



Revista de Derecho

ISSN: 0121-8697

rderecho@uninorte.edu.co

Universidad del Norte

Colombia

Orozco Arcieri, Carlos Andrés

La escritura cuneiforme en la evolución del derecho. Investigación en torno a los orígenes del derecho occidental desde la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann

Revista de Derecho, núm. 44, julio-diciembre, 2015, pp. 178-225

Universidad del Norte

Barranquilla, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85141031009>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# La escritura cuneiforme en la evolución del derecho. Investigación en torno a los orígenes del derecho occidental desde la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann

The cuneiform writing in the evolution of the law.  
Research around the origins of the western law  
from the theory of society of Niklas Luhmann

DOI: <http://dx.doi.org/10.14482/dere.44.7199>

Carlos Andrés Orozco Arcieri\*

Universidad del Norte (Colombia)

\*Doctor en Derecho con especialidad en Sociología jurídico-penal de la Universitat de Barcelona (España). Master in Criminologia critica, Prevenzione della devianza e Sicurezza sociale del Dipartimento di Sociologia della Università degli Studi di Padova (Italia). Profesor de Historia del derecho y de Sociología del derecho y director del Grupo de Investigación en Sociología del Derecho de la Universidad del Norte. Barranquilla (Colombia). [corozco@uninorte.edu.co](mailto:corozco@uninorte.edu.co)

REVISTA DE DERECHO

N.º 44, Barranquilla, 2015

ISSN: 0121-8697 (impreso)

ISSN: 2145-9355 (on line)

## Resumen

*En este artículo se presentan los primeros resultados de la investigación “Me, Nomos, Ius”, en la que se pretende evidenciar una serie de cuestiones teóricas y metodológicas en torno al estudio del derecho occidental, sus orígenes y su evolución, y se propone una nueva elaboración transdisciplinaria de las categorías utilizadas. El estudio del derecho en Mesopotamia implica una re-conceptualización de la escritura cuneiforme, debido a que ha sido estudiada desde disciplinas que generalmente permanecen aisladas las unas de las otras. En este artículo se propone el análisis de la escritura cuneiforme apoyándonos en la arqueología, la asiriología, la historia, la filología, la antropología, la sociología y, sobre todo, en la teoría de la evolución socio-cultural, desarrollada por Niklas Luhmann en el marco de su teoría de la sociedad.*

**Palabras clave:** evolución social, escritura cuneiforme, Niklas Luhmann.

## Abstract

*In this article we present the first results of the investigation “Me, Nomos, Ius”, in which we seek to show a series of theoretical and methodological questions around the study of western law, its origins and its evolution, proposing a new transdisciplinary elaboration of the categories used. The study of Mesopotamian law involves a re-conceptualization of the cuneiform writing because it has been studied from disciplines that usually remain isolated from each other. Here we propose the analysis of the cuneiform writing, based on archeology, asiriology, history, philology, anthropology, sociology and, above all, on the theory of socio-cultural evolution developed by Niklas Luhmann in the framework of his theory of society.*

**Keywords:** social evolution, cuneiform writing, Niklas Luhmann.

*Fecha de recepción:* 13 de enero de 2015

*Fecha de aceptación:* 9 de marzo de 2015

## INTRODUCCIÓN

La pregunta por la evolución del derecho occidental implica, ante todo, una serie de cuestionamientos preliminares en torno a la posibilidad de su individuación y a su existencia misma como objeto de estudio: qué implica la evolución, qué la hace posible y, sobre todo, qué significa “derecho occidental”. Si observamos las normas y procedimientos vinculantes que logran la congruente generalización de expectativas de comportamiento existentes en algunas ciudades de Mesopotamia en el tercer y segundo milenio a. C. y posteriormente en algunas ciudades antiguas del Mediterráneo, encontramos una serie de especificidades y diferencias que nos dificultan la aplicación de una denominación tan problemática como la de *derecho occidental*, con el fin de homologar un fenómeno en realidades sociales distintas o, por lo menos, de recoger una serie de aspectos comunes. Sin mencionar otro tipo de problemas como, por ejemplo, la relación entre este *derecho occidental* y otros derechos (piénsese en el derecho islámico); e, incluso, problemas en torno a la posible comparación entre la evolución de estos derechos no occidentales, en búsqueda de un punto de encuentro inicial.

Frente a estos problemas teóricos, en el marco de la línea de investigación en teoría sociológica del derecho del Grupo de Investigación en Sociología del Derecho de la Universidad del Norte, hemos iniciado la ejecución del proyecto de investigación *Me, Nomos, Ius*, con el cual buscamos aportar elementos teóricos para el estudio de la evolución del derecho occidental, a partir de una investigación sobre sus orígenes arcaicos en Mesopotamia, Grecia y Roma, tomando como punto de referencia para la denominación del proyecto las etimologías desarrolladas en tres lenguas distintas: los principios de la civilización que en lengua sumeria aparecen bajo la expresión *Me*, el surgimiento de la ley política expresada en griego antiguo con la palabra *Nomos* y el origen del derecho (o lo que comúnmente conocemos como derecho) en Roma con la palabra *Ius*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Con la elección de estas tres etimologías no insinuamos una continuidad histórica lineal de los derechos que se desarrollan en cada una de estas ciudades, en períodos y circunstancias tan

En este artículo analizaremos el “derecho mesopotámico”, a partir de la escritura cuneiforme y su relación con la evolución social. Para esto, hemos dividido nuestro análisis en tres partes: en la primera parte se realiza un estudio analítico de la teoría de la evolución social y de la diferenciación que Niklas Luhmann (1927-1998) ha elaborado en el marco de su teoría de la sociedad, con el objetivo de establecer el marco teórico de la descripción que llevaremos a cabo de la evolución del derecho occidental. En la segunda parte se analiza la relación entre la invención de la escritura cuneiforme y la evolución social en Mesopotamia, observando tanto sus implicaciones evolutivas en la diferenciación entre variación y selección como su importancia en la estratificación social. Por último, en la tercera parte se analiza la escritura de la ley en Mesopotamia<sup>2</sup>, poniendo en evidencia algunos problemas teó-

---

particulares, a partir de la cual pudiéramos observar el derecho de la Babilonia de Hammu-rapí como una versión incompleta del derecho de la Atenas de Pericles o, como ha sucedido ya en el análisis del derecho en las *poleis* griegas, impostándole categorías romanas. Por el contrario, recurrimos al estudio, análisis y comparación de tres versiones distintas de derecho, correspondientes a tres realidades sociales distintas, teniendo en cuenta las importantes diferencias que existen entre ellas: en Mesopotamia, la escritura de la ley se realiza en una tradición prevalentemente oral y en una cultura escrita restringida, con una fuerte especialización pero sin las diferenciaciones sociales que permiten la presencia de juristas o de elaboraciones teóricas en torno al derecho; en Grecia, la escritura de la ley no trae como consecuencia una especialización de roles, ya que incorpora el alfabeto (fenicio), facilitando su uso y difusión social, pero el derecho aparece vinculado fuertemente a una nueva concepción (política) de la vida en sociedad bajo la idea de las *polis*; en Roma, en cambio, la escritura alfabética no constituyó un obstáculo para la especialización, ya que el derecho se separa poco a poco de la política y se articula como técnica de disciplinamiento social, cuyo desarrollo quedaba en manos de sus especialistas, los *prudentes*. Ahora bien, estas diferencias vienen acompañadas, a su vez, de importantes elementos en común: basta pensar en la ciudad, en la organización burocrática (del Templo y del Palacio) y en el recurso a la escritura como tres elementos comunes entre estas realidades sociales tan distantes y distintas. La presencia (o ausencia) de estos elementos, como veremos más adelante, resultan fundamentales para la diferenciación entre sociedades segmentarias y sociedades estratificadas. En este sentido, la Babilonia de Hammu-rapí, la Atenas de Pericles o la Roma de Adriano constituyen tres importantes ejemplos de sociedades estratificadas, con derechos propios de sociedades pre-modernas con alta cultura; pero en cada uno de estos derechos se presentaron niveles de complejidad diversos debido a que sus estructuras y procesos sociales son únicos e irrepetibles, vinculados a la contingencia y la imprevisibilidad.

<sup>2</sup> Aunque es evidente que la ley de Mesopotamia no es el derecho de Mesopotamia, es necesario advertir que la principal fuente de estudio son las inscripciones cuneiformes sobre tablillas de arcilla o sobre piedras y otros elementos, o mejor, las traducciones de estas inscripciones que han sido realizadas por los expertos. Al tratarse de la cultura de una sociedad extinguida, el re-

ricos relacionados con su conceptualización, en particular la denominación de “código” para algunos de sus “cuerpos legislativos”; y, así, dirigir la atención de los especialistas preocupados por el estudio del derecho en Mesopotamia hacia algunas expresiones que generalmente no aparecen dentro de estos textos “legales”, como en el caso de la expresión sumeria ME, traducida por el asiriólogo Samuel Noah Kramer.

En este trabajo recurrimos a la teoría evolutiva de Luhmann con el fin de superar los límites que tradicionalmente observamos en las descripciones de “los códigos”, de “los contratos”, de los “jueces” e (incluso) de los “juristas” en Mesopotamia; ya que con esta teoría podemos advertir que el “derecho mesopotámico”, “griego” e incluso el romano arcaico no son lo que hoy conocemos como derecho (tanto en la tradición del *common law* como en la del *civil law*). En la evolución de estos sistemas sociales de la sociedad como comunicaciones religiosas, políticas, jurídicas, las diferenciaciones se van acrecentando. Y aunque en la antigua Grecia será pronunciada la diferenciación política y religiosa, o en la antigua Roma será pronunciada la diferenciación religiosa y jurídica, no significará (siempre dentro de la teoría de Luhmann) que se establezca el derecho, la religión o la política (o la economía) en Mesopotamia, Grecia o Roma como sistemas sociales autopoieticos diferenciados funcionalmente en sus operaciones, con sus códigos binarios propios. Este logro evolutivo<sup>3</sup> (la especialización del derecho

---

gistro escrito es la principal fuente con la que contamos para estudiarla. Ahora bien, en estas inscripciones no solo aparecen leyes (en realidad, en muchos casos parecen más descripciones que prescripciones), sino también algunos elementos relacionados con el derecho (contratos, procesos judiciales, jueces). En nuestra investigación intentamos no caer en el reduccionismo moderno de pensar el derecho como ley. Sin embargo, como apenas hemos advertido, la ley escrita aparece como principal fuente de estudio en el caso del derecho en Mesopotamia. En este sentido, somos conscientes de las dificultades y obstáculos en la observación y descripción de complejos fenómenos sociales en culturas como las de Mesopotamia, Grecia y Roma; y es precisamente esta la razón para recurrir a los análisis realizados por varias disciplinas (como la arqueología, la asiriología, la historia, la filología, la antropología, la sociología) para el estudio del derecho en Mesopotamia y el recurso a categorías transdisciplinarias, como la evolución socio-cultural propuesta por Luhmann en el marco de una teoría de la sociedad y de los sistemas sociales auto-poieticos.

<sup>3</sup> Más adelante explicaremos lo que significa “logro evolutivo”. Advertimos desde ahora que el logro evolutivo está relacionado con la evolución socio-cultural y sus mecanismos, con la diferenciación y el acoplamiento estructural entre los sistemas y sus entornos; y, por lo tanto, no tiene

y del jurista de cualquier otro sistema social que no sea el jurídico) es propio del *Ius civile* romano, aunque por motivos estructurales no logre ser articulada en la diferenciación funcional hasta el siglo XI, con el estudio del *Digesto* por parte del monje Irnerio y el desarrollo del derecho canónico por parte de otro monje, Graziano<sup>4</sup>.

La sociología del derecho elaborada por los clásicos (Marx, Durkheim, Weber) se mantuvo en estrecha conexión con la idea de evolución del siglo XIX. Luhmann (1981, pp. 11-12) considera que después de este período inicial la sociología del derecho ha permanecido en estado vegetativo en forma de jurisprudencia sociológica o, simplemente, interesada en fenómenos que tienen que ver con el derecho pero que no constituyen ellos mismos fenómenos propios del derecho; y plantea como propuesta de superación de este estancamiento conectar nuevamente la sociología del derecho con el problema de la evolución socio-cultural, que a su vez se encuentre vinculada a una teoría universal de la sociedad que observe el derecho como estructura del sistema de la sociedad.

Con esta investigación sobre la evolución del derecho buscamos no solo contribuir en los estudios históricos o antropológicos sobre el derecho, sino también en el proceso de fortalecimiento de una sociología del derecho elaborada en el marco de una teoría de la sociedad con pretensiones universalistas.

---

nada que ver con una concepción de evolución entendida como progreso.

<sup>4</sup> Según Parsons, ni en la *polis* griega ni en la *civitas* romana se lleva a cabo una diferenciación clara entre funciones políticas y religiosas. Pero en cuanto al *Ius Gentium*, propio del Imperio romano, Parsons (1965) afirma: "The system of Roman Law became an independent entity in a unique sense... The most important achievement in Roman Law was its type of differentiation of law from religion and from political leadership" (p. 248). Según Luhmann (2005, p. 315), la diferenciación del sistema derecho solo surge con el *Ius Civile* romano y, después nuevamente, con la sistematización del derecho romano en la Edad Media. Por otra parte, Luhmann (2008, p. 166) considera que de las antiguas culturas, como la de China, la India, el islam, la grecorromana y la cultura continental europea y anglosajona, solamente en las dos últimas surgió la posibilidad de la diferenciación interna de un sistema social civilizado en el derecho.

## LA TEORÍA DE LA EVOLUCIÓN SOCIAL Y DE LA DIFERENCIACIÓN DE NIKLAS LUHMANN

### Las adquisiciones evolutivas

Desde Darwin y Spencer la idea de la evolución ha sido objeto de análisis por parte de científicos, tanto en las ciencias naturales como en las sociales<sup>5</sup>. Luhmann considera la idea de la evolución como una de las conquistas más importantes del pensamiento moderno, y en su teoría de la sociedad esta idea es fundamental<sup>6</sup>, ya que en ella la sociedad es considerada como resultado de la evolución (Luhmann, 1997, p. 325). En la teoría de la evolución socio-cultural, tal como prefiere llamarla Luhmann, el concepto de adquisición evolutiva<sup>7</sup> resulta de central importancia. Para explicar su significado es necesario remitirnos a la teoría de sistemas de Parsons, para luego señalar la distancia que de ella toma Luhmann, en particular de su problemática explicación de la adaptación.

Un universal evolutivo es, según Parsons (1967), todo desarrollo organizativo lo suficientemente importante en la evolución como para que en vez de emerger una vez tienda a ser descubierto por diferentes sistemas funcionales en condiciones diversas<sup>8</sup>. En cuanto a la adaptación, Parsons la define como la capacidad de un sistema viviente (la especie) de hacer frente al propio ambiente, comprendiendo tanto el interés ac-

---

<sup>5</sup> Sobre las confusiones y desarrollos opuestos de los distintos significados de evolución, véase Gould (2010, pp. 44-45).

<sup>6</sup> De igual opinión, véase Navas (1997, p. 133), quien se refiere a ella como una “filosofía primera” en el pensamiento de Luhmann. Para una lista detallada de las obras en las que Luhmann elabora su teoría de la evolución hasta 1993, véase Giménez (1993, p. 131, n. 1).

<sup>7</sup> En inglés Parsons acuñó la expresión “universales evolutivos” (*evolutionary universals*); en alemán Luhmann se refirió a “adquisiciones evolutivas” (*evolutionäre Errungenschaften*); en castellano se utiliza la expresión “logros evolutivos”.

