

De Bernardi, Cristina
La dimensión emocional de los procesos colectivos en las fuentes textuales de la Mesopotamia
Antigua. Posibilidad de un rescate historiográfico
Estudios de Asia y África, vol. XXXVII, núm. 3, septiembre-diciembre, 2002, pp. 419-438
El Colegio de México, A.C.
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58637301>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

LA DIMENSIÓN EMOCIONAL DE LOS PROCESOS COLECTIVOS EN LAS FUENTES TEXTUALES DE LA MESOPOTAMIA ANTIGUA. POSIBILIDAD DE UN RESCATE HISTORIOGRÁFICO

CRISTINA DE BERNARDI

Universidad Nacional de Rosario

Para cualquier iniciado en los estudios antiguo-orientales se presenta como paradigma el hecho de que la producción de las fuentes textuales tiene un origen mayoritariamente estatal: palacio, templo y sus funcionarios aparecen como el ámbito natural de su producción. Esta afirmación, tanto más contundente cuanto más atrás retrocedemos en el tiempo y cuya validez es impensable discutir, ha conducido al sobredimensionamiento del papel del Estado en estas sociedades y a la opacidad de las voces que no pertenezcan al sector de la élite letrada.

Sin embargo, actualmente la mayoría de los historiadores de la antigüedad sentimos el imperativo de recuperar la historia como “vida vivida”, —como la quería José Luis Romero¹ y esa vida fue vivida por *todos* los hombres y mujeres de aquellos tiempos y espacios lejanos, fueran ricos o pobres, letrados o iletrados. Vidas pequeñas dejaron huellas pequeñas al lado de las imponentes huellas de las grandes vidas. Pero los pequeños, que sirvieron y trabajaron para los grandes, se colaron en esas huellas, dejaron señales apenas perceptibles, indicios a los que sólo se puede interesar si se parte de la premisa de su existencia. Esa premisa ha sido siempre la de la Historia Social, con mayúsculas, pero hay otras razones actuales para en-

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 23 de mayo de 2001 y aceptado para su publicación el 13 de julio de 2001.

¹ José Luis Romero, *La vida histórica*, Bs. As., Sudamericana, I: La vida histórica, 1988.

focar el pasado desde esta perspectiva: el escepticismo relativo en cuanto a la posibilidad de una “Historia Total”, más allá de las intencionalidades ideológicas de quienes predicen la muerte de los grandes marcos teóricos y generalizaciones, y el paralelo escepticismo sobre la “objetividad” de la historia, han abierto el camino a nuevas —y no tanto, sino más bien reactualizadas— formas de hacer historia: microhistoria, historia de las clases subalternas, historia de las mentalidades, historia de la vida privada, historia cultural, entre otras, otorgando la impronta de la época al oficio de historiador. También se ve hoy cómo la historia ha sido permeada por las otras ciencias sociales y, de entre ellas, han sido poderosas influencias la literatura (particularmente la teoría del discurso) y la antropología, con su singular mirada *hacia* el interior de la sociedad y *desde* el interior de la sociedad. En el ámbito americano, una práctica disciplinaria muy sugestiva ha sido la de la etnohistoria, en su recuperación de la presencia del “otro”, de aquél que no escribió su propia historia. En esta línea de hacer salir de la sombra a los sujetos menos visibles, no pueden dejar de mencionarse los estudios sobre las mujeres y aquellos que hacen centro en las relaciones interétnicas y, por ende, en las identidades muchas veces soterradas bajo los límites políticos de reinos e imperios.

Antes de entrar de lleno en la temática, me parece importante señalar la necesidad y la posibilidad de realizar una ida y vuelta entre lo que denomino *correspondencia* de fenómenos antiguos y actuales. Soy consciente del valor metodológico de evitar el anacronismo, pero existen *matrices* de experiencias sobre las que se han desarrollado “las historias” humanas: la búsqueda permanente por solucionar el modo de subsistencia; los procesos de intensificación de la producción y el acaparamiento desigual de los excedentes; los fenómenos de diferenciación social concomitantes; la aparición del poder político y el Estado; la estandarización de las relaciones intragrupo y externas; la guerra; el surgimiento de un mundo de representaciones mentales compartidas que da coherencia al grupo; la manipulación de esas representaciones por parte de las élites para transformarlas en símbolos diacríticos identitarios y simbolismos de reforzamiento del poder; los procesos de legitima-

ción de las instituciones que garantizan la reproducción de las condiciones desiguales; para nombrar sólo las nervaduras de la trama social.²

Si aceptamos el bagaje común del aparato psíquico del hombre, al menos desde la aparición del *Homo sapiens*, es posible partir de las experiencias actuales para intentar atisbar las experiencias del pasado.³ Es a esto a lo que llamo la búsqueda de las correspondencias, que si bien pueden encerrar diferencias extremas, parten de un presupuesto común: la resolución de problemas semejantes. Por otra parte, mi concepción del quehacer de la historia implica un punto de partida en los problemas del presente. Las preocupaciones y las angustias del presente orientan nuestra interrelación al pasado. Estas preguntas sólo podemos formularlas a un interlocutor especial, que no puede actualizar su discurso, más bien depende de nosotros esa actualización; esto significa una personal —aunque contextual— lectura de las fuentes. En esta cuestión entiendo que es necesario romper con el esquema positivista de clasificación de las fuentes textuales en literarias, míticas y propiamente históricas, esquema que aquellos lejanos productores de las fuentes no inventaron; considero beneficioso seguir el consejo de Mario Liverani cuando nos plantea estar atentos a lo connotativo sobre lo denotativo, preguntarnos no tanto qué dice el mensaje y preocuparnos por su veracidad, sino por qué se dice lo que se dice y se dice de ese modo y no de otro.⁴

Ubicada de esta manera, me propongo encarar una forma de hacer la historia que intenta incluir, por un lado, *los colectivos sociales* más allá del personaje y, por otro, *la dimensión emocional* de los procesos históricos. Ambas cuestiones se unifican en un punto candente: *los procesos de movilización social*, entendido esto último en sentido amplio, tanto referido a la capacidad de oposición al poder, cuanto a la identificación activa con el mismo; lo que abre la perspectiva para trabajar *la*

² Obviamente no estoy proponiendo la unilinealidad de la historia sino la posibilidad metodológica de comparación de las regularidades, aún respetando sus singularidades.

