Algunos equívocos del trabajo de Avdiev son efectos directos de las "rigideces" de la escuela historiográfica soviética para abordar determinadas problemáticas. El caso más evidente de esta situación lo constituye la caracterización que

reiteradamente el autor hace del Antiguo Egipto como una "economía esclavista", idea que ha sido descartada incluso por amplios sectores marxistas a partir del reflatamiento del concepto de modo de producción asiático, como bien observa la introductora española Llinares García.

Esa aplicación dogmática de criterios rígidos y no explicitados se evidencia también en la aserción lapidaria con la que el historiador soviético pretende explicar la aparición del Estado egipcio: "Para fortalecer su dominación de clase, para explotar impunemente al pueblo trabajador y mantenerlo permanentemente frenado, los ricos y los esclavistas crean el más antiguo aparato estatal." (p.42).

Por otra parte, Avdiev llega frecuentemente a conclusiones precipitadas. Por ejemplo, la interpretación de fuentes del Ier. Período Intermedio permite establecer la existencia de una época de fuerte crisis social. Pero de aquí a la afirmación del autor de que "todo el sistema de creencias religiosas e ideas morales se pone en duda" (p.121), existe un abismo en el que Avdiev cae irremediabilmente.

Singularmente pobre se presenta el concepto de religión que maneja el historiador soviético. Al hacer referencia a supuestos periodos de escepticismo religioso, así como también a la "acumulación de conocimientos científicos", el autor señala que "de todas formas, la religión no ha podido aplastar del todo el pensamiento libre del hombre" (p.133), con lo que equipara "religión" a "falsa conciencia" y postula, con un criterio totalmente esencialista, la existencia de su contrario: el mentado "pensamiento libre del hombre".

El apartado "Mitos" se inicia de la siguiente manera: "Los mitos se acercan mucho a los cuentos, en particular, el mito de Osiris..." (y continúa describiendo éste y otros mitos, pp.114-115). De este modo, la consideración teórica de Avdiev respecto del mito egipcio se reduce a jocho palabras!

Por último, resta por señalar que Avdiev incurre en un error cronológico al citar la "Enseñanza de Ipuwer" como testimonio de "las sublevaciones populares, que tuvieron lugar a final del Imperio Medio" (p.78). Basándose en consideraciones de estilo y constatación histórica, autoridades como Fecht y Gardiner han situado la "Enseñanza" durante el transcurso del Ier. Período

Intermedio (2200-2000 AC) (2). El autor no ofrece, en cambio, argumentos para fundamentar su posición divergente.

En conclusión, puede decirse que esta obra del historiador soviético V.I. Avdiev es una amena síntesis de la historia del Antiguo Egipto. Sin embargo, para que ésta genere algún efecto mayor al de la mera información, su lectura debe ir acompañada de un cuestionamiento, en general y en particular, de todas las posturas que el autor adopta en ella.

(1) Frankfort, H. y H. A., Wilson, J. y Jacobsen, T.: El pensamiento prefilosófico (Vol. I : Egipto y Mesopotamia), México, Fondo de Cultura Económica, 1954. p.26.

(2) Rosenvasser, A.: Reproches a Ra por la injusticia de los hombres, en Cuadernos del Sur No.14, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 1981. Ver nota 3, pp. 222-223.

Marcelo P. Campagno

J.W. Flanagan. David's Social Drama. A Hologram of Israel's Early Iron Age. The Social World of Biblical Antiquity Series, 7. 373 pp. Almond Press, Sheffield, 1988.

El autor de este novedoso libro se propone un doble objetivo: enriquecer la comprensión de la Temprana Edad del Hierro en el antiguo Israel, poniendo especial atención en la formación del estado, y contribuir al desarrollo del análisis científico-social de la antigüedad bíblica. Para lograr estos fines propone una nueva metodología: tratar de construir un holograma que sea a la vez metáfora y modelo de la época estudiada.

El libro está estructurado en tres partes. La primera consta de dos capítulos que tratan acerca de: 1) el desarrollo de los estudios sociales y su incidencia puntual sobre el tratamiento del tema de investigación elegido, y 2) la propuesta del modelo holográfico como nueva vía de investigación.

La segunda parte, también dividida en dos capítulos, se titula "Construyendo un holograma de la Temprana Edad del Hierro". En ella se combinan los datos

provenientes de los trabajos arqueológicos y del análisis literario, constituyendo un valioso y exhaustivo relevamiento de todos los aportes al estudio del tema, desde los más tradicionales hasta los más novedosos.

Por fin, la última parte constituye el resultado del análisis metodológico propuesto y se llama consecuentemente "*Un holograma de la Temprana Edad del Hierro*"

Finalmente tres Apéndices completan la obra: uno que compila datos geográficos y arqueológicos que hacen a la comprensión general del tema; uno sobre el surgimiento de un líder saudita moderno -conocido por el autor- que presenta una historia con rasgos parecidos a los registrados en los textos bíblicos para David; y el último, de listas y gráficos genealógicos pertenecientes a las familias de Saúl y David.

El balance general del erudito trabajo del Prof. Flanagan es bueno. Creemos que este texto no puede ser ignorado por los interesados en el estudio del surgimiento del estado en Israel, tanto por su valor informativo como por su novedoso aporte -que podemos o no compartir- al planteamiento metodológico del tema. La documentación, presentada y discutida, es exhaustiva, y la orientación teórica claramente expuesta, siguiendo en esto la tendencia de las últimas publicaciones en torno a la polémica sobre los orígenes de Israel, despertada por el artículo de Mendenhall "*The Hebrew Conquest of Canaan*". En suma, un libro para recomendar.

Diana R. Rocco

La presente publicación se terminó de imprimir en los talleres gráficos de la Facultad de Filosofía y Letras, en el mes de octubre de 1993.

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