<sup>8</sup> Por ejemplo, la vista en el mundo orgánico se desarrolla de manera independiente en tres órdenes diferentes: moluscos, insectos y vertebrados. Esto lleva a Parsons a considerar la vista, cualesquiera que sean sus mecanismos, como un verdadero pre-requisito de todos los estadios más altos de la evolución orgánica. En el caso del ser humano, el potencial biológico para la evolución social y cultural, además de la vista, se complementa con las manos y el cerebro, fundamento orgánico de la cultura.



tivo por lograr tener la capacidad de transformar el ambiente para satisfacer las necesidades del propio sistema como también la capacidad de sobrevivir frente a elementos que no pueden ser transformados. En este sentido, un universal evolutivo es un complejo de estructuras y procesos relacionados, cuyo desarrollo aumenta las capacidades de adaptación y que, una vez adquiridos, permiten ciertos niveles superiores de adaptación<sup>9</sup>. Parsons aclara que aunque se trata de un criterio derivado del principio de selección natural, el sistema que no lo desarrolla no necesariamente debe extinguirse. Según Parsons (1966, pp. 21 y ss.), la sociedad como sistema social evoluciona bajo la forma de una ampliación estructural de las capacidades de orientación, lo que implica un aumento de complejidad, un aumento de su capacidad adaptativa (*Enhancement of Adaptive Capacity*), lograda a través de la secuencia lógica diferenciación, incremento adaptativo, inclusión y generalización de valores.

En la teoría de la evolución socio-cultural de Luhmann, tal como indican Rodríguez y Torres (2008, pp. 311-312), lo que Parsons elaboró a partir del concepto problemático de adaptación se evita al recurrir al concepto de acoplamiento estructural de Maturana y Varela (2003). Existe una importante diferencia: la adaptación hace referencia a una relación sistema/entorno variable, entendida como proceso, mientras que en el acoplamiento estructural estamos frente a una relación constante (Rodríguez & Torres 2008, pp. 311-312), un estado constante que no entiende la evolución como un proceso de menor a mayor grado o nivel de adaptación. Sin embargo, Luhmann no renuncia al concepto de adquisición evolutiva, considerando como tal la agricultura, la escritura, la imprenta, la telecomunicación, entre otras. Las adquisicio-

---

<sup>9</sup> Algunos universales evolutivos son: la religión, la comunicación por medio del lenguaje, la organización social fundada en el parentesco, la tecnología, la estratificación social, la legitimación cultural, la organización burocrática, el dinero y el sistema de mercado, las normas universalmente generalizadas, la asociación democrática, la institucionalización de la investigación científica y de la aplicación tecnológica de la ciencia. Los primeros cuatro representan universales evolutivos humanos, es decir, están presentes en cualquier tipo de sociedad humana; la estratificación y la legitimación permiten la evolución de los estadios primitivos y el resto hace parte de la estructura de la sociedad moderna. La escritura aparece dentro de la estratificación social, entendida como posibilidad de ruptura radical respecto de la primitiva adscripción parental.

nes evolutivas<sup>10</sup>, afirma Luhmann (2007), no surgen porque sean aptas para la solución de problemas sino que, más bien, los problemas surgen con las adquisiciones: “sólo cuando existe la magia es posible ver para qué puede usarse” (p. 402). Por lo tanto, el concepto no incluye la idea de una búsqueda de mejores soluciones para los problemas. Por el contrario, Luhmann (2007, p. 407) advierte la existencia fáctica de estructuras como los medios de difusión de la comunicación (escritura, imprenta, telecomunicación) y las formas de diferenciación de los sistemas (segmentaria, centro/periferia, estratificada, funcional), cuya transformación produce efectos catastróficos sobre la complejidad del sistema de la sociedad.

### **Variación - Selección - Reestabilización**

Luhmann se aleja de cualquier concepción que entienda evolución como progreso o, en general, como proceso dirigido hacia un fin. Se apoya en el esquema neodarwinista de variación - selección - reestabilización, sobre el cual se despliega la paradoja de la probabilidad de lo improbable. Luhmann los llama mecanismos evolutivos<sup>11</sup>. Desde el punto de vista de la autopoiesis del sistema sociedad, en la variación se modifican las comunicaciones del sistema a través de una comunicación inesperada o sorprendente; en la selección se trata de las expectativas (estructuras del sistema) que guían a la comunicación; y la reestabilización se refiere al estado del sistema que está evolucionando. En este sentido, Luhmann (2008, p. 359) considera que la evolución puede definirse como selección de la estructura o, mejor, como selección de las selecciones.

Ahora bien, ni la variación ni la selección garantizan necesariamente buenos resultados, por lo que la reestabilización debe ser entendida

<sup>10</sup> Según Luhmann (1981, p. 22), podemos hablar de adquisiciones evolutivas cuando los mecanismos de variación, selección y estabilización llevan a condiciones estables para el funcionamiento del sistema; con otras palabras, cuando lo improbable se hace probable.

<sup>11</sup> Sobre la imprecisa definición de estos mecanismos, véase Giménez (1993): “La descripción luhmanniana de estos mecanismos es de gran imprecisión y apenas esboza los problemas que, en distintas fases de la evolución social, presentan cada uno de los mecanismos” (p. 144).

como estabilidad dinámica, como cambios estructurales. En este sentido, afirma Luhmann (2007), “no se trata de que la evolución deba producir la adaptación del sistema al entorno; más bien presupone la adaptabilidad (del sistema al entorno) como una especie de mínima condición previa de posibilidad” (p. 341). La casualidad, explica Luhmann (2007, pp. 354-355), es una forma de enlace entre sistema y entorno que descarta la posible sincronización o control por parte del sistema<sup>12</sup>. Se trata de la capacidad de un sistema de utilizar acontecimientos, entendidos como peligros, oportunidades u ocasiones, que no puede producir ni coordinar en la red de su propia autopoiesis.

### **Diferenciación social (*soziale differenzierung*) y diferenciación societaria (*gesellschaftliche differenzierung*)**

Antes de explicar las formas de diferenciación es necesario aclarar el concepto de forma que sigue Luhmann. Tal como explican Rodríguez y Torres (2008, pp. 410 y ss.), una forma es algo que permite describir algo al distinguirlo, es siempre un modo de distinción que separa dos ámbitos. Todo sistema es una forma que se distingue de su entorno. Cada sistema en relación con su entorno se comporta de modo indiferente y solo es sensible a lo que su estructura determina. Por tanto, formas de diferenciación significan modos de relacionarse entre sistemas parciales y un sistema global.

Existen dos formas de diferenciación de los sistemas sociales<sup>13</sup>: la diferenciación social entre sistemas de interacción, sistemas de organiza-

---

<sup>12</sup> “En el caso de la distinción de variación/selección y en el de la de selección/reestabilización, el límite se denomina como *casualidad*, es decir, como negación de todo nexo sistémico de las funciones evolutivas. Entonces no puede saberse (no puede observarse) si las variaciones conducen a una selección positiva o negativa de la innovación; ni tampoco si una reestabilización del sistema se logra (o no) después de la selección positiva o negativa. Y entonces precisamente este no poder saberse, no poder calcularse, no poder planearse es la afirmación que singulariza a una teoría como teoría de la evolución” (Luhmann, 2007, p. 336).

<sup>13</sup> Los sistemas psíquicos y los sistemas sociales son sistemas vinculados al sentido y se diferencian los unos de los otros a partir de sus operaciones: mientras en los sistemas psíquicos la operación es pensar, en los sistemas sociales la operación es comunicar. Según Luhmann (2013, p. 198), los sistemas sociales pueden formarse de diferentes maneras, dependiendo de los pre-

ción y el sistema sociedad<sup>14</sup>; y, por otra parte, la diferenciación societaria (o del sistema social sociedad) entre segmentaria, centro/periferia, estratificada y funcional<sup>15</sup>.

En los sistemas de interacción, tal como explica Luhmann (2013, p. 199), es necesario que los presentes se perciban mutuamente, incluyendo la percepción del percibirse a sí mismo, y la presencia constituye tanto su principio de selección como de formación de fronteras<sup>16</sup>. Algunos ejemplos de sistemas de interacción mencionados por Luhmann son “la comida del mediodía en familia (no la familia misma), la sesión del consejo de ministros (no el gobierno como tal), el hacer cola ante la taquilla del teatro, una reunión de masas, una pelea o un trayecto en taxi” (p. 199).

En los sistemas de organización, por el contrario, la calidad de miembro<sup>17</sup> depende de una serie de condiciones que, según Luhmann (2013),

---

supuestos con los cuales se lleve a cabo el proceso de auto-selección y el proceso de trazado de fronteras.

<sup>14</sup> Según Luhmann (2013), “esta distinción se corresponde con los que actualmente [años 70] son los puntos centrales de la investigación sociológica: la teoría del comportamiento interactivo o de la interacción simbólicamente mediada, la teoría de las organizaciones y los principios, aún débilmente desarrollados, de una teoría de la sociedad” (p. 198). Sobre esta diferenciación social, denominada por Luhmann también como “diferenciación en niveles” (*Ebenendifferenzierung*), véase Tyrrell (2008).

<sup>15</sup> Sobre esta diferenciación véase Giménez (1993): “En los primeros artículos en los que Luhmann aborda el tema de la diferenciación sistémica solo aparecen dos principios: el segmentario y el funcional, siguiendo con ello la división de Durkheim y de Parsons. El tercero –el jerárquico o estratificado– se introduce sin mayores explicaciones del porqué del cambio” (p. 136, nota 5).

<sup>16</sup> Tal como explican Rodríguez y Torres (2008, pp. 468 y ss.), la co-presencialidad constituye el criterio de auto-selección de la interacción; ya que “la presencia física permite la mutua percepción y establece el acoplamiento estructural de la interacción con los sistemas psíquicos y sus procesos de conciencia”. Para la comunicación en la interacción, “se requiere suponer que participantes capaces de percibir perciban que son percibidos”: en los sistemas de interacción, la comunicación apenas puede ser diferenciada de la percepción. Además, no existen interacciones fuera de la sociedad.

<sup>17</sup> Según Rodríguez y Torres (2008, pp. 476 y ss.), las organizaciones son sistemas sociales que “se diferencian por la membresía/no membresía, en el sentido que alguien llega a ser miembro mediante una decisión, sea mediante la propia decisión de ingresar o sea por la decisión de reclutamiento de la organización”. La peculiaridad de su operación consiste en la comunicación de decisiones: “una importante diferencia entre el sistema de interacción y el sistema organizacional

permite la configuración tanto de estructuras de cargos como la fijación de los límites de la comunicación, “derechos a la utilización de medios y responsabilidades, cadenas de mando y mecanismos de control diferenciados, cuyo conocimiento general le viene exigido a quien ingresa” (p. 202). Las empresas, los colegios, las universidades, e incluso los ejércitos, son algunos ejemplos de sistemas de organización.

El sistema sociedad, por último, es “el sistema social abarcador de todas las acciones comunicativas recíprocas alcanzables” (Luhmann 2013, p. 200). Se trata de la auto-descripción de la sociedad: la sociedad como sistema social omni-abarcador no conoce sistemas sociales más allá de sus fronteras, no puede ser observada desde fuera. Desde inicios de los años 70's Luhmann asumió que solo existe un sistema sociedad: la sociedad mundial.

Por otra parte, las formas de diferenciación<sup>18</sup> de las sociedades son:

1. Diferenciación Segmentaria: caracterizada por la *igualdad* de los sistemas parciales de la sociedad –sistemas que se distinguen o a partir de la descendencia o a partir de las comunidades habitacionales, o combinando ambos criterios.
2. Diferenciación Centro-Periferia: aquí se admite un caso de *desigualdad* que transpone –al mismo tiempo– el principio de la segmentación y, por tanto, prevé una pluralidad de segmentos (casas familiares) en ambos lados de la nueva forma. El caso no se realiza totalmente –aunque sí en cierta medida se prepara– cuando dentro de una estructura tribal se dan centros que solo pueden ser ocupados por familias distinguidas.

---

es que los primeros sólo pueden considerar a su entorno mediante la activación de los presentes y la internalización de la diferencia presente/ausente: no pueden comunicarse con su entorno; por el contrario, las organizaciones son el único sistema social dotado de esta capacidad, de tal modo que si se quiere contar con ella, es necesario organizarse”.

<sup>18</sup> Estas diferenciaciones no son cronológicas. La diferenciación segmentaria es una forma de diferenciación de las sociedades primitivas, “si bien se mantiene, como forma de diferenciación secundaria, en cualquier tipo de sociedad” (Giménez, 1993, p. 137). Además, la diferenciación segmentaria no es una diferenciación elemental o básica, ya que constituye una ulterior diferenciación de la diferenciación por sexo y edad.

3. Diferenciación Estratificada: caracterizada por la *desigualdad de rango* de los sistemas parciales. Esta forma también tiene su estructura fundamental en una distinción de pares, por ejemplo, la distinción entre nobleza y pueblo común.
4. Diferenciación Funcional: caracterizada tanto por la *desigualdad* como por la *igualdad* de los sistemas parciales. Los sistemas de funciones son iguales en su desigualdad (Luhmann, 2007, pp. 485-486).

En la evolución social se consigue la función de estabilización a través de la diferenciación de los sistemas sociales (Luhmann, 1980, pp. 44 y ss.), lo cual incrementa la complejidad tanto del entorno externo como del interno<sup>19</sup> de los sistemas sociales y

se crea la condición para la construcción y el mantenimiento de avances evolutivos más improbables. En el incremento de complejidad, según Luhmann, comparecen tanto la posibilidad de producir ventajas como desventajas, es decir, el azar, a diferencia de Parsons, determina el plejo de posibilidades evolutivas. (Beriaín, 1996, pp. 28-29)

---

<sup>19</sup> Según Luhmann (1981, pp. 14 y ss.), la evolución de un sistema no depende solamente de la complejidad del ambiente, es decir, de las circunstancias externas, sino también de la diferenciación interna; ya que desde la perspectiva interna del sistema, la evolución presupone la posibilidad de satisfacer tres diversas funciones: la producción de nuevas posibilidades, la selección de las posibilidades utilizables y la estabilización de las posibilidades utilizables en la estructura del sistema. Por tanto, la evolución no debe entenderse como un proceso causal inmanente al sistema, cuya fuerza deriva de una necesidad natural o por una causa determinante. Por el contrario, la teoría de Luhmann entiende la evolución del sistema como potencial de aprendizaje frente al ambiente que transforma la estructura, dependiendo de la medida en que las tres funciones (variación - selección - estabilización) puedan ser diferenciadas. En el caso de los sistemas orgánicos, estas funciones son satisfechas mediante mutación (variación), supervivencia en la lucha por la existencia (selección) y aislamiento reproductivo (estabilización). En el caso de los sistemas psíquicos, los cuales aprenden a través del sentido, la variación se lleva a cabo con la percepción de un ambiente complejo que obliga a la selección, la cual, a su vez, se realiza teniendo en cuenta la diferenciación placer/displacer; y, asimismo, la estabilización se logra con la memoria. Finalmente, en el caso de los sistemas sociales, y en particular en el caso del sistema derecho, la variación depende de la multiplicidad y carga conflictiva de las expectativas normativas, la selección se realiza en el proceso de decisión y la estabilización en la formulación regulativa del derecho válido.

## Evolución del derecho

En su obra *Rechtssoziologie*, escrita en los años 70's, Luhmann combina la teoría del derecho con la teoría de la evolución social<sup>20</sup>, a partir de las indicaciones de la teoría de sistemas de Parsons; en particular, destacando la importancia de la idea de adquisición evolutiva para formular preguntas como, por ejemplo, por qué se reemplazan las responsabilidades colectivas de las formas mágicas de sobreponerse al miedo por una responsabilidad individual concebida con mayor abstracción, o por qué son reemplazadas las formas de reciprocidad por créditos financieros jurídicamente garantizados (Luhmann, 2008, p. 136). Según Luhmann (2008, p. 138), el motor de la evolución de los sistemas sociales, entre ellos el derecho<sup>21</sup>, es el gradiente de complejidad entre sistema y entorno, ya que el incremento de la complejidad y de la contingencia del sistema de la sociedad sirve de fuente a las estructuras sociales. De esta forma, el sistema social (Luhmann, 2008, pp. 141-142) se reestructura al incrementarse su complejidad desde una formación segmentaria hacia una formación funcionalmente especificada como sistemas parciales; y, así, las posibilidades de variación y las producciones de posibilidades se incrementan, provocando, a su vez, la selección, que implica en la evolución del derecho la diferenciación de sistemas particulares de interacción propios y autónomos<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Sobre las teorías neo-evolutivas del derecho, véase Teubner (1983). A pesar de la importancia que le da Teubner al problema teórico que representa la evolución del derecho, destacando la obra de autores que desde los años 70's se han esforzado por desarrollar un nuevo enfoque evolucionista (menciona a Nonet, Selznick, Habermas y Luhmann), no nos hemos apoyado en sus aportes, ya que estos están encaminados a evidenciar los elementos materiales y reflexivos en el derecho moderno y, por lo tanto, no nos brindan posibilidades para nuevas descripciones del derecho en Mesopotamia.