³ Excelente explicación de Barry Kemp en el capítulo introductorio de su obra *El antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*, Barcelona, Crítica, 1992.

⁴ Mario Liverani, "Ideologías políticas y léxico político en las cartas de El Amarna", en *Berytus*, vol. XXXI, 1982.

contracara de los procesos de legitimación del poder político: los porqué, los cómo y los quiénes; quiénes son los interlocutores ante los que deben legitimarse reyes y gobernantes; en suma, qué emociones suscita el poder, qué respuestas, qué diálogos, aun el más indirecto, es necesario entre gobernantes y gobernados, para acompañar el costoso efecto de la coacción en su objetivo de subordinar voluntades. Intentaré un acercamiento a estos problemas al centrar el análisis en el periodo conocido como III Dinastía de Ur (2112/2004 a.C.) y el Paleobabilónico durante el reinado de Hammurabi (1792/1750 a.C.), siguiendo la cronología media.

Comencemos con algunas preguntas: ¿existe una separación tajante entre la élite y las masas en la sociedad mesopotámica de las épocas seleccionadas? ¿Existe una cultura estatal producida y reproducida por los letrados y un conjunto inerme de tributarios iletrados, movilizados exclusivamente por la coerción? ¿Es suficiente la solidaridad de la clase gobernante para perpetuar un reinado?⁵

Para responder a estas preguntas, tal vez sea necesario hacer una lectura que ponga especial atención en un aspecto de la acción de las élites ampliamente conocido por el deliberado interés de estos sectores en su producción y presevación: me refiero a la difusión de la ideología de la realeza, o dicho de otro modo, a la “propaganda” real. Estas acciones propagandísticas tienen varias dimensiones apreciables: escritura, ritual, e iconografía y construcción monumental. La escritura evidentemente tiene un destinatario fundamental que es la propia élite letrada o beneficiaria de la especialización de los escribas, ínfima minoría en un mar de iletrados; iletrados para los cuales, sin embargo, la presencia de los signos en las tablillas o en las estelas tendrían un significado como objetos mágicos, de

⁵ Ernest Gellner parece sostener una posición que diferencia netamente las características del “Estado agrario alfabetizado” y los estados que posibilitan el surgimiento del nacionalismo, considerando a los primeros imposibilitados de homogeneizar desde el punto de vista político y cultural a la sociedad. Por el contrario Benedict Anderson al analizar lo que denomina “comunidad religiosa” y “reino dinástico”, parece atribuir a estados preindustriales la capacidad de generar identificaciones. Véase E. Gellner, *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza, 1988 y B. Anderson, *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1993.

transportación de la palabra.⁶ Por otra parte, no es desdeñable pensar que la transmisión oral haría de puente entre los que habían leído las palabras y quienes sólo podrían escucharlas, y sus ecos llegarían aun a los más recónditos rincones de un reino.⁷

Las inscripciones reales, los himnos y aun las órdenes tendrían como destinatario, sin embargo, como se señaló *supra*, al propio entorno cortesano, íntimo o mediato, que es el espacio donde surgen las oposiciones y las usurpaciones. Advertencias como las que cierran la inscripción que narra el enfrentamiento de las ciudades de Lagash y Umma, de época aún más antigua que las que me propongo tratar, son un buen y conocido ejemplo de estas preocupaciones: se amenaza a los gobernantes de Umma con los males que los dioses les harán conocer en el caso de que se atrevieran a violar las fronteras, pero significativamente se cierra el anatema diciendo:

“...que sus súbditos, sublevados contra él, lo derriben en el centro de su propia ciudad”⁸

Podemos pensar con verosimilitud que esos súbditos serían los propios hombres importantes de la ciudad disgustados por las consecuencias que podría acarrear la acción emprendida por el gobernante y cuya acción de oposición sería capaz de destrozarlo.

Por otra parte, los himnos laudatorios intentarían, tal vez, envolver de sagrilegio a un personaje demasiado cercano para quienes pertenecían a su misma familia o al círculo de los allegados y promover la lealtad a partir de reforzar la admiración y el fervor.

⁶ Véanse los planteamientos de Jack Goody en su obra *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*, Alianza, Madrid, 1990 y Jean Bottéro “La escritura y la formación de la inteligencia en la antigua Mesopotamia”, en J. Bottéro y otros, *Cultura, pensamiento, escritura*, Barcelona, Gedisa, 1995.

⁷ Como lo plantea Mario Liverani en su obra *El Antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía*, Barcelona, Crítica, 1995. *Passim*.

⁸ S. N. Kramer, *The Sumerians. Their History, Culture and Character*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1963, p. 315. (El uso de paréntesis, corchetes y la transcripción de los términos sumerios y acadios se respetan tal como se presentan en las diversas publicaciones consultadas. Cuando dependa de la autora se usarán **negritas** minúsculas para el sumerio y *cursivas* minúsculas para el acadio).

El ritual, que se mencionó en segundo término, tendría un efecto semejante y se dirigiría tanto a la élite como al conjunto de la población, cuando era público y se enmarcaba en grandes fiestas conmemorativas. Creo importante tener en cuenta cómo afecta la sensibilidad de las personas la teatralidad de los actos rituales. El ejecutor posee conocimientos y autoridad para realizar los ritos, que lo distinguen y lo exaltan del conjunto de la sociedad, a la vez que se siente transportado —o novelizado— por los actos que ejecuta. Los observantes sienten la emoción de presenciar escenas trascendentales que, al ser contrastadas con su vida cotidiana les hacen sentir la pequeñez humana.

Las construcciones monumentales, la estatuaria, las ricas decoraciones, también tendrían este doble destinatario, pero posiblemente su efecto sobre la población sería de una eficacia permanente, en tanto la distancia entre su vida cotidiana y la magnificencia de las obras haría palpable la distancia social entre la realeza y el pueblo e, incluso, en la medida en que las obras monumentales trascienden generalmente la vida de una generación, imponen también el peso del pasado, al instalar en el hoy la lógica de “lo que siempre fue”, en este caso, el poder del Estado.

Si hago hincapié en el aspecto “propagandístico” de la realeza es para enfatizar que el único vínculo del poder y la sociedad no parece ser la coerción, porque si así fuera no podríamos explicarnos algunos de los mensajes de esa “propaganda”: la insistencia en la legitimidad respaldada por los dioses; la insistencia en la vinculación beneficiosa entre el rey y su pueblo: el rey como protector del pueblo (“el que defiende al huérfano y la viuda”); el rey como garante de la reproducción de la naturaleza y la sociedad por su intermediación con los dioses; el rey como escudo protector frente a los enemigos y ensanchador del país.

Ahora bien, para que un mensaje sea efectivo tiene que tener un interlocutor que comparta códigos de comunicación. Entiendo que esto sólo es posible sobre la base de la existencia de una *identidad colectiva* —más densa o más difusa en condiciones históricas y espaciales precisas— que es la que proporciona sentido a las experiencias sociales. La forma más difusa es lo

que habitualmente se reconoce como el substrato cultural; en el caso que abordamos, el sincretismo cultural de los grupos etnolingüísticos sumerio y acadio y la posterior absorción y asimilación de la etnia amorrea; las formas más elaboradas son las que asocian identidad colectiva y dominio político, con un activo proselitismo de los sectores dominantes para establecer esos contornos.⁹ En ambos casos, la argamasa que mantiene unido al cuerpo social está fuertemente penetrada por las creencias religiosas, lo que será usufructuado y también fuertemente manipulado por los gobernantes, ya que la pertenencia política, la condición de habitante de un reino, es probablemente vivenciada, en un principio, desde un espacio negativo: el de la imposición de la autoridad que percibe tributos, prescribe levas y trabajos obligatorios. Será necesario, por tanto, generar recursos ideológicos que le permitan al poder construir una imagen positiva y legítima de la nueva situación, neutralizar la oposición y generar una movilización social de identificación con la realeza. A continuación veremos los casos que he propuesto para este análisis.

I

El periodo que conocemos como de la III Dinastía de Ur surge cuando la fragmentaria independencia sumeria obtenida por la victoria de Utuhegal (2120/2112 a.C.), rey de Uruk, sobre los guti, es rápidamente desplazada por la hegemonía de la ciudad de Ur. La realeza emergida en esta ciudad se caracterizará por un sistema de legitimación de los reyes teñido por el grado extremo al que se conduce la sacralidad que fue característica de los gobernantes mesopotámicos desde las épocas de

⁹ Anthony Smith plantea la consideración de la construcción de identidades políticas en las sociedades antiguas en su artículo "The problem of national identity: ancient, medieval and modern?", en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 17, núm. 3, julio de 1993. Por mi parte he desarrollado mi punto de vista sobre este enfoque metodológico en mi trabajo "Identidad étnica y poder estatal en la Mesopotamia del III milenio a.C. Problemas de reconstrucción histórica", *Estudios de Asia y África* 106, vol. XXXIII, núm. 2, El Colegio de México, 1998, y también en el artículo: "Identidad étnica, poder y religión en la Mesopotamia Súmero-acadia", 17 *ANUARIO*, Escuela de Historia, Fac. de Humanidades y Artes, UNR, 1995-1996.

su surgimiento. Las fuentes de palacio (particularmente las inscripciones de los monarcas y los himnos a los reyes deificados) nos muestran una situación fuertemente connotada por el simbolismo del parentesco real con dioses y semidioses y por el rito del matrimonio sagrado de los reyes con la diosa Inanna, matrimonio que garantiza la felicidad, duración y abundancia durante sus reinados.