<sup>21</sup> El derecho en la teoría de Luhmann es un sistema social dotado de una evolución propia (Baraldi, Corsi & Esposito, 2002, p. 97). Según Luhmann (2005), "la tesis que afirma una autopoiesis independiente del derecho nos lleva a la confirmación de también una evolución independiente del derecho. Repetimos: el concepto de clausura operativa no excluye la evolución. La evolución no es una gradación paulatina, continua e ininterrumpida de la complejidad, sino un modo de cambios estructurales del todo compatibles con transformaciones bruscas ("catástrofes") y con largos períodos de estancamiento ("Stasis")" (p. 305).

<sup>22</sup> Los mecanismos evolutivos (variación - selección - estabilización) hacen referencia a distintas dimensiones de la formación del derecho: la variación entendida como excedente de producción de posibilidades se encuentra en la dimensión temporal de las normas; la selección se



El derecho entendido como estructura, tal como explica Luhmann (2008, p. 134), es imprescindible para la congruente generalización de expectativas de comportamiento y, por tanto, todas las sociedades humanas conocidas han generado derecho<sup>23</sup>. Teniendo en cuenta criterios evolutivos y no cronológicos<sup>24</sup>, Luhmann (2008, p. 147) distingue entre el derecho arcaico, el derecho de las altas culturas pre-modernas y el derecho positivo de la sociedad moderna<sup>25</sup>. El derecho arcaico, según Luhmann (2008, pp. 148 y ss.), está fundado en el principio del parentesco, por lo que ninguna decisión se toma por fuera de este principio fundamental de la diferenciación segmentaria<sup>26</sup>, la cual se encuentra en un nivel relativamente bajo de diferenciación funcional de roles<sup>27</sup> en una cultura exclusivamente oral. El modo de estabilización es, precisamente, la pobreza de alternativas de una complejidad social baja y no la sanción<sup>28</sup>. Por tanto, la característica básica del derecho arcaico es su

---

encuentra en la institucionalización de expectativas posibles de obtener consenso por terceros; y, por último, la estabilización se encuentra en la fijación del sentido transmisible a través del lenguaje.

<sup>23</sup> Según Luhmann (1981, pp. 17-18), la normatividad es la forma de una expectativa de comportamiento a través de la cual se indica que la expectativa debe mantenerse aun en caso de desilusión. En la vida social, continúa Luhmann, estas proyecciones normativas constituyen una necesidad estructural. Pero a medida que se extiende el horizonte temporal de la vida y se toma conciencia de un futuro abierto que debe ser fijado aparece una creciente complejidad derivada de la variación; por lo cual en esa apertura de los conflictos jurídicos, producida estructuralmente y constantemente estimulada, existe, según Luhmann, un potencial para la ulterior evolución del derecho, la cual depende además de cómo funcionen la selección y la estabilización en relación al nivel de complejidad correspondiente.

<sup>24</sup> Como se puede observar, la advertencia de Luhmann es necesaria, ya que aunque sus criterios no sean cronológicos, la denominación de arcaico, pre-moderno y moderno insinúa una cierta secuencia histórica.

<sup>25</sup> En nuestro análisis sólo tendremos en cuenta la diferencia entre el derecho arcaico y el de las culturas escritas de Mesopotamia.

<sup>26</sup> El principio de formación de los sistemas parciales viene dado a partir de la descendencia (tribu, clan, familia) o a partir de las residencias (pueblos, casas). Sobre el tema, véase Baraldi, Corsi y Esposito (2002, pp. 86-87).

<sup>27</sup> A tal punto que no hace necesaria la elaboración de un criterio particular de validez del derecho, ni mucho menos la institucionalización del derecho válido como base adecuada para la coacción.

<sup>28</sup> Sin embargo, la ausencia del carácter abstracto y obligatorio de la validez no implica que no se puedan observar algunas expectativas diferenciadas con pretensiones de mantenimiento contrafáctico. Por otra parte, en el derecho arcaico la función expresiva de mantenimiento de las expectativas prevalece sobre la función instrumental de imposición de sanciones.



carácter de ser el único posible, debido a la ausencia de alternativas<sup>29</sup>. Los dos principios fundamentales del derecho arcaico son la retribución<sup>30</sup> y la reciprocidad<sup>31</sup>, ya que expresan la generalización congruente de expectativas de comportamiento.

Dentro de algunos de los cambios que afectan la evolución del derecho Luhmann (2008, pp. 162 y ss.) destaca los siguientes: el reemplazo de la venganza de sangre por acuerdos, el desarrollo económico y la pacificación política del incremento del crimen, el dominio político desvinculado del contexto del parentesco (por ejemplo, para la construcción y administración de sistemas de riego, como en el caso de Mesopotamia). Precisamente en Mesopotamia aparecen las primeras formas evolutivas del derecho de las altas culturas pre-modernas. Tal como explica Luhmann (2008, 166-167), las altas culturas pre-modernas<sup>32</sup> emergen en sociedades con diferenciación funcional incompleta: aunque en el

---

<sup>29</sup> Esto explica también la imposibilidad de ver el derecho arcaico como medio para la conformación de las relaciones sociales; ya que, tal como explica Luhmann (2008, p. 154), las palabras o gestos mágicos de los rituales son ellos mismos derecho, por lo que el procedimiento jurídico se produce como procedimiento presente de afirmación del derecho y no como aclaración de un pasado o como selección de un futuro.

<sup>30</sup> La retribución es, según Luhmann (2008, p. 155), el primer principio jurídico, la generalización elemental del derecho, que consiste en el mantenimiento de la expectativa como expectativa, es decir, su función expresiva no busca remover el daño causado. Desde este punto de vista, el principio del talión constituye un logro evolutivo de las sociedades arcaicas tardías y es condición esencial para una mayor diferenciación de la estructura normativa.

<sup>31</sup> La reciprocidad consiste en una simetría de dar y recibir, a partir del establecimiento de un orden que depende de una igualdad que no existe.

<sup>32</sup> Si observamos la diferenciación societaria (segmentaria, centro/periferia, estratificada, funcional) y la comparamos con el esquema propuesto por Luhmann para observar la evolución del derecho (arcaico, de altas culturas pre-modernas y el derecho positivo de la sociedad moderna), notamos que en el paso que va del derecho arcaico al propio de las altas culturas pre-modernas ocurren una serie de diferenciaciones importantes: en la diferenciación centro/periferia, en particular en la diferenciación del parentesco, se genera una diferenciación jerárquica (que irá generando a su vez la posterior nobleza propia de la estratificación), y dentro de la diferenciación segmentaria del territorio se genera una nueva diferenciación entre centro (ciudad) y periferia (campo). De igual forma, en la diferenciación estratificada se llevan a cabo diferenciaciones entre centro (estratificado) y campo (segmentado), basadas en la estratificación social, la jerarquización y formación de estratos sociales diferenciados, como la nobleza con su clausura endogámica. Así, mientras el estrato superior produce la auto-descripción de la sociedad (semántica), el estrato inferior se dedica exclusivamente a los problemas cotidianos de subsistencia. Sobre la diferenciación societaria, véase Baraldi, Corsi y Esposito (2002, pp. 86-92).

sector religioso, económico y político aparecen centros funcionales (la mayoría son urbanos, tales como templos, iglesias, monasterios, sacerdotes, sabios, mercados, centros de almacenamiento y distribución), gran parte de la población vive aún en el antiguo orden del parentesco, en caseríos y aldeas, manteniendo los patrones de vida tradicionales. En el caso de las altas culturas tempranas de Oriente, en particular Mesopotamia, se logra separar los sistemas político y religioso del orden del parentesco<sup>33</sup>; y aunque estos sistemas no logren diferenciarse entre sí, se logra desarrollar un derecho religiosamente determinado, secretamente dictado, que no logra ser controlado adecuadamente ni desarrollado procedimentalmente, con una aplicación arbitraria pero útil comercialmente, basado en un proceso de diferenciación entre los dispositivos económico-religiosos y los político-militares<sup>34</sup>.

Según Luhmann (1981, pp. 24-25), en el pasaje del derecho arcaico basado en la venganza privada a ordenamientos jurídicos que disponen de procedimientos decisionales accionados políticamente es posible observar una fuerte ritualización y formalización del derecho a partir de la utilización de la escritura<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> “Un paso ulterior al grado de complejidad y desarrollo vendría marcado por la disolución de esta relación directa entre el dominio político y el parentesco, disolución que podría estabilizarse gracias a la concentración de la fuerza física y a la aparición de nuevas categorías abstractas de legitimación mágico-religiosa... La primera característica de las sociedades que Luhmann denomina «altas culturas» es su insuficiente diferenciación funcional interna. Existen diversos ámbitos funcionales, como el religioso, el económico, el político, etc., cuyos roles y centros decisivos se justifican mediante la función que desempeñan. Su ámbito de actuación, sin embargo, afecta sólo tangencialmente o solo en casos excepcionales a la vida diaria y por tanto a las grandes masas de la población. En estas sociedades, poco a poco, y de forma más o menos independiente de las funciones y de las instituciones religiosas, los centros políticos van adquiriendo el primado social y se va desarrollando una forma de dominio jerárquica o piramidal” (Giménez, 1993, pp. 235).

<sup>34</sup> Sobre el funcionamiento de las organizaciones burocráticas en Mesopotamia ya Parsons (1965, p. 50) había advertido que las funciones de una organización burocrática pueden aparecer como funciones económicas y no políticas, por ejemplo, la función del control del riego; sin embargo, estas organizaciones burocráticas aún no funcionan como unidades independientes en relación con sus capacidades privadas, sino en relación con la sociedad como sistema.

<sup>35</sup> Ahora bien, advierte Luhmann, esta transformación del derecho no habría sido posible si ya desde las sociedades arcaicas no se hubiesen presentado discusiones públicas sobre casos de violaciones del derecho, aunque estas discusiones se hayan realizado con la finalidad de conciliar para evitar la venganza de sangre.

## LA ESCRITURA CUNEIFORME Y SU RELACIÓN CON LA EVOLUCIÓN SOCIAL

### El origen de la escritura en Mesopotamia

A partir de excavaciones realizadas desde 1928 en la ciudad antigua de Uruk (actualmente Warka), situada a la orilla izquierda del río Éufrates, los expertos vienen aceptando la hipótesis de la invención de la escritura por parte de los sumerios<sup>36</sup>, quienes habrían atribuido su invención a uno de sus antiguos reyes<sup>37</sup>. Tal como señala Calvet (2007, pp. 51 y ss.), la escritura cuneiforme<sup>38</sup>, desarrollada a partir de los pic-

---

<sup>36</sup> Tal como se pregunta Diamond (2014), “¿por qué, pues, solo algunos pueblos y no otros desarrollaron la escritura, dado su inmenso valor?” (pp. 249-250). El origen independiente de la escritura se ubica en Sumeria y en Mesoamérica; los casos de China y Egipto plantean dudas. Hasta la expansión del islam y la de los europeos coloniales, explica Diamond, “la escritura estuvo ausente de Australia, las islas del Pacífico, el África subecuatorial y todo el Nuevo Mundo a excepción de una pequeña parte de Mesoamérica” (p. 249). Por otra parte, tal como indica Calvet (2007), “aunque las distintas escrituras del mundo no provengan de un primitivo modelo inicial (con esto quiero decir que no disponemos de ninguna prueba, de ningún indicio, que nos permita suponer algún tipo de vínculo entre la aparición de los signos cuneiformes en Mesopotamia y, por ejemplo, la escritura maya), todos los alfabetos, por el contrario, tienen un origen común... en su origen, se encuentran unos pictogramas que enseguida adquieren valores fonéticos, evolucionando de esta manera hacia una escritura silábica y, por acrofonía, hacia el alfabeto” (p. 277).

<sup>37</sup> Los sumerios atribuyeron al rey de Uruk Enmerkar la invención de la escritura, ya que en algún momento habría tenido necesidad de mantener correspondencia con Aratta, proveniente de alguna población iraniana (Calvet, 2007, p. 22).

<sup>38</sup> “Cuando se dibuja con una caña afilada en punta ciertas curvas sobre la arcilla fresca, el trazo tiene tendencia a oscilar, sin dejar marcas del todo limpias. Ésta sería indudablemente la razón por la que los escribas sumerios probarían poco tiempo después otra técnica diferente: en lugar de «dibujar», lo que se intentaba ahora era «imprimir» con la ayuda de una caña acabada en bisel. Al apoyar de este modo el cálamo en la arcilla se podía obtener una huella triangular en forma de cono, de donde proviene el nombre que más tarde se daría a este sistema: cuneiforme (el término se acuñaría primeramente en francés, en el año 1829, para designar este tipo de escritura), de la palabra latina *cuneus*, «cono»... Alrededor del año 2600 a. C., todos los pictogramas experimentarían un cambio de rotación de unos 90 grados hacia la izquierda. Tal rotación puede tener su explicación, sin duda, en el hecho que cambiara el sentido de la escritura y de la lectura: de esta manera se pasó de una lectura vertical (que seguiría utilizándose hasta finales del segundo milenio en monumentos y estatuas) a otra horizontal y de izquierda a derecha. Y esta doble evolución técnica iba a desembocar en la pérdida de la similitud, del sentido imitativo de los signos gráficos, que progresivamente fueron convirtiéndose en convencionales” (Calvet, 2007, pp. 53 y ss.). Sobre los acontecimientos más importantes en el desciframiento de la escritura cuneiforme, véase Godart (2011, pp. 70-92).

togramas sumerios, sirvió para transcribir diversas lenguas, de estructuras diferentes, en zonas distantes<sup>39</sup>, dando nacimiento a los diversos alfabetos del mundo<sup>40</sup>. Los pictogramas<sup>41</sup> más antiguos<sup>42</sup> se encuentran en algunas tablillas de la antigua ciudad de Uruk (datadas hacia el año 3300 a.C.), con los cuales se hacía “una escritura de las cosas en extremo rudimentaria”. Entre las escrituras más embrionarias encontramos “una especie de fichas encerradas en recipientes de barro con forma de conos de diferentes tamaños o de bolas” (Calvet, 2007, p. 49). Otra forma de proto-escritura fueron los sellos cilíndricos de piedra utilizados como

instrumentos de control económico, que garantizaban la supervisión de ciertos hechos o confirmaban que determinada transacción había tenido lugar. En la práctica, los sumerios crearon una serie de mecanismos muy ingeniosos para la identificación de las propiedades: celebraciones en un templo, procesiones de embarcaciones, prisioneros ante un gobernante, alimentación de los animales. Se trata, en realidad, de firmas pictográficas. (Watson, 2013, p. 128)

<sup>39</sup> Sobre la difusión de la escritura cuneiforme, véase Godart (2011, pp. 73-77), quien afirma que debido a la utilización en la escritura cuneiforme de signos verbales (logogramas), signos fonéticos y signos determinativos y que debido a que los primeros y los últimos son idénticos en todas las escrituras cuneiformes, su desciframiento ha permitido también conocer nuevas lenguas. Según Godart (2011, p. 77), las razones del éxito duradero y extendido de la escritura cuneiforme en el Cercano Oriente probablemente recaen en esta capacidad para lograr anotar lenguas tan diversas como el sumerio, el acadio, el hitita, entre otras, y que su difusión más allá de su tierra de origen (como las tablillas encontradas en la corte del faraón Akenatón) demuestran su mayor ductilidad frente a la escritura egipcia.

<sup>40</sup> La escritura cuneiforme ugarítica (siglos XIV-XIII a. C.) constituye el primer ejemplo conocido de escritura alfabética; véase Calvet (2007, p. 68). De opinión contraria, véase Ong (2014, pp. 138-142), quien afirma que mientras los sistemas de escritura se desarrollaron independientemente (cuneiforme en Mesopotamia en el 3500 a. C., jeroglífico en Egipto en el 3000 a. C. –probablemente bajo la influencia del cuneiforme–, el lineal B minoico en el 1200 a. C., la escritura del Valle del Indo desde el 3000 hasta el 2400 a. C., la escritura china en el 1500 a. C., la escritura maya en el 50 d. C., la azteca en el 1400 d. C.), por el contrario, el alfabeto fue inventado una sola vez: todos los alfabetos del mundo (incluyendo el ugarítico) provienen del alfabeto creado en torno al 1500 a. C. por una o más poblaciones semitas.

<sup>41</sup> Líneas curvas trazadas con la ayuda de un cálamo. Al inicio el sistema contaba con más de dos mil pictogramas.

<sup>42</sup> Aunque en mayo de 1999 se anunció el descubrimiento de una tablilla con inscripciones de 5.500 años de antigüedad en Harappa (valle del Indo), véase Watson (2013, p. 126).

Por otra parte, la lengua sumeria es una lengua particular debido a que no presenta ninguna afinidad con alguna de las otras lenguas conocidas en Mesopotamia<sup>43</sup>. De esta lengua podemos destacar algunas características importantes: era aglutinante y de tendencia monosilábica<sup>44</sup>, su escritura se encontraba en total conformidad con la estructura de la lengua. Precisamente, los escribas sumerios, sirviéndose de esta homofonía, lograron darles otros significados a las sílabas que tenían la misma pronunciación: tal es el caso de «vida» (en sumerio *TI*), representado con el pictograma «flecha», que se pronuncia también *TI* (Calvet, 2007, pp. 59-60).

Según Oppenheim (2003, pp. 222-223), la escritura en las civilizaciones del Cercano Oriente tuvo tres usos característicos: además de registrar y comunicar datos, tuvo un uso ceremonial. La escritura para registrar datos tuvo cinco finalidades: fines administrativos en los palacios y los templos, codificación de leyes, formulación de una tradición sagrada, la redacción de anales y fines de naturaleza culta o científica. Ahora bien, desde el punto de vista de los orígenes etimológicos, al principio la actividad de escribir “era equivalente a realizar incisiones, arañar, lo que hace suponer que las piedras o las vasijas fueron sus primeros soportes”; también insinúa la idea de reunir e, incluso, la idea de secreto. En cualquier caso, “nada hace pensar en la lengua, en la idea de que estos grafismos fueran utilizados con el fin de obtener su transcripción” (Calvet, 2007, p. 31).

---

<sup>43</sup> Tal como explica Godart (2011, p. 84), el sumerio dejó de ser una lengua viviente poco tiempo después del reino de Hammu-rapí, y a partir de entonces fue utilizada únicamente con motivos religiosos por parte de los sacerdotes babilonios; así, el sumerio se enseñó como una lengua muerta en las escuelas sacerdotales, convirtiéndose en la lengua sagrada del Antiguo Oriente.

<sup>44</sup> La lengua sumeria, tal como explica Bottéro (2004), es de tipo aglutinante porque “traduce las mismas relaciones gramaticales mediante la yuxtaposición a las palabras esenciales (palabras llenas) –las cuales permanecen fonéticamente inmutables– de prefijos, sufijos y afijos, igualmente invariables, aislados o en cadena (palabras vacías)” (p. 92); por otra parte, una notable porción de su vocabulario parece haber sido monosilábico y contaba con palabras homófonas, de parecida estructura fonética pero de sentidos diferentes.

## La organización social y la escritura en Mesopotamia

La civilización mesopotámica estaba sustentada en el modelo de la ciudad<sup>45</sup>, con una economía agrícola basada en las particulares condiciones ventajosas<sup>46</sup> de su territorio<sup>47</sup>, una zona geográfica amplia<sup>48</sup> en

<sup>45</sup> Según Leick (2002, p. 20), la innovación más destacable de la civilización mesopotámica es el urbanismo.

<sup>46</sup> Tal como explica Mumford (2012), “una vez que se desecaron las ciénagas y se reguló el nivel de las aguas, la tierra de estos valles resultó muy fértil. Hasta sin abono animal, el rico sedimento depositado en la época de las inundaciones garantizaba cosechas casi cien veces mayores que la semilla original; a veces, dos o tres cosechas por año... Con el mejoramiento de estos primeros cereales, trigo, cebada y sésamo, solo hacía falta la invención del arado y la domesticación de los animales de tiro para hacer inmensamente productivos los suelos pesados. En posesión de un acopio de granos duros, ricos en proteínas, de fácil conservación si se los guarda en lugar seco, pudo alimentarse por primera vez a grandes poblaciones urbanas. Gracias al cultivo de la palma datilera, la cultura mesopotámica contó con un recurso agrícola todavía más diversificado: pues de este árbol obtuvo alimento, vino, esteras, cestería, techos, troncos para columnas y fibras para sogas” (p. 99). Sobre el trabajo de la tierra y el comercio en la Baja Mesopotamia, véase Garelli (1965).

<sup>47</sup> Tal como explica Oppenheim (2003, pp. 58 y ss.), dos condiciones ecológicas se presentaban en Mesopotamia: los valles fértiles, ubicados en las colinas y a lo largo del Tigris, donde el nivel de pluviosidad permite cosechas abundantes de cebada, y las llanuras aluviales, que provocan una elevación continua del terreno, que a su vez está contrarrestada por el hundimiento tectónico (aumentando la capa freática), con terrenos pantanosos en las regiones más bajas, en los que la caña crece abundantemente. Las plantas gramíneas cultivadas fueron la cebada, la escanda, el trigo y el mijo: “Mesopotamia, propiamente dicha, es la tierra de la cebada, la cerveza y el aceite de sésamo; mientras que hacia occidente se constata el «ámbito cultural» del trigo, el vino y el aceite de oliva”. Las verduras mencionadas en las tablillas son distintas clases de cebollas, el ajo y los puerros, a veces los nabos; también se mencionan plantas aromáticas y especias (berros, mostaza, comino, cilantro), el uso de la sal y el recurso a los frutos de los árboles (la palma datilera con cuyos frutos se elaboraba una bebida alcohólica que llegó a substituir a la clásica cerveza de malta de cebada, producida hasta mediados del segundo milenio). En cuanto a los animales domésticos, encontramos cabras, ovejas, cerdos e, incluso, se intentó domesticar sin éxito los venados y antílopes: “De las cabras y las ovejas, agrupadas en grandes rebaños, se ocupaban los pastores, que cuidaban el ganado del templo o del palacio, o bien los animales de particulares, y recibían una parte estipulada de los productos”. Se emplearon distintas razas de bóvidos como animales de tiro para arar los campos y, de los équidos, el asno aparece como la bestia de carga por excelencia, mientras el caballo (último équido en entrar en escena) se empleaba especialmente para tirar de los carros de guerra (los asirios introdujeron la caballería en su ejército). Las aves de corral mencionadas son las ocas y los patos, al igual que una clase de perdiz llamado *kurkû*. De igual forma, encontramos la compañía permanente del perro e, incluso, en el caso de algunos monarcas, leones confinados en jaulas o en fosos. Se consumía pescado de agua dulce y salada. Los camellos y dromedarios llegaron a Mesopotamia como botín de guerra, al igual que los monos de la India y de África.

<sup>48</sup> Como explica Glassner (2012, pp. 183-184), la zona geográfica conocida como Mesopotamia

la que se encuentran una variedad de poblaciones<sup>49</sup>; pero, ante todo, incorporando dos componentes esenciales: la comunidad de personas de igual *status* que gestionan sus intereses comunes por medio de una asamblea y, por otra parte, la presencia del palacio y el templo como “grandes organizaciones” (Oppenheim, 2003, pp. 105 y ss.), con la fisionomía de una administración burocrática<sup>50</sup>. Tanto las rentas del palacio como del templo procedían de las propiedades agrícolas<sup>51</sup> a

---

se divide en cuatro regiones de características muy diversas: la Alta Mesopotamia (Asiria, Djezireh), el valle del Éufrates y la llanura aluvial, la región de los grandes pantanos y el sureste con las prolongaciones de la llanura. Estas regiones tienen en común solamente la “ausencia casi generalizada de mineral, de piedra y de madera de construcción. Mesopotamia construye el ladrillo con la arcilla de su suelo, que, con la caña, es su único material de construcción”.

<sup>49</sup> Tal como explica Oppenheim (2003, p. 64), las poblaciones que se establecieron en el territorio que denominamos Mesopotamia se pueden dividir en dos partes: al sur encontramos a los sumerios, los babilonios y los caldeos, al norte se asentaron los asirios, los hurritas y los arameos; además de una serie de grupos invasores, entre los que destacan los guteos, los amoritas, los kasitas, los elamitas y los hititas. Oppenheim (pp. 80 y ss.) considera como civilizaciones satélite a la elamita, la urartea y la hitita, ya que adoptaron el sistema de escritura cuneiforme y, con distinta intensidad, la lengua y la tradición literaria de Mesopotamia.

<sup>50</sup> Mientras el palacio era llamado *gran casa* (en sumerio *é-gal*, en acadio *ekallu*), el templo era llamado simplemente *casa* (en sumerio *é*, en acadio *bītu*) (Bottéro, 2001a, p. 142). Para una descripción del palacio como un *oikos* grande, véase Weber (2012, pp. 91-92), quien considera, además, que la necesidad de construcción de canales para el riego confirió a la primitiva monarquía ciudadana la fisionomía de una administración burocrática. Por otra parte, esta fisionomía de la burocracia aparece incluso en el plano especulativo, ya que, tal como explica Oppenheim (2003), “en determinados textos cuneiformes que describen el infierno, aparece mencionado el escriba del soberano de los muertos, encargado de listar cuidadosamente los nombres de todos aquellos que fallecen a diario” (p. 223).

<sup>51</sup> Entre las características económicas y sociales más importantes Oppenheim (2003, pp. 87 y ss.) menciona las siguientes: ausencia de toda estratificación que no estuviese basada en el estatus económico (excluyendo al rey y a los esclavos), ausencia de una clase guerrera, la presencia de esclavos que pertenecían a particulares y siervos que dependían del palacio y del templo, la falta de cualquier tipo de interés por la producción industrial a escala doméstica más allá de la que se realiza en la casa del monarca y de la divinidad, la presencia de organizaciones de tipo clánico o incluso tribal, la tensión entre la ciudad y el entorno rural, la presencia de oficios como herrero, carpintero, cervecero, músico. La base económica de la sociedad mesopotámica fue, sin lugar a dudas, la agricultura, con el cultivo de cereales y la plantación de palmeras datileras; aunque no debemos olvidar la producción textil, la cual es secundaria, en cuanto su producción a gran escala estaba limitada a los talleres del palacio y del templo. Por otra parte, se emplea la plata como medio de intercambio y pago, la cual se fundía en lingotes y en otras formas, pero como tenía que ser importada, los depósitos de plata eran prerrogativa del palacio y del templo. La moneda no fue empleada en Mesopotamia hasta la llegada de los conquistadores seléucidas. En general, la economía estaba basada en el almacenamiento como auto-sustento, dirigida desde una unidad central (el palacio o el templo). Sobre la producción textil, Godart (2011, pp. 261 y s.) indica que



través del pago de arrendamientos e impuestos, de lo que producían sus talleres, de las ofrendas recibidas de parte de los devotos feligreses de la divinidad y de los regalos promovidos por el respeto o el temor que inspiraba el rey a sus aliados y vasallos. Pero el templo dependía económicamente del palacio<sup>52</sup> y la movilidad social era más restringida que en relación con el palacio<sup>53</sup>.

Por otra parte, es necesario tener en cuenta que la escritura es producto de la ciudad (Mumford, 2012, p. 168) y de la invención de la máquina arquetípica, la *megamáquina*<sup>54</sup>, es decir, la monarquía divina primitiva. El secreto del control mecánico consistía en que

---

las mujeres eran la principal mano de obra.

<sup>52</sup> Oppenheim (2003, pp. 114 y ss.) advierte que no disponemos de muchos datos sobre la administración del palacio o del templo, pero conocemos algunas cuestiones derivadas de la arquitectura: el palacio estaba compuesto por una sala del trono, en la cual el soberano recibía a los embajadores, un amplio patio situado al frente de esta sala, una sala espaciosa, posiblemente para celebrar banquetes oficiales, los aposentos del rey y sus allegados y, por último, los almacenes. En cuanto al templo, sabemos que estaba organizado como un típico sistema de redistribución, con ingresos de rentas y donaciones y con salidas de raciones y salarios. En cierto momento, los monarcas llegaron a percibir un impuesto sobre la renta del templo. En los templos encontramos a los escribas e inspectores de toda clase, exorcistas y expertos en adivinación. El templo se esforzaba por corregir las injusticias contra los desvalidos mediante la instauración de un sistema convencional de pesos y medidas que evitara el abuso y mediante la fijación de los tipos de interés; es decir, el templo procuraba establecer un modelo social.

<sup>53</sup> En relación con las similitudes entre la organización social de los sumerios y la de los egeos de la época micénica, véase Godart (2011, pp. 254-267), quien evidencia el común recurso de estos palacios y templos al control de sus operaciones contables a través de la escritura.

<sup>54</sup> Mumford (2013, pp. 311 y ss.) afirma que el modelo de organización del poder en las monarquías divinas llevó a la invención de la máquina arquetípica, una megamáquina que multiplicó la producción de energía, una proeza tecnológica que sirvió de modelo a todas las formas posteriores de organización mecánica: "Hombres de facultades comunes, contando solo con su fuerza muscular y las habilidades tradicionales, fueron capaces de realizar una amplísima variedad de tareas, desde la alfarería hasta la fabricación de tejidos, sin dirección externa ni otra orientación científica más allá de las ya disponibles en las tradiciones de cada comunidad local. No fue ese el caso de la megamáquina. Solo los reyes, asistidos por las disciplinas de las ciencias astronómicas y respaldados por las sanciones de la religión, tenían capacidad suficiente para reunir y dirigir esa megamáquina, que era una estructura invisible, compuesta de partes humanas vivas pero rígidas, a cada una de las cuales se le asignaba su tarea específica, su trabajo, su función, para realizar entre todas las inmensas obras y los grandiosos diseños de tan enorme organización colectiva".



al frente de la organización hubiese una sola mente con un objetivo bien definido, y un método de transmisión de mensajes a través de una serie de funcionarios intermedios hasta llegar a la unidad más pequeña. En el momento de actuar era esencial tanto la reproducción exacta de cada mensaje como su cumplimiento ciego. (Mumford, 2013, p. 317)

Mumford (2013) considera que la escritura fue fundamental para la *megamáquina*, ya que “el modelo estándar de la *megamáquina* ha sido transmitido a lo largo de los siglos y de una cultura a otra a través de los ejércitos” (p. 317); por lo que la escritura “no solo posibilitó la transmisión de impulsos y órdenes a todas las instancias del sistema, sino que también obligó a establecer las responsabilidades cuando no se cumplían las órdenes” (p. 318). Así, la *megamáquina* podía actuar a distancia a través de escribas y veloces mensajeros, con “sus constantes servicios de encriptamiento y decodificación de órdenes reales”.

Por lo tanto, la escritura cuneiforme y las posibilidades (exitosas) de dominio de algunas ciudades mesopotámicas sobre otras, ubicadas en ciertas regiones o *nomos*<sup>55</sup>, tienen una relación fundamental. Pero en cuanto a la organización interna de la ciudad misma<sup>56</sup>, la escritura cuneiforme permitió, bajo la necesidad de una organización burocrática<sup>57</sup>, una fuerte división del trabajo social<sup>58</sup> y la correspondiente es-

---

<sup>55</sup> Sobre la denominación de *nomos* para las regiones en las que se ubicaban varias ciudades y que en lengua sumeria se denominaba *ki*, véase Guliáev (1989, pp. 71-72).