Ambas cuestiones planteadas (el intento de los monarcas sumerios de emparentarse genealógicamente con héroes y dioses y la práctica de la hierogamia) remiten, en una primera lectura, a una sola: *la significación del parentesco*, al parentesco entendido en su más amplia significación: en tanto filiación (relación genealógica) y afinidad o alianza (matrimonio). Es importante recordar que el entramado básico de la sociedad se asienta en el parentesco, y en el periodo neosumerio se constata aún la existencia de familias extensas, con densos lazos de obligaciones y solidaridades, administrando sus bienes en común (particularmente la tierra).¹⁰ Los reyes proyectan en su relación con los dioses lo que es la esencia de las relaciones humanas, utilizando un mensaje que es familiar para su interlocutor. Dice Shulgi (2094/2047 a.C.) en uno de sus himnos de autoglorificación:

Yo soy el rey, un héroe nacido de las entrañas (de mi madre)
Yo, Shulgi, un gran hombre desde el dia en que nací,

...
Yo soy el hijo nacido de (la diosa) Ninsun,
al que el puro An escogió en su corazón,
aquel al que Enlil fijó el destino.
...¹¹

Shulgi no se ahorra el apoyo de los dioses, atribuyéndose por interpolación los definidos atributos y cualidades que cada uno de ellos posee en el panteón mesopotámico. Esto no se

¹⁰ J. J. Glassner, "De Sumer a Babilonia: familias para administrar, familias para reinar", en A. Burguière *et al.*, *Historia de la familia. I. Mundos lejanos, mundos antiguos*, Madrid, Alianza, 1988.

¹¹ "The king of the road: a self laudatory shulgy hymn", en J. Pritchard (edit.), *The Ancient Near East Supplementary Texts and Pictures Relating to the Old Testament*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1969, pp. 584-586. Trad. Eleonora Ravenna.

diferencia de las inscripciones laudatorias de los reyes de períodos anteriores, tanto del Dinástico Temprano, como del periodo Sargónida. Pero, en primer lugar, interesa destacar la referencia a Ninsun como su madre, ya que esto lo vincula directamente con el héroe Gilgamesh, del cual se transforma, de este modo, en su hermano, ya que Ninsun es la diosa reclamada por Gilgamesh como su madre.

La relación entre el rey y el héroe Gilgamesh tiene varias lecturas. Por un lado, resuelve la ambigüedad de la situación de un rey divino, pero sin embargo mortal, pues éste es el mismo destino de Gilgamesh, quien al haber fracasado en la búsqueda de la eternidad, preside el mundo de los muertos. Además, como acertadamente ha señalado Liverani: "...(es preciso) destacar que la distinción entre héroes y dioses se difumina a propósito, para así otorgar rasgos divinos a los prototipos míticos de la realeza y el poder humano". La distinción, a su vez, entre héroes y dioses, tendría que ver con la separación entre "naturaleza" y "cultura". A los dioses les correspondería la "fundación" de los hechos naturales y a los hombres la "fundación" de los hechos sociales (entre ellos la ciudad y el poder político).¹² Pero, además Gilgamesh remite al significado que tiene Uruk para todo el sur mesopotámico; es en esa ciudad donde se comienza la lucha por expulsar a los invasores guti, situación que da nacimiento al periodo que estamos tratando. Parece bastante claro, por ende, que los reyes están apelando a factores de identificación colectiva, a esa identidad común exaltada por oposición a los invasores, que antes se señaló como condición necesaria para la eficacia de la comunicación. No es casual que Shulgi se haya titulado a sí mismo **dingir kalam-ma** (dios del país).

Si bien la divinización ya había sido conocida durante el reinado de Naram Sin, en la época acadia, incluyendo el uso del determinativo divino, la novedad es ahora la forma carismática en que se logra ésta: me refiero al protagonismo del rey en el rito del matrimonio sagrado.¹³

¹² M. Liverani, 1995, *op. cit.*, p. 160.

¹³ Sobre el tema del poder carismático véase la resignificación de los planteamientos weberianos que efectúa Piotr Michalowski en su artículo "Charisma and control: on continuity and change in early mesopotamian bureaucratic systems", en Gibson, Mc.

Para entender en toda su dimensión el significado de este rito, es necesario clarificar el papel de la diosa Inanna en el universo mental de la sociedad mesopotámica. Inanna (la *Ishtar* semítica) es la divinidad femenina más importante del panteón mesopotámico, a la vez que pareciera reconocer una notable antigüedad, ya que aparece atestiguada en una lista de Fara, en tercer lugar después de los grandes dioses An y Enlil.¹⁴ La personalidad de Inanna es compleja, asumiendo diversos aspectos: diosa del sexo y el amor; diosa de la guerra y la venganza y también diosa astral: el planeta Venus. Lo que predomina en su relación con los gobernantes sumerios y especialmente en las bodas sagradas donde los reyes asumen el papel de Dumuzi, el cual es el de diosa juvenil, de exaltado erotismo, promotora de la vida y el orden cósmico, aspecto que, paradójicamente, no la transforma en una “diosa-madre”. En tanto encarnación de la vida, es la personificación divinizada de lo femenino. Joaquín Sanmartín ha señalado su importancia en el mantenimiento de los ritmos de fecundidad y garantía de éxito en todo lo que significa reproducción vegetal, animal y humana, como se expresa en sus epítetos: “dadora de vida” (*qa'išat balati*), “La que hace renacer la verdura” (*m ušesat urqite*), “señora del corral y del redil” (**ga.ša.an.tür. amaš.a**).¹⁵ entre tantos otros asignados a la diosa.

Más allá de que el ritual implicara o no la consumación del coito del rey con una sacerdotisa que encarnara a la diosa, lo importante es su valor simbólico al sellar el destino (**nam.tar**) del rey en cuanto tal: la diosa declara al rey “digno” (**ba.ab.du7.ù**) de subir al trono, llevar el manto, las armas reales (arco, flecha, maza), las sandalias, el cetro y especialmente la corona (**men**):

“...
Al lado de mi esposa,
la doncella Inanna, la reina, la vulva del cielo (y) la /tierra,
me senté en su sala de banquete (del palacio).
...”