<sup>56</sup> Sobre la especialización de roles en la religiones con escritura, véase Goody (1990, p. 37), quien advierte que no necesariamente en sociedades orales sin escritura no exista un clero como cuerpo con entidad propia, pero aclara que con la escritura el clero tiene un acceso privilegiado a los textos sagrados y, como mediador, tiene una relación única con los seres divinos. Por otra parte, aunque el uso primitivo de la escritura estuvo asociado a la religión, “el propio clero estuvo íntimamente ligado tanto a la estructura política como a la economía” (Goody, 1990, p. 91).

<sup>57</sup> “La escritura no era esencial para el desarrollo del estado pero sí para el de cierto tipo de estado: el burocrático” (Goody, 1990, p. 120). De igual forma, véase Goody (1990): “Tanto en Egipto como en Mesopotamia, la economía del templo y del palacio origina el desarrollo de los burócratas y la burocracia, de los archivos y archiveros” (p. 92). Por otra parte, “la escritura afectó de manera importante al sistema de estratificación tanto respecto a los canales de movilidad como el control de los medios de comunicación” (Goody, 1990, p. 148). Sobre el origen de la escritura y su relación con la economía antigua, véase Goody (1990, pp. 73 y ss.). Sobre la relación con la economía del templo, véase igualmente Goody (1990, pp. 80 y ss.).

<sup>58</sup> Las necesidades del palacio y del templo, según Liverani (1995, p. 113), llevan a la creación

pecialización de roles<sup>59</sup> (en particular el escriba y el adivino, quienes trabajaban para el rey)<sup>60</sup>.

de un sistema de registro escrito, cuya aparición representa la culminación del proceso de especialización laboral y despersonalización de las relaciones laborales y retributivas. Según Liverani, el aumento de la productividad agrícola es “la premisa fundamental que asegura a las comunidades unos excedentes alimentarios gracias a los cuales pueden mantener especialistas a tiempo completo, creando un polo redistributivo... El origen de la ciudad es el origen del estado y de la estratificación socioeconómica” (pp. 97-98). Tal como explica Liverani, “la especialización laboral lleva a una estratificación socioeconómica de carácter estructural, es decir, no sólo circunstancial y cuantitativa, sino funcional y cualitativa. La estratificación es «vertical», porque los distintos grupos funcionales acceden de forma desigual al reparto de los recursos y a la toma de decisiones; también es «horizontal», porque los grupos privilegiados se concentran en las ciudades... La formación protoestatal es un organismo basado en la desigualdad. Esta desigualdad es evidente y marcada en el nivel físico-real. Hay que introducir motivaciones de carácter ideal para convencer a quienes soportan un peso mayor de que esa desigualdad es buena para el desarrollo del conjunto, y la explotación redundante en beneficio de los propios explotados” (p. 118). Sobre la relación entre escritura y explotación, véase Godart (2011, pp. 142 y ss.), quien afirma que la escritura nace como instrumento dirigido más a favorecer la explotación de los hombres que a su crecimiento cognoscitivo, y su principal función no es otra que facilitar el sometimiento de los más débiles.

<sup>59</sup> Según Mumford (2012, pp. 68 y ss.), con la gran elevación del monarca y el sacerdote apareció la diferenciación profesional y la especialización en otros ámbitos, ya que la realeza amplió las funciones del sacerdocio, confiriéndole a la casta sacerdotal puestos directivos en los grandes templos edificadas por los reyes; pero, además, surgió una clase social de intelectuales, integrada por escribas, médicos, magos y adivinos, quienes apoyaban al rey y este, a cambio, les dio ocio, seguridad, posición social y viviendas colectivas de gran magnificencia. Por otra parte, en la ciudad el trabajo especializado “se convirtió, por primera vez, en ocupación para el día entero y a lo largo del año. Como consecuencia de esto, el trabajador especializado, una mano, un brazo o un ojo amplificado, alcanzó excelencia y eficiencia en lo parcial, en una medida que sería imposible lograr sin esa especialización; pero perdió contacto con la vida en conjunto” (Mumford, 2012, p. 178). En la ciudad fue posible, por primera vez, “pasar una vida entera dedicado a una ocupación fragmentada: el trabajador era una parte reemplazable y uniforme en un mecanismo social complejo, una parte fijada en la misma posición, repitiendo las mismas operaciones, reducida al mismo sector, a lo largo de toda su vida” (Mumford, 2012, pp. 179-180). Esta cualidad urbana de la especialización de roles se acentuó fuertemente con la escritura: “El acto de segregar funciones especializadas y diferenciadas de la matriz de la vida común se vio afianzado por la aparición de la escritura y el dinero; pues con el desarrollo del comercio a larga distancia, los variados valores humanos, que solo se habían expresado hasta entonces en términos de un vivir inmediato se trasladaron a un medio neutral que podía cambiarse, guardarse y usarse como fuente de poder para ordenar el trabajo de otros hombres. Originalmente, las principales formas de especialización urbana comenzaron, tal vez, en el templo, con el primer desarrollo de la racionalización y la reglamentación de esa vecindad sagrada” (Mumford, 2012, pp. 182-183).

<sup>60</sup> Tal como advierte Oppenheim (2003, p. 109), la relación entre el *lugal* (rey) y el *en* (sumo sacerdote) es demasiado compleja y, aún hoy, no demasiado bien definida. Sobre el tema, véase Guliáev (1989): “Como poder ejecutivo, en tiempos de paz se elegía por un plazo determinado el jefe-sacerdote con el título de *en*, quien encarnaba las fuerzas vitales de la comunidad y la repre-

## Los escribas y los adivinos: la cultura escrita restringida

El trabajo diario con la escritura implica una fuerte especialización. Tal como explica Goody (2003), la escritura busca objetivar el habla, suministrarle al lenguaje un correlato material<sup>61</sup>, un conjunto de signos visibles, permitiendo su transmisión a través del tiempo y el espacio<sup>62</sup>, fundamental en la administración de la ciudad y en la organización del comercio<sup>63</sup>, en la religión y el derecho; pero la escritura no implica necesariamente transformaciones de igual importancia en cada uno de ellos<sup>64</sup>. Precisamente, Goody hace una distinción en las culturas con escritura, denominando como *cultura escrita restringida* a aquellas,

---

sentaba ante los dioses. Si la divinidad protectora de la ciudad dada era una diosa, el *en* realizaba anualmente el rito del matrimonio sagrado con ella. El *en* respondía por el ejercicio del culto del dios protector. A su disposición (adjunto al templo) estaba también el granero: el fondo de garantía de la comunidad dada en caso de mala cosecha, calamidades, invasión del enemigo, etc. Para el tiempo de las operaciones militares se elegía el jefe militar. Pero ya desde tiempos bastante tempranos el *en* es desplazado en el poder por el gobernador con el título de *ensi* (el que encabeza el pueblo), quien también representaba a la comunidad ante la divinidad-patrono, personificando sus fuerzas vitales y respondiendo por el mantenimiento del culto. Entraba asimismo en sus funciones la organización de la construcción de los templos, de diferentes edificios públicos y de los canales de riego... El *ensi* concentraba en sus manos asimismo los ingresos por concepto de diferentes impuestos y recaudaciones y el control del templo de la principal divinidad de la ciudad, donde se acumulaban grandes valores materiales y riquezas" (pp. 96-97). Sobre el *lugal* (gran persona, dueño, amo), véase Guliáev (1989): "Inicialmente los *lugales* fueron, por lo visto, jefes militares para la defensa de la comunidad urbana dada... El jefe militar era elegido de entre los hombres jóvenes y audaces procedentes de una determinada gens rica y noble" (p. 99).

<sup>61</sup> Aunque Goody (2003) advierte que la dicotomía entre material e inmaterial, para hacer referencia a la escritura con relación al habla, no es tan pertinente como la crucial distinción entre material visible y no visible, en particular, visible a través de un medio relativamente durable (p. 151).

<sup>62</sup> "Lo que la gente dice y piensa puede rescatarse de la transitoriedad de la comunicación oral" (Goody 2003, 12).

<sup>63</sup> "El crecimiento de la burocracia depende claramente de un grado considerable de la habilidad para controlar relaciones de «grupos secundarios» por medio de comunicaciones escritas... la escritura no sólo afecta al método de reclutamiento y a la técnica de la ocupación, sino también a la naturaleza del mismo rol burocrático. La relación entre ambos, gobernantes y gobernados, llega a ser más impersonal, conllevando una apelación más amplia a «reglas» abstractas listadas en un código escrito y encabezadas por una claramente definida separación entre obligaciones oficiales e intereses personales" (Goody, 2003, p. 25).

<sup>64</sup> "Hay algunos usos de la escritura que afectan la organización social. Pero la escritura no es una entidad monolítica, una destreza indiferenciada; sus potencialidades dependen de la clase de sistema que prevalece en cada sociedad" (Goody, 2003, p. 13).

como la de Egipto y Mesopotamia<sup>65</sup>, con una alta tendencia restrictiva en el monopolio de las fuentes de poder, principalmente la escritura, para conservar las tradiciones dentro de la práctica de la magia<sup>66</sup>. Estas restricciones se presentan también debido a la mayor dificultad en el aprendizaje de sistemas no fonéticos de escritura<sup>67</sup> o en la manipulación de los materiales empleados<sup>68</sup>. En este sentido, Goody y Watt (2003, p. 47) consideran que aunque algunas civilizaciones antiguas (sumeria, egipcia, hitita, china) eran letradas, lo correcto sería conside-

<sup>65</sup> “Sólo Grecia y Roma mantuvieron una cultura escrita principalmente secolar, pues rechazaron (al menos en sus fases más creativas) las atracciones de un culto y evitaron los efectos inhibidores de la cultura escrita religiosa que predominó en Europa Occidental hasta el advenimiento de la imprenta” (Goody, 2003, p. 24).

<sup>66</sup> “En cierta forma, la escritura alentó el crecimiento de la actividad mágico-religiosa. El sacerdote era el hombre educado, el letrado, el intelectual, que controlaba tanto la comunicación natural como la sobrenatural... Esta tradición de textos mágicos se remonta a los comienzos de la escritura misma, pues tiene sus raíces en el mundo mesopotámico, donde ésta se desarrolló. La gran manipulación de letras y números propia de esta tradición sólo es posible mediante la escritura” (Goody, 2003, p. 26).

<sup>67</sup> En el caso de los sumerios, “la invención básica utilizada para complementar los logogramas fue el principio fonético, que por primera vez permitió expresar por escrito todas las palabras de una lengua... En especial, la necesidad de registrar nombres personales y vocablos extranjeros fomentó el desarrollo de los elementos fonéticos en la escritura. Pero si bien estos verdaderos sistemas de escritura empleaban recursos fonéticos para la construcción de logogramas (por lo que han sido catalogados como sistemas silábicos de escritura), no llevaron adelante en forma exclusiva y sistemática la aplicación del principio fonético. La consecución de un sistema totalmente basado en la representación de fonemas (las unidades básicas de sonido con significado) sólo se concretó con la aparición de los silabarios del Cercano Oriente, desarrollados entre los años 1500 y 1000 a. C., y finalmente con la introducción del alfabeto propiamente dicho en Grecia. Mientras tanto, estos sistemas parcialmente fonéticos eran demasiado imperfectos y complicados como para propiciar la difusión de la escritura, por lo pronto debido a la gran cantidad de signos que incluían: había que aprender por lo menos seiscientos signos hasta para el más simple sistema cuneiforme creado en Asiria, y aproximadamente la misma cifra para los jeroglíficos egipcios” (Goody & Watt, 2003, p. 47).

<sup>68</sup> “Grabar con un punzón en tablillas de arcilla húmeda es un modo de escribir evidentemente más dificultoso que el empleo de pluma y papel, y tendía a limitar la fluidez de la composición. Las tablillas, a su vez, no resultan tan fáciles de manejar como las hojas de papel, pues son más pesadas y se rompen fácilmente. Sin duda, una de las grandes ventajas que tenía China respecto de los antiguos imperios de la Medialuna de las Tierras Fértiles era el sencillo medio de escribir con pincel, tinta y papel por no mencionar el posterior uso de la impresión” (Goody, 2003, p. 29).

rarlas “protoletradas”<sup>69</sup> o incluso “oligoletradas”<sup>70</sup>. Ahora bien, debido a las dificultades de la escritura cuneiforme<sup>71</sup>, los escribas debieron dedicar tanto tiempo a su especialización que difícilmente podrían haber realizado oficios comunes<sup>72</sup>. Sumado a lo anterior, debían dominar la fabricación y manipulación del material de escritura<sup>73</sup>.

<sup>69</sup> Goody y Watt (2003) explican que aunque el término protoletrado ha sido usado con otro sentido por S. N. Kramer, “parece no haber ningún término de uso generalmente aceptado para designar las sociedades en las que existe un sistema de escritura fonética totalmente desarrollado pero socialmente restringido” (p. 78, n. 12).

<sup>70</sup> De igual opinión, véase Durand (1977, p. 15), quien afirma que la escritura cuneiforme jamás llegó a ser popular, permaneció siempre en manos de especialistas. Véase también Assman (2011, p. 138), quien afirma que los escribas constituían una aristocracia que concentraba competencias cognitivas, políticas, económicas, religiosas, morales y jurídicas.

<sup>71</sup> Debe tenerse en cuenta también la dificultad del bilingüismo (sumerio-acadio) que los escribas debían dominar. Con el trasvase del sumerio al acadio, explica Oppenheim (2003, p. 67), los escribas preservaron celosamente el bilingüismo, por lo que durante más de quince siglos llevaron a cabo la práctica de memorización de listas interminables de equivalencias léxicas y formas gramaticales sumero-acacias, así como dotar a los textos escritos en sumerio con glosas explicativas y fonéticas. Oppenheim distingue tres niveles de diferenciación lingüística en la formación de la tradición acadia en Mesopotamia: el paleoacadio, el paleobabilonio y un dialecto de origen semítico occidental. Sobre las consecuencias del bilingüismo, véase Bottéro (2004, pp. 117-121).

<sup>72</sup> Tal como explica Goody (1990), “para la organización social, el largo proceso de aprendizaje que implican las primeras formas de escritura conduce al surgimiento de especialistas instruidos en la escritura que no participan en los procesos productivos primarios y que han de ser mantenidos por aquellos que sí participan a través de alguna forma de redistribución o donación” (p. 208). De igual forma, véase Watson (2013): “Los escribas eran formados en Ur desde por lo menos el segundo cuarto del tercer milenio a. C. Cuando ellos firmaban documentos, a menudo añadían los nombres y cargos de sus padres, lo que confirma que usualmente se trataba de hijos de gobernantes de la ciudad, administradores del templo, oficiales del ejército o sacerdotes: el conocimiento de la escritura estaba reservado a los escribas y administradores. Es probable que cualquiera con autoridad recibiera algún tipo de formación como escriba y se ha sugerido que el término sumerio *dub.sar*, literalmente «escriba», sería equivalente a los títulos de señor, don o bachiller, y que se aplicaba a cualquier persona educada” (p. 137). Por otra parte, más allá de estas cuestiones, es importante señalar que los escribas en su mayoría eran hombres, pero conocemos el caso de la hija de Sargón de Agade, quien fue sacerdotisa de la diosa Luna en Ur.

<sup>73</sup> “Los escribas tenían que aprender además su propia industria: necesitaban saber cómo preparar la arcilla para escribir y cómo hornear los textos para preservarlos en las bibliotecas. Para hacer la superficie de la tablilla más suave y las cuñas más claras se podía añadir cal. Además de las tablillas de arcilla, a menudo se empleaban tableros de madera o marfil recubiertos de cera y, en ocasiones, formados por varias hojas unidas mediante bisagras. La cera podía luego quitarse para que el tablero se reutilizara” (Watson, 2013, p. 138). Para una interesante y bien ilustrada explicación del origen y las técnicas empleadas por los escribas en su trabajo sobre tablillas de arcilla y monumentos, véase Walker (1987), Claiborne (1989), Radner y Robson (2011).

En el trabajo diario con la escritura, en particular en el contexto de la religión mesopotámica<sup>74</sup>, encontramos en el templo y en el palacio no solo a los escribas sino también a los adivinos<sup>75</sup>. La adivinación, tal como explica Oppenheim (2003, p. 202), es una técnica de comunicación con las fuerzas sobrenaturales que lleva a cabo el adivino (llamado examinador, *bārû* en acadio)<sup>76</sup>. En la adivinación deductiva, estudiada

<sup>74</sup> Sobre la religión en Mesopotamia, véase Bottéro (2001a), quien afirma que el culto teocéntrico en Mesopotamia tiene como función el servicio a los dioses y su conservación, “se trataba simplemente de proporcionarles –como los súbditos al rey– «alimento y cobijo»: a saber, en cantidad y en calidad, todos los bienes de consumo y de uso, de necesidad y de lujo, con el brillo, el fasto y la munificencia dignas de su majestad, para colmar todas las necesidades y deseos que les prestaba el antropomorfismo” (p. 141). El culto, explica Bottéro (2001a, pp. 176-177), reunía ritos manuales, tales como manipulaciones y mímicas más o menos complicadas que se derivaban del mantenimiento de los dioses, y ritos orales, que comprendían palabras de oración recitadas y cantadas. Para un interesante análisis de la escritura, la religión y la medicina a partir de las indicaciones de Bottéro, véase Páez (2008).

<sup>75</sup> La especial importancia de la adivinación en el estudio de la civilización mesopotámica, tal como explica Oppenheim (2003, p. 201), se debe al gran número de colecciones de presagios y textos cuneiformes afines que se han logrado conocer, los cuales cronológicamente abarcan un periodo de tiempo amplio, desde finales del período paleobabilonio (1595 a. C. aproximadamente) hasta la época de los reyes selúcidas (141 a. C. aproximadamente), los cuales ofrecen un material abundante relacionado con técnicas de adivinación; y en el caso de la adivinación acadia, constituyen uno de los mayores logros intelectuales de Mesopotamia.

<sup>76</sup> Según Oppenheim (2003), existe una adivinación de tipo operacional en la que “el adivino brinda a la divinidad la oportunidad de producir directamente un efecto sobre un objeto activado previamente por el propio adivino; este es el caso cuando se echa a suertes, cuando se vierte aceite en el agua, o cuando se produce humo de un incensario” (p. 202). Por otro lado, la técnica de la adivinación también puede ser de tipo mágico, en la que “la divinidad produce cambios en fenómenos naturales (vientos, truenos y el movimiento de los astros) o efectos en el comportamiento o los rasgos externos e internos de animales, e incluso de seres humanos” (p. 202). En la adivinación mágica, las acciones de la divinidad pueden ser provocadas o no provocadas; entre las provocadas encontramos la aruspicina (predicción del futuro a partir del aspecto de las vísceras de animales), “en la cual la divinidad tiene a su disposición un cierto escenario y un tiempo determinado para comunicarse”. Por otra parte, Oppenheim (2003) señala que en las técnicas de adivinación “concebidas para que la divinidad transmitiese los mensajes, a petición de los interesados, por medio del cuerpo de un animal que debía sacrificarse” (p. 206), el adivino se dirigía con oraciones y bendiciones a los dioses del oráculo, Šamaš y Adad, solicitándoles que «escribiesen» su mensaje en las entrañas del animal sacrificado. Sobre la relación entre adivinación y derecho, véase Oppenheim (2003), quien afirma que “en época paleobabilonia y en Susa se usaban las suertes para asignar a los hijos las cuotas hereditarias de una propiedad” (p. 203) y, de igual forma, las cuotas de la rentas del templo “se distribuían originariamente por sorteo a determinados oficiales del santuario” (p. 203), a través de la selección de unos palillos de madera marcados o el lanzamiento de unos dados de arcilla, como en el caso de la costumbre de la elección del oficial que iba a dar nombre al nuevo año. Al parecer, continúa Oppenheimer, el sorteo

por Bottéro (2001a, pp. 198 y ss.), la escritura cuneiforme aparece como técnica de comunicación<sup>77</sup> con los dioses exclusiva de los mesopotámicos, en especial de los acadios.

Ahora bien, una vez analizadas las condiciones en las que surge la escritura cuneiforme, sus efectos en la organización social y su uso restringido<sup>78</sup>, es necesario regresar a la teoría de la evolución socio-cultural de Luhmann para advertir el *impasse* en la diferenciación entre variación y selección.

---

no buscaba predecir el futuro sino, más bien, “establecer un orden entre personas de misma condición que resultara aceptable (no hay que olvidar que se trataba de un decreto divino) para todas las partes” (p. 203).

<sup>77</sup> Mientras el culto teocéntrico iba dirigido principalmente al honor, servicio y satisfacción de los dioses, el culto sacramental, en cambio, iba dirigido al beneficio de los hombres. Mediante las prácticas de adivinación se buscaba un cierto conocimiento del porvenir, mientras que mediante el exorcismo se obtenía la eliminación del «mal de sufrimiento», es decir, “no el mal moral, la maldad, la malicia, sino todo lo que interviene en nuestra existencia para turbar, entristecer o lastimar nuestra alegría de vivir” (Bottéro, 2001a, p. 206). La adivinación podía ser de dos modalidades diferentes: inspirada (el dios comunicaba directamente de «boca a oído» el mensaje que quería transmitir a través de sueños o visiones) o deductiva (según el modelo del discurso escrito, «escribiéndolo»). Esta forma de adivinación deductiva es propia de la antigua Mesopotamia, donde “se imaginó, pues, que los dioses, creadores y fabricantes de todo lo que aparece en este mundo, día tras día, «escribían» en relieve las cosas, por decirlo así, al tiempo que las hacían. Hacer las cosas era su escritura, pues las hacían portadoras de un significado definido, de un mensaje que querían comunicar a los hombres” (Bottéro, 2001a, p. 206). En este sentido, los adivinos debían escrutar los mensajes adivinatorios.

<sup>78</sup> Debido a que en este artículo nos interesa evidenciar las relaciones entre escritura cuneiforme y organización social en Mesopotamia, nos hemos detenido en analizar sus efectos y sus limitaciones sociales. Pero es necesario advertir que, tal como señala Ong (2014, p. 242), desde el punto de vista de la conciencia individual, la escritura representa una evolución que no se logra alcanzar con la oralidad: tanto desde el punto de vista ontogenético como filogenético la oralidad ilumina la conciencia con la articulación de una lengua que separa el sujeto del predicado y que une a los seres humanos en sociedad; pero la escritura introduce ulteriormente división, alienación, y a la vez una mayor unidad, ya que intensifica el sentido del yo y alimenta una interacción más consciente entre los individuos.



## La diferenciación entre variación y selección en la evolución social: el *impasse* de la escritura cuneiforme según Luhmann

En su obra *Die Gesellschaft der Gesellschaft* Luhmann (2007, pp. 193-225) analiza la escritura como medio de difusión de la comunicación<sup>79</sup>. La escritura incrementa, cuantitativa y cualitativamente, las distinciones que una sociedad puede utilizar, ya que sus símbolos expresan la unidad de una diferencia, la cual puede distinguirse ulteriormente; además, con su invento se introducen operaciones totalmente nuevas (leer, escribir), y con su difusión se forman opiniones diferentes sobre textos idénticos, facilita aplazar el entender y la posibilidad misma de entender, como medio de difusión amplifica el alcance de la redundancia social. Con el uso de la escritura, “la sociedad renuncia a la garantía temporal e interaccional de la unidad de la operación comunicativa” (Luhmann, 2007, p. 199).

Según Luhmann (2007), la necesidad de registrar grandes y complejos presupuestos económicos domésticos y, como prolongación de ello, la necesidad de apoyar la memoria de embajadores que tenían que dar su mensaje oralmente, constituye el motivo más conocido para el surgimiento de la escritura. Sin embargo, en el caso de Mesopotamia:

El uso de la escritura para documentar programas de adivinación (enseñanzas de sabiduría) contribuyó esencialmente al desarrollo de la propia escritura; es decir, contribuye a dar inicio a la fonetización al mismo tiempo que bloquea el paso hacia una escritura plenamente fonética. Todo esto fue posible sin que se pensara en el uso comunicativo de la escritura. (p. 202)

Por tanto, Luhmann considera que la escritura no surge como medio de comunicación. El uso comunicativo de la escritura presupone lecto-

---

<sup>79</sup> Un resumen de los efectos de la escritura aparece en Luhmann (2007, pp. 224-225). No olvidemos que para Luhmann la escritura no es comunicación, sino parte del entorno del sistema de comunicación: “La escritura (como los sonidos de la comunicación verbal) es –de manera muy efímera– un mecanismo de acoplamiento estructural (físico, perceptivo y comunicacional) entre la realidad física, la psíquica y la social” (Luhmann, 2005, p. 308).



res; en sus orígenes se limitó a un uso político y religiosamente expresivo, cuya cercanía a las representaciones mágicas logra impresionar a una población analfabeta.

Parece ser que la escritura más antigua hasta hoy conocida tenía objetivos puramente sacros, o sea, para el trato entre sacerdotes y dioses: se trata (cosa hasta hoy todavía controvertida) de la escritura de una cultura balcánica del final del sexto milenio –casi dos mil años antes de la aparición de las primeras escrituras en Mesopotamia. Tal vez se trate aquí de una variante del cultivo religioso del secreto. (Luhmann, 2007, pp. 201-202)

Por otra parte, el paso de la escritura para anotar a la escritura para comunicar<sup>80</sup>, tal como explica Luhmann (2007, p. 216), debe haber constituido un problema que requirió tiempo; por lo que la escritura surge como asunto reservado a la religión y, por tanto, a roles especiales. Tal es el caso de Mesopotamia, donde a través de la escritura se llega a innovaciones religiosas significativas: “El arcaico proceder arbitrario de los poderes sacros se limita y se disciplina –tal como la agricultura y la construcción de ciudades disciplinan a la sociedad. Los dioses de la Mesopotamia actúan según planes previamente convenidos y ordenamientos familiares” (Luhmann, 2007, p. 379)<sup>81</sup>. La escritura como

---

<sup>80</sup> Luhmann (2007, p. 204) ubica el uso comunicativo de la escritura a más tardar desde el segundo milenio a. C. Por otra parte, explica que “cuando la escritura se adopta como medio de difusión (y no solo se emplea con fines de registro) se produce un efecto doble: se concede a la comunicación una mayor amplitud espacio-temporal y, al mismo tiempo, se la libera de las limitaciones impuestas por la interacción. Esto significa que la comunicación se vuelve más libre tanto al producirla (escribir) como al recibirla (leer). La gran difusión crea la posibilidad de modificar *muchas* cosas –incalculablemente muchas, con *una* modificación. Con esto se pierde (o al menos se reduce a determinadas prácticas mágico-religiosas) la idea de que con la palabra se pueden transformar de inmediato las cosas” (p. 366).

<sup>81</sup> De igual forma, véase Rodríguez y Torres (2008), quienes explican que el paso de una religión tribal a una religión propia de las altas culturas, en Mesopotamia particularmente, nos muestra una primera forma de reacción frente a la variación: “Los dioses no son totalmente predecibles, pero (especialmente en Mesopotamia) abriga ciertos planes que marcan el destino y, de vez en cuando, se reúnen para decidir en forma escrita sobre el sino del cosmos y lo que deberá pasar con los seres humanos. Los hombres deben tratar de averiguar esos designios a través de técnicas de adivinación... lo que resulta decisivo es que se intentara quitar el *carácter de arbitrariedad* de lo sagrado. La arbitrariedad se descarta y se la pone bajo la guía de la moral o, al menos,

memoria social implica, entonces, la conservación tradicional de los conocimientos a través de la capacidad de retardar el tiempo de la memoria psíquica.

Esta forma de memoria temporal tenía desventajas considerables que se hicieron notar en los ámbitos en donde precisamente las inseguridades o los conflictos de las situaciones complejas se debían conciliar mediante conocimientos incuestionables: en la adivinación y en el derecho. (Luhmann, 2005, p. 307)

En el campo de la adivinación y del derecho, por tanto, se pretende la conservación del conocimiento a través de fijaciones por escrito, que para situaciones imprevisibles podían reactivarse a través de un acceso específico<sup>82</sup>.

---

bajo la tutela de una estructura en la que se percibe que hay algo intencional. Desde allí se puede apreciar cómo la moral es una estructura diseñada para soportar la presión de la variación: parte se adapta a la religión y parte se rechaza. Se tiene así una estructura de decisión que puede procesar cantidades enormes de variación" (p. 339).

<sup>82</sup> "Mucho antes de que la escritura se utilizara para la comunicación, servía ya para fijar informaciones dignas de ser memorizadas. Las situaciones jurídicas forman parte de los casos más antiguos en los que el desarrollo y utilización de la escritura pareció lo más adecuado. Según los conocimientos actuales, esta evolución no se dio a través de la promulgación de leyes –lo que debió presuponer un concepto desarrollado de cultura escrita–, sino por las transacciones que eran relevantes para el derecho: fijar el cumplimiento de las obligaciones, de los préstamos, de los contratos, de los testamentos; en breve, para todo aquello que hemos tratado anteriormente bajo el concepto de cambios de la validez. Investigaciones recientes apuntan hacia una relación estrecha entre escrituras incipientes y prácticas de adivinación: se trataba de responder a preguntas por lo desconocido, a partir de situaciones muy diversas. En parte se supone que la escritura surgió para conservar las interpretaciones de la adivinación; y en parte esta utilización en contextos de adivinación fue lo que la difundió a lo largo de la sociedad hasta llegar a la fonetización en Mesopotamia. En estas civilizaciones tempranas (altamente desarrolladas), los problemas legales se presentaban como problemas de adivinación: al detectar los problemas y saber qué es lo que había sucedido, la culpabilidad (o la inocencia) se distribuían en una relación muy estrecha, en analogía con el esquema de circunstancias favorables/desfavorables. De este modo, el derecho participa de la complejización, racionalización y profesionalización del arte adivinatorio. La escritura servía, en uno y otro caso, para anotar los conocimientos necesarios. Los testimonios escritos, como el famoso *Código de Hammurabi*, no eran leyes, en sentido estricto, a las que el derecho les hubiera conferido validez. En la forma del *si esto/entonces esto*, correspondían exactamente a las reglas normales de la adivinación, y en este contexto servían también a la praxis jurídica: resolvían casos. La casuística generalizada y la codificación binaria de signos favorables/desfavorables se creó fundamentalmente para fines de adivinación. Pero este empuje de complejidad que se obtuvo debido a todos los conocimientos que aportaba la escritura, finalmente resultó también

Ahora bien, un *impasse* (*Engpass*) de la evolución, según Luhmann (1981, pp. 27 y ss.), se presenta toda vez que la complejidad de un mecanismo evolutivo es escasa en relación con los otros mecanismos. En la evolución del derecho arcaico, el *impasse* se encuentra en el mecanismo de variación, mientras que en los ordenamientos jurídicos de culturas desarrolladas se encuentra en el mecanismo de selección. Es importante aclarar aquí que Luhmann considera esta hipótesis como una especulación que debe ser probada.