Guire *et al.*, *The Organization of Power. Aspects of Burocracy in the Ancient Near East*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 1987.

¹⁴ W. G. Lambert, *Götterlisten. Reallexikon der Assyriologie*, 3, pp. 473-479.

¹⁵ Transliteración de J. Sanmartín en el capítulo “Mitología y Religión mesopotámicas” de la obra de J. López y J. Sanmartín, *Mitología y religión del Oriente Antiguo I. Egipto, Mesopotamia*, Sabadell, AUSA, 1993, p. 310.

An colocó **la corona** sagrada sobre mi cabeza,
 y me hizo tomar **el cetro** en el Ekur de lapislázuli,
 en el radiante estrado, elevó al cielo **el trono** firmemente
 /fundado,
 exaltó allí el poder de (mi) reinado,
 incliné todas las tierras, di seguridad al pueblo,
 en las cuatro regiones del universo, la gente al unísono dice
 /mi nombre”¹⁶

Esta capacidad de la diosa de sellar el destino de la realeza se integra a un sistema de creencias donde se ha atribuido a Inanna/Ishtar la capacidad de mantener la armonía universal gracias a ser la poseedora de los **me**, palabra sumeria de discutida interpretación, pero en la que puede reconocerse la idea de decreto divino o potencia divina, también modelo o norma sagrada e inmutable.¹⁷ Probablemente, con ella los sumerios explicaban el gobierno del Universo. Esto otorga a la diosa un valor agregado como regidora de la vida humana y ubica a la realeza en concordancia con la armonía universal:

“...
 Reina de todos los **me**, luz radiante!
 mujer dadora de vida, amada por An (y) Urash,
 hieródula de an, la muy enjoyada,
 que empuña en su mano los siete **me**!
 Mi reina, tú eres la guardiana de los grandes **me**,
 tú has elevado los **me**, tú has enlazado los **me** a tus manos,
 has reunido los **me**, has apretado los **me** contra tu pecho! ...”¹⁸

Particularmente a partir del reinado de Shulgi (*ca.* 2094-2047) se observa una promoción de la figura real muy activa,

¹⁶ J. Pritchard (edit.), *The Ancient Near East Supplementary Texts and Pictures Relating to the Old Testament*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1969, p. 586. Respecto de las características del “matrimonio sagrado”, se pueden consultar, entre otras, las siguientes obras: Th. Jacobsen, *Toward the Image of Tammuz an other Essays on Mesopotamian History and Culture*. W. L. Moran (edit.), Cambridge, 1970; S. N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite. Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer*, Londres, Bloomington, 1969. Negritas de la autora.

¹⁷ Véase sobre el tema, por ejemplo, el análisis de R. Jestin en el apartado “La realidad”, del capítulo “La religión sumeria”, en *Las Religiones Antiguas*, vol. I, de la *Historia de las religiones siglo XXI*, Madrid, Siglo XXI, 1979, p. 238 y ss.

¹⁸ Federico Lara Peinado, *Himnos sumerios*, Madrid, Tecnos, 1988. Véase también *ANET. Supplementary texts...* op. cit., p. 579 y ss.

mediante la reproducción en las escuelas de escribas (**é.dub.a**) de los himnos de glorificación del monarca y de exaltación de su sagrado matrimonio. La efectividad de esta promoción en el sector de la élite se hace palpable en la adopción, por parte de sus integrantes, o asignándolos a sus hijos, de nombres que contienen el nombre del gobernante, como **Hedut-Amar-Sin**, **Šu-Sin-migir-Eštar**.¹⁹ Pero la efectividad de esta promoción, más allá del sector cortesano, que es lo que estoy proponiendo como valor historiográfico a ser rescatado, puede ser comprobado en el hecho de que, aún dentro de la población **mar.tu**, penetran estos nombres de los reyes deificados. Por ejemplo **šul-gi-na-piš-ti**, **ur-šul-gi-ra**, entre otros nombres constatados en los límites del territorio de Ur III, en las localidades de Marhaši y Simanum.²⁰

Entiendo que los reyes mesopotámicos encontraron una forma activa de suscitar la identificación del pueblo con la monarquía, por encima de las diferenciaciones sociales o étnicas. La diosa en su unión con el rey, identificado con Dumuzi, el esposo de Inanna en el mundo celeste, sellaba el destino del país, creando por tanto una identidad de destino, una identidad social. La esencia carismática de la actuación real permitía a los reyes asegurarse una efectiva dominación al reconocerse ésta última como legítima e irrecusable en las representaciones mentales colectivas, permeadas por la identificación religiosa. El ritual del matrimonio sagrado intentaba la cooptación de la religiosidad popular y la transferencia hacia la monarquía de las emociones y la devoción suscitadas por la diosa Inanna/Ishtar. Este acto ritual se habría constituido en el núcleo de un sistema de legitimación de la realeza basado en el mantenimiento ficcional de las relaciones de parentesco.

II

Sabemos que la voluble Inanna abandonó el lecho de sus regios esposos y en el 2004 a.C. la III Dinastía de Ur se había derrumbado bajo la presión de factores internos y externos, de

¹⁹ P. Michalowski, *op. cit.*, p. 66 y notas 44, 45 y 46.

²⁰ *Ibidem*, notas 47, 48 y 49.

entre los cuales no es ajena la presencia de estos **mar.tu**, algunos de los cuales hemos visto aculturados en las ciudades bajo dominio sumerio. La disruptiva presencia amorrea abrió un periodo de inestabilidad que dificultaría por muchos años la vuelta a una Mesopotamia unificada. Será Hammurabi (1792/1750), sexto rey de la dinastía amorrea fundada por Sumuabum, quien logre este propósito, al asentar con fuerza nuevamente la institución de la realeza con la instauración de su dominio más al norte, en la hasta entonces irrelevante ciudad de Babilonia.