Si las sociedades arcaicas estabilizan sus estructuras a través de la ausencia de alternativas y bajo una experiencia del tiempo centrada en el presente, es poco probable que se elaboren técnicas de decisión diferenciadas. Pero Luhmann (1981, p. 28) advierte que la ausencia de alternativas estructurales prescritas no excluye totalmente la innovación, simplemente no la presupone, ni dispone de condiciones de posibilidad. Precisamente, afirma Luhmann (p. 28), el paso hacia sociedades de alta cultura (incluyendo Mesopotamia) se lleva a cabo a través de transformaciones que tienen lugar en el *impasse* de la evolución del derecho arcaico; ya que la diferenciación funcional inicial produce un crecimiento de la complejidad y la variedad de la sociedad, y provoca que el sistema se haga innovador en el plano estructural. Es por esto, continúa Luhmann, que en los documentos más antiguos encontramos expresamente señalada la intención, por parte de quien ejerce la dominación política, de tomar bajo su protección a individuos débiles y pobres, desde el punto de vista de las relaciones de fuerza y de propiedad arcaicas; y, por lo tanto, encontramos aquí una generalización moral de la idea de equidad y de justicia. A partir de este momento, el *impasse* de la evolución se traslada y se transforma en el problema de la selección, es decir, en el problema de la capacidad de los procedimientos decisionales.

---

de beneficio para el derecho" (Luhmann, 2005, pp. 309-310).

## LA ESCRITURA DE LA LEY

### La ley cuneiforme y los principios de la civilización mesopotámica

Las leyes promulgadas por los reyes de las ciudades de Mesopotamia las denominaremos *leyes cuneiformes* y abarcan las leyes sumerias, babilónicas, asirias e hititas. Estas leyes hacen parte, en cierta forma, de los orígenes de la cultura occidental<sup>83</sup>. Entre los textos legislativos sumerios, entendidos como reformas realizadas por reyes<sup>84</sup>, escritas en sumerio, encontramos las de Entemena (o Enmetena) de Lagaš 2400 a. C., Urukaghina (o Uruinimgina) de Lagaš 2350 a. C., Gudea de Lagaš

<sup>83</sup> Siguiendo a Bottéro (2004, p. 9), nuestro estudio del derecho en Mesopotamia se realiza bajo la búsqueda de los orígenes de la cultura occidental. Bottéro (pp. 7-8, n. 1) afirma que Mesopotamia es el término más indicado para referirse a lo que los antiguos habitantes designaban normalmente como «el País» (*kalam* en sumerio y *mātu* en acadio), territorio que comprende lo que actualmente es Irak, y que hace referencia particularmente a Sumer, Akkad, Babilonia y Nínive. En Mesopotamia, continúa el autor, a pesar de encontrarse la dualidad entre la cultura sumeria y la cultura acadia, en realidad no existe más que una cultura, un pensamiento, una religión, una literatura.

<sup>84</sup> Tal como explican Lara Peinado y Lara González (2009), en una dinámica de lenta laicización, los propios reyes llegaron a promulgar las leyes, considerándose sus autores, como vemos en Ur-Namma, Lipit-Ištar y Hammu-rapí. Anteriormente, tanto Uruinimgina como Gudea en sus respectivas reformas “únicamente se habían atribuido la facultad de observar y hacer guardar las leyes y decretos dictados por los dioses, no atreviéndose todavía a intitularse legisladores, sino a considerarse ejecutores escrupulosos de las órdenes recibidas. Sin embargo, reformadores y legisladores nunca dejaron de lado la figura del dios titular de la justicia, llamado según las épocas Utu, Babbar o Shamash, a quien siempre se le solicitaba su intervención y ayuda para que el Derecho fuera respetado. La divinidad no dudaba en enviar dicha ayuda a las gentes como elemento gratificante a través de los reyes, que se presentaban al pueblo en calidad de intérpretes y ejecutores de las órdenes reveladas” (pp. XIV-XV). Según Lara Peinado y Lara González, las intenciones de los primeros reyes reformadores y legisladores mesopotámicos, que se llamaron a sí mismos pastores de sus súbditos, fueron básicamente dos: instaurar la libertad de sus respectivos territorios y la protección de los débiles frente a los poderosos; “con ello la ley, presente en sus textos de *Reformas* y en sus *Corpora* jurídicos, venía a ser sinónimo de justicia y de equidad, originándose junto a aquellas intenciones nuevos contenidos conceptuales en el ámbito del derecho y que darían lugar a nuevos vocablos, entre ellos el término sumerio *di* (en acadio *dinum*) que designaba disposición legislativa, esto es, nada menos que la ley” (p. XV). Los autores destacan algunas palabras usadas en sumerio y acadio: justicia/verdad, NÍG.GI.NA (sumerio), *Kittum* (acadio); equidad/rectitud NÍG.SI.SÁ, *Misharum*; Regla obligatoria (también asociado al concepto de destino) NAM.TAR, *Shintum*. El dios UTU, *Shamash* era el juez supremo de los dioses y ciudades, garante de la justicia y del derecho, personificados en sus hijos *Kettu* y *Mesharu*.

2140 a. C.<sup>85</sup>, Ur-Nammu (o Ur-Namma) 2112-2095 a. C.<sup>86</sup> y la serie anó-

<sup>85</sup> En relación con las características principales de las leyes sumerias, en particular las de los reyes de Lagaš Entemena, Urukaghina y Gudea, Saporetti (2010, p. 25) afirma que son ejemplos de soberanos que han tratado, en particulares ocasiones civiles y religiosas, de ayudar a los súbditos con sus deudas e impuestos y a impedir los abusos de los poderosos, con un deseo sincero de favorecer la justicia y la tranquilidad en sus territorios. De hecho, el autor advierte que las stirpes semitas tomarán nota de estos intentos. Saporetti (pp. 22 y ss.) insiste en el hecho que el rey Entemena declaró en sus inscripciones haber restituido el hijo a la madre y la madre al hijo: es decir, ordenó que se condonaran las deudas, ya que los pobres deudores, envueltos en una trágica espiral de sumas a pagar, intereses y plazos de vencimiento, se veían obligados a empeñar su mujer y sus hijos a sus acreedores. El rey Entemena realizó una exención del pago de impuestos que favoreciera a todos sus súbditos. Por otra parte, el rey Urukaghina de Lagaš 2350 a. C. puso freno a los excesos de la tasación establecida en el Palacio, de la cual eran víctimas desde pescadores a aquellos que simplemente querían sepultar sus muertos o divorciarse. Combatió los abusos del poder: antes de su llegada, el *ensi* de Lagaš acumulaba riquezas y propiedades, y se servía de los bueyes del templo para arar sus terrenos, que no eran otros que los mismos abusivamente requisados por el templo. Según las inscripciones, Urukaghina logró restablecer la justicia, protegiendo la viuda y el huérfano, y restauró la libertad de propiedad y de comercio que los habitantes de Lagaš perdieron durante los reinos precedentes. Por último, el rey Gudea de Lagaš (2140 a. C.), conocido por sus inscripciones en las que se muestra como un soberano dedicado a obras de paz, sobre todo empeñado en la construcción de templos para sus divinidades. Se consideraba pastor de sus súbditos. Gracias a él, las mujeres no realizaron trabajos pesados, las madres no golpearon a sus hijos. Gracias a él, se concedió un período de exención de trabajo, en el que la sierva se juntaba con la patrona y el patrón con el esclavo; en otra parte afirmaba que el patrón no diera golpes en la cabeza al esclavo que hubiese fallado en algo y que la patrona no abofeteara a la esclava.

<sup>86</sup> El rey legislador más antiguo hasta ahora conocido es el rey Ur-Nammu de Ur en la III dinastía de Ur. Tal como explica Saporetti (2010, pp. 26 y ss.), el código más antiguo está escrito en sumerio, pertenece a la época paleobabilónica pero reproduce los artículos de un código mucho más antiguo atribuido al rey Ur-Nammu. Se trata de dos fragmentos que juntos forman una tableta de 10 x 20 cm con un texto dividido en cuatro columnas, a los cuales se han agregado otros fragmentos de un texto encontrado en Ur y de una tabla de Sippar. La mitad es ilegible, la otra mitad es difícil de descifrar. Samuel Noah Kramer logró descifrarla. Buena parte está constituida por un Prólogo en el que el rey se enorgullece de haber puesto fin a los abusos de los más fuertes y de haber fijado una serie de medidas y pesos estables. Él también hace referencia a la viuda y al huérfano. Este rey declara, como luego harán Lipit-Ištar y Hammu-rapí, haber instaurado la justicia en su territorio. Pero Ur-Nammu era un usurpador. Cuando asumió el poder, el rey de Uruk logró escasamente eliminar a los dragones de la montaña (los guteos) que amenazaban su ciudad. Ur-nammu, su general, fue encargado como gobernador militar de Ur. Por tanto, Ur fue su centro de ascenso político: se apoderó de Uruk, la ciudad del mítico Ghilgameš y de Inanna, y nombró al hijo sacerdote de esta diosa. Una vez conquistada Uruk, la ciudad rival fue Lagaš, gobernada en precedencia por Urukaghina. No solo se apoderó de Lagaš sino que su expansión lo llevó a controlar el comercio en el golfo arábigo al sur, hasta la ciudad de Nippur al norte. Ur-Nammu se declaró rey de Sumer y de Akkad. Su código fue un instrumento que introduce en un momento determinado para, entre otras cosas, unificar normas diversas, vigentes en ciudades

nima *ana ittišu*<sup>87</sup>, el código del Rey Lipit-Ištar de Isin 1934-1924 a. C., las reformas del rey Ur-Ninurta de Isin 1923-1896 a. C., las reformas de Sin-Kashid y de Sin-Iddinam y el prisma de Filadelfia. Entre las legislaciones babilónicas encontramos las leyes de Ešnunna<sup>88</sup> y el código de Hammu-rapí<sup>89</sup>. Por otra parte, las leyes asirias hacen relación sobre

anteriormente independientes. Por tanto, parece que estamos frente a la promulgación de leyes que simplemente adicionan algo a las leyes precedentes o que las modifican.

<sup>87</sup> La serie anónima *ana ittišu*, explica Saporetti (2010, p. 32), está escrita en tablas; en la tercera se encuentran ejemplos de simples formulaciones de tipo jurídico, relativas al derecho de familia, pero las más significativas son aquellas que aparecen en la cuarta y en la séptima tabla. La época de la compilación es la época neoasiria (Assurbanipal), pero el contenido nos lleva a tiempos más remotos.

<sup>88</sup> Las leyes de Ešnunna, explica Saporetti (2010, pp. 32-33), están escritas en acadio (paleobabilonio) sobre dos tablas paralelas, descubiertas en 1945 y 1947 en Tell Harmal, cerca de Bagdad. En estas leyes prevalece el resarcimiento frente a la ley del talión, por lo que constituyen una excepción dentro de las leyes babilónicas, en las que generalmente impera la llamada ley del talión. Saporetti (pp. 76-77) explica que mientras los códigos sumerios, más antiguos que los semitas, prefieren el resarcimiento, en caso de daños a personas, los códigos semitas (excepto el código de Ešnunna) prefieren la ley del talión. En general, en las legislaciones sumerias prevalece el resarcimiento, mientras en las legislaciones semitas el talión. Los elementos sumerios y semitas han cohabitado por largos períodos de tiempo y, por tanto, la ósmosis entre ambas culturas ha sido continua y constante. Debido a esto, los semitas no podían ignorar los principios sumerios, y quizás esto pueda explicar el caso de Ešnunna.

<sup>89</sup> Tal como indica Roux (1998), la ortografía moderna es Hammurapi, “nombre que significa «el dios Hammu o Ammu (divinidad semíticooccidental) cura»” (212, n.1). En el análisis que realizaremos en este apartado seguiremos la ortografía *Hammu-rapí*, a partir de las indicaciones de Saporetti (2010, p. 35), quien, por otra parte, explica que una vez alcanzó la unificación de su reino, Hammu-rapí se dedicó exclusivamente al bienestar del imperio. Sus capacidades diplomáticas, que le habían servido para obtener sus victorias, las dirigió hacia actividades administrativas que buscaban una perfecta eficiencia, con una vasta red de funcionarios y sostenido por sabias normas jurídicas. Trató de mantener la paz en su imperio, pero sin recurrir a una política de opresión sobre los pueblos sometidos. Realizó una importante reforma: no permitió la injerencia de los sacerdotes en los asuntos de gobierno, quedando relegados a cuestiones propias del culto que a Hammu-rapí importaban poco. Prefirió que no lo trataran como un dios, por lo que rechazó los ritos hierogámicos y de deificación, en contraste con su actitud paternalista hacia sus súbditos: él era el pastor de su pueblo. Tampoco impuso su divinidad personal: Marduk de Babilonia. Permaneció Šamaš, el dios sol, como divinidad principal. Al parecer, el código fue redactado por una comisión encargada por el rey. Se termina el 38 del gobierno de Hammu-rapí. No se trata de un compendio de leyes viejas o nuevas. Debido a que algunos argumentos esenciales no son tratados, parece una reacción a algunas leyes precedentes que son modificadas o sustituidas. El código cobra la connotación de ejemplo ulterior de la sabiduría del soberano. La pena capital es común: el culpable era empalado en algunos casos. La ley del talión está presente. Existe una clara diferenciación entre hombres libres y los *muškēnum*, una clase de dependientes del Palacio. Por otra parte, Foster y Polinger (2011, p. 87) advierten que la relación entre los reyes

todo a la vida en los palacios<sup>90</sup> y las leyes hititas están vinculadas fuertemente a los rituales religiosos<sup>91</sup>.

Tal como explica Molina (2000, pp. 17 y ss.), los “códigos” o recopilaciones de leyes en escritura cuneiforme son 7: las leyes de Ur-Namma y las de Lipit - Istar, escritas en sumerio, las leyes de Hammu-rapí, las asirias y neobabilónicas, escritas en acadio, y las leyes hititas, escritas en la compleja lengua hitita. Estos códigos tienen en común el hecho de estar formados por una estructura similar: primero, un prólogo en el que el rey responsable del texto plasma las circunstancias en las que fue elegido, ensalzando sus cualidades y logros; segundo, una serie de indicaciones sobre temas variados, como homicidio, robos, esclavos, adopción, matrimonio, herencia, préstamos, falsas acusaciones, compra y alquiler de terrenos, bueyes, barcos, entre otros; y, por último, un epílogo en el que se pronuncian una serie de maldiciones contra quienes se atrevieran a modificar el texto.

Ahora bien, aquí es importante realizar una advertencia necesaria. Algunos autores consideran que, efectivamente, en Mesopotamia nace la técnica jurídica e, incluso, consideran que el de Hammu-rapí es un código legal<sup>92</sup>. Pero estos no eran códigos en el sentido que damos a ellos

---

y la promulgación de leyes era sin duda anterior a la llegada de los amorreos a Mesopotamia, tal como se puede observar en la legislación de Ur-Nammu; sin embargo, “el descubrimiento de otro amplio cuerpo de leyes en Eshnunna, fechado justo antes del reinado de Hammurabi, indica que la promulgación de leyes era una importante prerrogativa de los reyes amorreos” (p. 87).

<sup>90</sup> En estas leyes, afirma Saporetto (2010, p. 53), es evidente la intención de mantener la figura del rey lejos de todo contacto inoportuno e impuro: incluso la muerte de sus parientes no debía ser anunciada directamente al rey, sino solo por medio del maestro del Palacio. En ocasión de ciertas fiestas, las concubinas que tuvieran el flujo menstrual no podían estar presentes. Disposiciones particulares fueron destinadas para su *harem*. En cierta forma, estas leyes se explican debido a las recurrentes intrigas dentro del Palacio, que en algunas ocasiones llevaron a la eliminación del soberano. Sobre las relaciones desiguales de sometimiento de la mujer a su marido en la cultura acadia, basada en una cultura monógama que permitía al hombre tener una segunda esposa, véase Bottéro (2001b, pp. 114-115).

<sup>91</sup> En las leyes hititas, advierte Saporetto (2010, p. 63), predomina el resarcimiento (al igual que en las leyes sumerias y la paleobabilónica de Ešnunna); aunque en un período precedente fue practicada la ley del talió. La pena de muerte es poco frecuente. Las mutilaciones eran practicadas solo a los esclavos.