¿Logra Hammurabi, luego de años de batallas y conquistas que lo llevan a someter a decenas de ciudades en Mesopotamia, encontrar un espacio de aceptación y justificación de su dominio político, de su supremacía y la del dios Marduk, al que ha elevado al primer lugar del panteón?

El ritual del matrimonio sagrado ha desaparecido junto con la realeza sumeria. El país está arruinado por la guerra y nuevas poblaciones, algunas vinculadas a grupos tribales, conforman parte de la compleja realidad emergente y empujan un ajuste en la ideología de la realeza. Hammurabi, como los otros reyes surgidos de esta dispersión amorrea, intentará asegurar su legitimidad y una base de apoyo en la población al recalcar su lealtad étnica por medio de la reivindicación del emparentamiento con sus tribus originales, aunque gran parte de la base de su poder se halle en las ciudades. Ya no alcanza el carácter formal y ritual de la realeza tradicional; es necesario apelar a formas de dominio características de la jefatura tribal, donde el elemento gentilicio tiene un papel preponderante. Así, la vía más concreta de su legitimación se refiere a su pertenencia a la dinastía amorrea creada por Sumuabum:

“...(soy) el descendiente de Sumu-la-el, el poderoso hijo de Sîn-muballit, eterna simiente de realeza”.²¹

Apunta en el mismo sentido la transformación operada en la representación de la realeza, donde lejos de ser un dios, como

²¹ Prólogo Leyes Hammurabi, (iv 64-v 13), en M. Roth, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, P. Michalowski (edit.), Atlanta, Georgia, Schollar Press, 1995. Todas las demás referencias a la obra de Hammurabi remiten a esta versión.

se autodenominan los reyes de la III Dinastía de Ur, Hammurabi se denomina “padre”, utilizando la expresión *abum walidum* (padre y engendrador) con el significado de padre carnal y por lo tanto reforzando la idea concreta y no abstracta de su relación con la población.²² Aquí el parentesco en tanto eje troncal de la pertenencia social está siendo utilizado en un sentido totalmente diferente al referido para la III Dinastía de Ur. No se trata de una proyección al mundo celeste de las relaciones humanas, sino de una ampliación de la esfera de acción clánica. El rey es el padre gentilicio de todo el país.

Con la misma significación humanizadora de la realeza opera la idea de “pastor” (*re'um*), que si bien es utilizada en un sentido metafórico, de vigilancia del rebaño, en este caso el pueblo, también acerca la figura protectora del rey a sus súbditos, utilizando una imagen cara al ámbito amorreo, que guarda el recuerdo de su proveniencia mayoritariamente pastoril.

Estos enunciados, adecuados dentro de su propio conglomerado étnico, no necesariamente aseguran a Hammurabi la efectividad fuera de él. No habrá sido fácil para el rey obtener un espacio de consenso en las ciudades conquistadas. Para exemplificar el problema vale recordar que según un documento publicado por Georges Dossin, parece que el otorgamiento de la realeza fue una prerrogativa de los hombres libres, *awilu(m)* y aun en la ciudad de Eshnunna, vencida por Hammurabi, los hombres libres deben ser quienes lo reconozcan, para darle legitimidad a su realeza. Escribe Zimri-Lim a Hammurabi:

Si los awilu de Eshnunna te aceptan, ejerce tú mismo la realeza sobre el país de Eshnunna, si ellos no te aceptan, instala en la realeza un madárum de tus dominios.²³

²² En el Epílogo (xlviii 20-38) Hammurabi se describe como *abum walidum*, que el Chicago Assyrian Dictionary (CAD) diferencia como verdadero padre, del padre adoptivo, T. 3 A, p. 68.

²³ G. Dossin, “Le madárum dans les “Archives Royales de Mari”. XVIIIe. RAI, Munich, 1972, pp. 53-63. Citado por A. Finet, en *Colloque La Voix de l'Opposition en Mésopotamie*, Institut des Hautes Etudes de Belgique, Bruselas, del 10 al 19 de marzo de 1973, p. 21. El CAD traduce el término *madárum* como “alto oficial de Mari”. Moshé Ambar, en su artículo “Les tribus amurrites de Mari” (*Orbis Biblicus et Orientalis* 108, 1991, p. 132) entiende que en el contexto que se presenta significa “vasallo” y remite en la nota 431 a J. M. Durand, XXVI/1, p. 283 (A.3096.18), quien propone la traducción

El texto de ningún modo es claro, en tanto no se entiende bien por qué los hombres de Eshnunna no aceptarían la soberanía de Hammurabi y sí la de un regente. Pero aun con esta oscuridad textual, es significativo que el rey deba tomar en cuenta la opinión de los hombres libres de la ciudad. Esa base de reconocimiento, como es esperable en una sociedad profundamente jerarquizada, remite, en primer lugar, a los personajes importantes, a los “cabezas” de familias poderosas, hombres poseedores de tierras y bienes, con considerable influencia en la sociedad local, influencia tejida por la tradición, el emparentamiento y el ascendiente —si no directamente la autoridad— ejercida sobre un conjunto de dependientes. De todos modos, aunque las condiciones sociales no permitían una acción consciente o eficaz de los diversos sectores de la población, es claro que los reyes no podían desconocer sin consecuencias el malestar, el descontento de la gente del común, que, por otra parte, siempre podía ser aprovechado por facciones disidentes de los grupos de poder. Llama la atención el párrafo del denominado “Código” de Hammurabi en el que se muestra la preocupación del gobernante por prevenir actitudes conspiradoras:

£108. Si una tabernera en cuya casa se reúnen criminales (conspiradores), no apresa a esos criminales y no los conduce al palacio, esa tabernera recibirá la muerte.²⁴

Hammurabi deberá buscar un equilibrio en sus mensajes, a manera de incluirse también en el universo mental de la sociedad mesopotámica tradicional, e intenta mostrarse benévolamente frente a las poblaciones sometidas: la enumeración de los dominios territoriales conquistados consignada en el “Código” está intencionalmente ligada a aspectos beneficiosos para los habitantes de las ciudades y sus dioses: se habla de restauración, del rey que garantiza la abundancia, proporciona el agua,

“noble”; en todos los casos alguien perteneciente al estamento superior de la sociedad y por lo tanto más confiable para los reyes.

²⁴ §109 (col. XXV 26-35). En este contexto *sarrutum* (*derivado del verbo sarârum*), cuyas acepciones pueden significar criminal, falsario, es traducido por la mayoría de los comentaristas del “Código” como conspirador.

extiende los cultivos, reúne a la gente dispersa, el que perdona, el que concede vida, el que edifica templos y construye canales de riego —mencionado en el año 9 de la lista de fórmulas de años del rey: “el canal (llamado) *Hammurabi-hegal* (fue excavado)”—.²⁵ Sólo se hace referencia directa a la acción militar (o sea, a la coerción directa) cuando se plantea:

“... (Soy) el primero de los reyes; quien subyuga los asentamientos en La Ribera del Eufrates...

pero se añade:

“...el que perdonó a los habitantes de Mari y Tuttul”.²⁶

Estas acciones establecen una continuidad formal con la ideología de la realeza tradicional en Mesopotamia, aspecto muy significativo si lo pensamos desde la perspectiva de la lenta reorganización después del colapso de la III Dinastía de Ur. Habrá que considerar que en una sociedad cuyos valores están orientados hacia el pasado, nada hace más respetable a los hombres públicos que vincularse a la tradición, situación que es necesario reforzar precisamente cuando imparables cambios sociales parecen contradecirla. Esa tradición está sólidamente asentada en el especial vínculo entre el monarca y los dioses, que ya hemos analizado, y tiene un denominador común a lo largo de la historia de Mesopotamia: los reyes son los encargados de la construcción de los templos (morada de los dioses), de su mantenimiento y restauración —acción piadosa como la que más, ya que un templo o ha sido derruido por los enemigos (y sus dioses) o bien se ha deteriorado por la desidia (impia) de quienes debían cuidarlo. Los dioses residen y se deleitan en sus *casas* y el bienestar de los hombres, la buena marcha del mundo humano y natural depende en gran medida de que se sientan complacidos. El rey, como cúspide jerárquica de la sociedad, es el único capaz de garantizar la coordinación de esfuerzos y la concentración de recursos que son necesarios para la rea-

²⁵ J. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (ANET)*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1955. pp. 269-270.

²⁶ Prólogo L. H., (iv-23-31).

lización de estas obras sagradas. En su prólogo, Hammurabi muestra reiteradamente esta preocupación, que no se reduce a su ciudad —Babilonia— sino que la hace extensiva a las ciudades sometidas y conquistadas. Casi en cada párrafo se hace referencia a estos hechos, como mostraré con algunos ejemplos, aunque esta actitud reverente contrasta significativamente con la realidad de la pérdida de la autonomía de los templos, como una de las grandes organizaciones del Estado, en lo que se ha denominado un proceso de secularización bajo este monarca.²⁷

“(Yo soy) Hammurabi... el piadoso proveedor del templo **Ekur**...”²⁸

“...el purificador de los ritos del templo **Eabzu**”²⁹

“...cuyos días están dedicados al templo **Esagil**...”³⁰

La legitimidad del monarca es reforzada, además, por otras vías tradicionales: una es la directa relación con los dioses. Así, entre otras cosas, Hammurabi se proclama “...simiente de realeza, a quien creó el dios Sîn...”,³¹ “...bienamado hermano del dios Zababa...”³² y en el Epílogo hablará de “...la diosa Nintu ...la madre, mi creadora”,³³ con lo que establece una continuidad relativa con las formas simbólicas de legitimación del poder de la III Dinastía de Ur, asentadas esencialmente en el vínculo divino, aunque ahora no se trata de una relación genealógica, sino que el rey es “modelado” (es utilizado el verbo *banûm*) por la diosa.

A su vez, debe tenerse en cuenta que el doloroso proceso de reacomodo social que vive la Mesopotamia se combinará con tendencias que ya venían emergiendo en etapas anteriores que conducen a un mayor protagonismo individual (incluyendo el

²⁷ Véase por ejemplo el trabajo de R. Harris “On the process of secularization under Hammurabi”. *JCS*, vol. XV, núm. 4, 1961. También N. Yoffee, *The Economic Role of the Crown in the Old Babylonian Period*, Malibú, Undena Publications, 1977.

²⁸ Prólogo L. H., (i 50-62).

²⁹ *Ibid.*, (i 63-ii 1).

³⁰ *Ibid.*, (ii 2-12).

³¹ *Ibid.*, (ii 13-21).

³² *Ibid.*, (ii 55-67).

³³ Epílogo L. H. (ii 40-49).

del rey),³⁴ tendencias que se expresan tanto en el plano económico como social: aparición de formas personales de apropiación de la tierra, espacios abiertos a las iniciativas de *entrepreneurs*,³⁵ coexistencia de la tradicional familia extensa y la familia nuclear con las consiguientes modificaciones en el plano de la herencia. Estas circunstancias también generaron tensiones en el cuadro social, empobrecimiento de las capas más desprotegidas de la población, desarraigo y sufrimiento acentuados por la situación de guerra, que la realeza como figura emblemática del Estado deberá atender, tanto en el plano ideológico como concreto.³⁶

En ese contexto debemos analizar el tema del vínculo entre el poder y la sociedad: precisamente considero al mencionado “Código” de Hammurabi como el núcleo central de la acción “propagandística” de la realeza que tiende a reforzar el carácter “necesario” y “beneficioso” de la misma y a promocionar la figura de Hammurabi, quien se describe a sí mismo como “rey de justicia” (*šar mīšārim*).³⁷ La estela en que se inscribieran las leyes, junto al prólogo y epílogo son un condensado en el que tanto el aspecto monumental, como el estilístico en sentido gráfico y literario, parecen buscar un efecto de imposición de la magnificencia real y su capacidad de crear un orden social equilibrado.

³⁴ La acción personal de Hammurabi en la conducción de su reinado es muy perceptible en la lectura de la correspondencia con sus funcionarios, particularmente con *Sin Idinan* y *Shamash Hazir*. De las mismas hay una buena versión en portugués, transliterada por el Dr. E. Bouzón, *As cartas de Hammurabi*, Vozes, Petrópolis, 1986. Puede consultarse también el artículo de F. Thureau-Dangin “La correspondance de Hammurapi avec Shamash-Hazir”, en *Revue d'Assyriologie*, XXI, núm. 1-2, 1924. Resultan esclarecedores los comentarios de A. Fund Patrón en su artículo “Pertinencia y alcances del concepto de “recíprocidad” en el estudio de los primeros estados mesopotámicos”, aparecido en *Orientalia Argentina* (RIHAO n.s.), vol. 10, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1993.

³⁵ Véase un análisis de esta cuestión en el artículo de J. Renger, “Interaction of temple, palace and private enterprise in the Old Babylonian Economy”, en *State and Temple Economy in the Ancient Near East*, Orientalia Lovaniensia Analecta, Leuven, 1979 y también su trabajo “Patterns of non-institutional trade and non-commercial exchange in ancient Mesopotamia at the beginning of the second millennium B. C.”, en A. Archi (edit.), *Circulation of goods in non-palatial context in the ancient near east*, Roma, Edizioni de l’Ateneo, 1984.

³⁶ Un buen análisis sobre esta temática se encuentra en el libro de M. Liverani, *El Antiguo Oriente...*, *op. cit.* Tercera parte: El Bronce Medio. 1995.

³⁷ G. Driver y J. Miles: *The Babylonian Laws*, vol. I, “Legal Commentary”, Oxford, Clarendon Press, 1960, p. 38.

Probablemente la fórmula de datación del segundo año de reinado de Hammurabi, cuando señala “El año en que se estableció el orden justo en el país”,³⁸ resignifica en el mismo sentido la tradición según la cual los reyes mesopotámicos intentaban demostrar a la sociedad que una de sus funciones más importantes era establecer un orden justo en su reino, para lo cual recurrián, en el primero o segundo año de sus reinados a la espectacularidad de los denominados edictos *mīšārum* que le permitían al deudor insolvente recuperar su libertad o la de su mujer e hijos, que habían quedado sometidos al acreedor en servidumbre por deudas; lo cual evidentemente se refería a la población libre, a los *anilu*, cuya libertad económica no los eximía de la pobreza. Responde, entiendo, a esta necesidad, el párrafo del Epílogo del Código en el que Hammurabi recomienda al hombre común, al súbdito de carne y hueso:

Dejad que el hombre agraviado, implicado en una causa, venga ante mi estatua de dios de justicia y dejad que se haga leer en voz alta en mi estela inscripta, así puede escuchar mis preciosos pronunciamientos y dejad que mi estela descubra su causa, que pueda examinar su caso, pueda calmar (su atribulado) corazón (y pueda alabar me) diciendo:³⁹

“Hammurabi, el señor, que es como un padre y engendrador para su gente...”⁴⁰

Los cambios que he tratado de reseñar permiten —en cuanto a la “propaganda” de la ideología de la realeza en los períodos de la III Dinastía de Ur y Paleobabilónico respectivamente— creo, percibir no sólo el aspecto formal de esa fraseología, sino también el carácter de mensaje vivo con emisores y receptores activos, cuya singularidad, problemas y capacidad de oposición los reyes sienten la necesidad de atender. A pesar de que las fuentes textuales presentadas son originadas en el ámbito estatal, es posible recuperar en ellas la presencia de la “otra cara”, la presencia del hombre común, con sus problemas, sus dolores, sus demandas y su emocionalidad susceptible, en par-

³⁸ J. Pritchard (1955), *op. cit.*, p. 269, véase el comentario al pie de L. Oppenheim sobre el acto de hacer justicia) (*mīshāram shakanum*).

³⁹ Epílogo L. H., (xlviii 3-19).

⁴⁰ *Ibid.*, (xlviii 20-38).

te, de ser manipulada. Los milenios de distancia que nos separan de aquellas sociedades no nos impiden, me parece, establecer una correspondencia de procesos que nos tornan familiares esos usos del poder.❖

Dirección institucional de la autora:

9 de julio de 1769

2do. piso, depto. A

CP. 2000

Rosario

Argentina