<sup>92</sup> Véase, por ejemplo, Lara Peinado y Lara González (2009): “En los textos legislativos me-



en la actualidad<sup>93</sup>. Tal como explica Saporetti (2010, pp. 15 y ss.), los “códigos” de Mesopotamia difícilmente pueden ser entendidos como tales<sup>94</sup>, y por ello han sido entendidos, más bien, como monumentos li-

sopotámicos los conceptos generales nunca fueron objeto de definición, ni siquiera de una designación abstracta. Prefirieron el detalle, los casos concretos, incluso las contradicciones, dando origen, con ello, al nacimiento de la técnica jurídica y convirtiendo su práctica en algo de muy difícil aprendizaje” (pp. XVI-XVII). De igual forma, consideran que “aunque los Códigos mesopotámicos no constituyen repertorios comportando el conjunto del Derecho en vigor, sin embargo, su estructura, sistematización y publicidad merecen incluirlos en la categoría” (pp. XVI-XVII).

<sup>93</sup> La codificación es un fenómeno moderno vinculado al modelo del Estado-Nación y a la idea de la supremacía de la ley. Sobre el tema, véase Tarello (1976). Para un interesante análisis de la sociedad moderna como sociedad codificada jurídicamente, véase Barcellona (1987).

<sup>94</sup> Según Saporetti (2010, p. 15), así como no ha existido una filosofía en el Cercano Oriente, ni han sido expresadas fórmulas matemáticas o teorías lingüísticas, de igual forma, no encontramos ninguna enunciación de principios jurídicos; aunque, aclara el autor, existía un patrimonio general y tradicional de normas o modelos, a varios de los cuales hicieron referencia los “legisladores”. De todas formas, Saporetti insiste en que al analizar los veredictos desconcierta la falta de concordancia entre estos y las leyes; ya que los criterios sobre los que se inspiraban los casos eran sustancialmente los mismos pero los veredictos diferentes. De similar opinión, véase Molina (2000): “Es muy discutible, por ejemplo, la denominación de *código*, pues ninguno de los textos así llamados consiguió ni por lo más remoto –y seguramente ni siquiera lo perseguía así– abarcar de manera sistemática todas las leyes con las que abordar la compleja casuística de esas sociedades. Incluso la palabra ley... implica una abstracción que tenía poco que ver con el pensamiento mesopotámico” (p. 16). Véase también Sanmartín (1999): “Las diversas colecciones legales mesopotámicas que han llegado hasta nosotros no constituyen «códigos», aunque ocasionalmente se las denomine de tales. Son, más bien, recapitulaciones y, en su caso, actualizaciones de materiales en su inmensa mayoría preexistentes. En ningún caso se pretendió recoger la totalidad de la legislación, ni siquiera en lo relativo a temas o títulos parciales; téngase en cuenta que se trata de una sociedad en la que el derecho es pura y simplemente consuetudinario, y que era la práctica jurídica cotidiana, muy a menudo relegada al seno de la familia o del clan, la que iba creando jurisprudencia” (p. 42). Según Roux (1998), el Código de Hammurabi “no constituye en modo alguno un corpus exhaustivo de las disposiciones legales lógicamente ordenadas, semejante al *Digesto* o a las *Instituciones* de Justiniano, o al Código Civil napoleónico” (p. 222). Por su parte, Bottéro (2004, p. 193) considera que los artículos del Código de Hammurabi carecen de un valor legislativo, no por la forma gramatical o por la presentación estilística de los artículos, sino por su contenido mismo, su falta de lógica y su ineficacia manifiesta. Por otra parte, “se ha señalado desde hace mucho tiempo que entre las numerosas piezas de procedimiento, protocolos de juicios o «papeles» de la práctica administrativa y judicial que nos han quedado del tiempo de Hammurabi, ninguna sentencia se ha fallado, ninguna decisión oficial se ha tomado, ninguna convención se ha firmado con referencia a un «artículo», cualquiera que fuere, del pretendido «Código»” (p.193). Según Bottéro (2004), se trataría, más bien, de una especie de compilación de jurisprudencia: “Lo que Hammurabi quiso recoger en su «Código», como dice en todas sus cartas cuando nos habla de *sentencias*, es una selección de las principales decisiones de la justicia, las más justas, las más sabias, las más sagaces, las más dignas de un soberano lleno de experiencia, que debió fallar en persona, o ratificar, o inspirar, incluso dictar a sus delegados en el transcurso



terarios<sup>95</sup> o como reformas<sup>96</sup>; e, incluso, otros autores han pensado que estos “códigos” no son prescriptivos sino, más bien, descriptivos<sup>97</sup> y no buscaban sustituir el derecho consuetudinario de la tradición oral<sup>98</sup>.

---

de cuarenta años de reinado” (p. 197). Por tanto, el «Código» no debía tener en sí mismo un valor normativo en el orden legislativo sino, más bien, un valor de modelo, es decir, instructivo, educativo, en el orden judicial: “En resumen, no era ni un código de leyes ni la carta de una reforma del derecho, sino ante todo, a su manera, un tratado *del ejercicio del poder judicial, mediante el ejemplo*” (Bottéro, 2004, p. 199).

<sup>95</sup> Tal como explica Saporetti (2010, p. 17), varios estudiosos han observado los códigos de Mesopotamia como monumentos literarios, inspirados en criterios sanos y verdaderos pero no necesariamente creados para una utilización práctica cotidiana. Un poco como las inscripciones reales, en las que el soberano hacía registrar sus actos: contienen hechos sustancialmente auténticos pero falseados por la retórica y por la necesidad de auto-exaltación y, por tanto, no utilizables para una serena reconstrucción de los eventos. Son monumentos de “sabiduría jurídica”, como las narraciones de actos de conquista, también ellos exaltan la grandeza y capacidad del soberano. Y son un modelo de referencia, pero sin la absoluta necesidad de adecuarse a ellas rigurosamente.

<sup>96</sup> Otras hipótesis indican, explica Saporetti (2010, p. 17), que los códigos fueron adiciones o reformas de las normas precedentes propias de la tradición oral y que desconocemos. A esto apunta la introducción de casos raros regulados en algunas leyes contenidas en los códigos. Esta hipótesis entiende que los códigos fueron modificaciones de las normas pasadas o adiciones aclaradoras para casos difíciles o problemáticos.

<sup>97</sup> Camassa (2011, p. 21) afirma que el de Hammu-rapí no es un código, ya que para que se adecue a este término debería ser aplicado por los jueces (es decir, de carácter vinculante) y debería referirse a la administración de justicia. Tal como afirma Camassa (2011, p. 22), mientras algunos autores consideran los códigos de Mesopotamia como monumentos de sabiduría e instrumentos de propaganda, otros consideran que no serían expresión de un derecho prescriptivo sino descriptivo. Ahora bien, aquí es necesario aclarar que la ley (en los casos en los que los materiales estudiados nos insinúan una serie de prescripciones) tenía pretensiones de obligatoriedad, tanto su cumplimiento como la fidelidad de su transmisión, por lo que debemos recordar las amenazas de maldiciones para aquellos que agregaran, quitaran o, en fin, cambiaran el texto de la ley. Esto se conoce como la fórmula del canon y autores como Assman (2012, p. 99) han observado esta común característica en el “código” de Hammu-rapí, en las antiguas legislaciones hititas y en el Deuteronomio en la antigua legislación hebrea, en cuanto a la fidelidad extrema en el cumplimiento de las leyes y las obligaciones contractuales.

<sup>98</sup> En relación con el registro de colecciones de leyes en el Próximo Oriente antiguo, Oppenheim (2003, p. 224) afirma que aunque el objeto de estas prescripciones buscaba suplantar la tradición y las prácticas orales y, además, armonizar el derecho con las nuevas condiciones sociales, económicas y políticas, la idea de una realidad que “debería adecuarse a los requisitos de un *corpus* legal escrito no existió en Mesopotamia, ni probablemente en todo el Próximo Oriente antiguo” (p. 224). Por su parte, Camassa (2011, pp. 11 y ss.) explica que la ley escrita tiende a asumir un carácter innovador en relación con el derecho consuetudinario oral; pero no se trata tan solo de un cambio legislativo sino, sobre todo, de la percepción del cambio que se introduce con la escritura. Es decir, la percepción del cambio de las leyes aparece solo con la escritura. Pero esto no significa que desaparezca el derecho consuetudinario oral.

Precisamente por esto quizás sea necesario dejar de insistir en la búsqueda de “códigos” en Mesopotamia y dirigir nuestra atención a los principios de la civilización mesopotámica, que el asiriólogo S. N. Kramer (1985, p. 108) ha señalado con la palabra sumeria ME<sup>99</sup>.

Según las tablillas, explica Kriwaczek (2011, pp. 44 y ss.), siguiendo la expresión sumeria ME traducida por Kramer, Eridú fue el hogar del dios Enki (señor de la Tierra, rey de Eridú, rey de Apsu). Por su parte,

los mesopotámicos reconocieron a Enki como el dios que trajo la civilización a la humanidad. Otorgó a los gobernantes la inteligencia y el conocimiento: abrió las puertas del entendimiento, enseñó a los humanos a construir canales y a planificar templos, poniendo los cimientos de la fundación en los lugares exactos, trae consigo la abundancia en las resplandecientes aguas, no es el gobernador del universo sino el sabio consejero y hermano mayor de los dioses, es el señor de la Asamblea, él es el realizador, el creador de imágenes, el patrón de los artesanos.

Y más importante aún: Enki era el guardián de los Me, una intraducible expresión sumeria que Kramer tradujo como “el conjunto fundamental, inalterable y abarcador de los poderes y deberes, normas y fundamentos, reglas y reglamentos relacionados con la vida civilizada”. Los Me, indica Kriwaczek (2011),

...incluyen diferentes aspectos de cómo gobernar: el sumo sacerdocio, la divinidad, la corona noble y duradera, el trono del reinado, el glorioso cetro, el báculo, la vara de medición y el trono superior. Contiene aspectos relacionados con la guerra, como las armas, el heroísmo, la destrucción de ciudades, la victoria y la paz. Los Me abarcan habilidades y cualidades humanas como la sabiduría, el juicio, la toma de decisiones, el poder y la enemistad. Delinean fuertes emociones como el miedo, el conflicto, el agotamiento y el corazón trastornado. Y con-

---

<sup>99</sup> Según Kramer (1985, p. 120), se trata de las leyes divinas esenciales a la civilización; aunque, advierte, “el sentido exacto de la expresión es incierto: de manera general, parece designar un conjunto de reglas o directrices que forman parte de las cosas de un modo intrínseco a ellas y que habrían sido asignadas a cada una de ellas por los dioses creadores con el objeto de mantenerlas en existencia y en actividad, eternamente, según los planes divinos” (p. 108).

tienen artes y oficios como los de escriba, el músico, el herrero, el fundidor, el curtidor de cuero, el constructor y los tejedores de cestos, así como otros oficios sacerdotales, variedades de eunucos e instrumentos musicales<sup>100</sup>. (p. 46)

Por último, Postgate (1999) se ha referido a algunas características de las instituciones judiciales mesopotámicas<sup>101</sup>, en las cuales encontramos el consejo local<sup>102</sup> como tribunal<sup>103</sup> de primera instancia, mientras

---

<sup>100</sup> Por otra parte, la diosa Inanna, utilizando sus encantos sexuales, consigue sacarle a Enki más de cien de sus Me. Así, explica Kriwaczek (2011), “todos los mesopotámicos sabían que la civilización había nacido en Eridú, pero su dios Enki había guardado sus bases, los Me, lejos en el lago Apsu, reservados para uso divino e inaccesibles a los humanos. Sin embargo, cuando la diosa Inanna, la reina del sexo, los libera, ha proporcionado a la gente la ideología del progreso y el desarrollo, haciendo posible que la ciudad de Uruk, en la zona oriental de la Gran Riada, se convirtiera en la primera gran ciudad” (p. 46).

<sup>101</sup> Según Postgate (1999), “las instituciones judiciales mesopotámicas tenían cuatro grandes tareas: a) Solucionar las disputas entre individuos o grupos, b) Poner en práctica las decisiones adoptadas y castigar a quienes atentaban contra la sociedad en su conjunto, c) Administrar ciertas leyes del gobierno, d) Actuar como organismo público en la certificación o registro oficial de ciertos actos para que tuvieran validez legal. Estas tareas eran llevadas a cabo por una pirámide de autoridades judiciales, con tres niveles: los consejos locales, los jueces y tribunales y el rey. No tenemos ninguna formulación escrita de la asignación de estas funciones y resulta muy improbable que lleguemos a tenerla. Ni el Código de Hammu-rapí ni ninguno de sus predecesores establece el marco dentro del cual se había de administrar justicia. Así pues, no definen la constitución de los tribunales o las funciones de los miembros de los tribunales... los códigos no identifican los tipos de casos en los que son competentes los distintos tribunales ni especifican el tipo de prueba que resultan aceptables en ellos. Tampoco definen qué palabras o actos de las relaciones cotidianas serían reconocidas por los tribunales como válidas legalmente” (p. 328).

<sup>102</sup> Postgate (1999) explica que “las ciudades y el campo eran administrados por los ancianos de un pueblo (*ālumi*) o barrio de la ciudad (*bābtum*) junto con el alcalde (*rabiānum*), quien servía de enlace con la autoridad central. Los miembros del distrito no formaban un tribunal permanente y sin duda, al igual que el alcalde, tenían funciones no judiciales, pero las razones de su participación son evidentes. Constituyen al mismo tiempo un jurado y una fuente de conocimiento local especializado, que puede contribuir sobre todo al establecimiento de los hechos del caso. Aunque los consejos locales aparecen llevando a cabo las decisiones de carácter ejecutivo, es difícil probar que funcionaban como tribunal, dado que no tenemos documentos derivados directamente de sus actividades. Probablemente sea debido a que incluso en época paleobabilónica las actuaciones desarrolladas a este nivel no se registraban documentalmente” (pp. 328-329).

<sup>103</sup> Según Postgate (1999), “un caso legal podía ser llevado ante un tribunal: no existe un término babilónico para tribunal y el término se utiliza aquí para indicar que se juzgaba en presencia de un juez o jueces. A veces tenía lugar en el templo, por ejemplo el templo de Šamaš en Sippar, pero el código de Hammu-rapí nos indica que los jueces se reunían en la asamblea: los dos no son incompatibles, dado que ciertamente la asamblea puede haberse reunido en el patio de un tem-

el rey aparece como última instancia, aunque podía intervenir como primera y única instancia si así lo deseaba. En el marco del proceso, el juramento<sup>104</sup> y la presencia de testigos son constantemente mencionados en las tablillas. En cuanto a los contratos, no era necesario que estuvieran formulados por escrito<sup>105</sup>, aunque el acuerdo oral debía es-

plo. En los primeros tiempos del período paleo-babilónico, o antes, algunos hombres ostentaban el título profesional de juez. Durante el reinado de Hammu-rapí y con posterioridad, el rey designó grupos de jueces en las grandes ciudades. En época de Ur III actuaban fundamentalmente en grupos de hasta 7. En la mayoría de los casos, aunque no en todos, el tribunal se encontraba en la capital de una ciudad-estado, convertida más tarde en la capital de una provincia. Los tribunales dejaban constancia escrita de sus sentencias ya en época paleo-acadia, y disponemos de buen número de esos testimonios procedentes de Lagaš y Umma durante Ur III. También se redactaban documentos en época paleo-babilónica al finalizar los casos, de forma que conocemos bastante sobre los litigios a este nivel” (pp. 329-330). En cuanto a los funcionarios, Postgate (1999, pp. 334-335) explica que en época de Ur III, “el funcionario de los tribunales (*maškim*) era un miembro de la sociedad con la misma procedencia de los jueces. Eran presuntamente responsables de que se llevara a cabo el castigo, aunque el proceso de ejecución o de mutilación judicial no aparece mencionado en las fuentes. Fuera de los tribunales paleobabilónicos, el brazo de la ley era la policía, llamado simplemente un soldado (*rēdūm*). Otro funcionario judicial mencionado frecuentemente era el barbero: puede que originariamente hubiera sido llevado para proporcionar a los esclavos su característico corte de pelo, pero más tarde fue responsable de tareas totalmente diferentes, como la destrucción de tablillas invalidadas por un edicto real. El pregonero también estaba a disposición del tribunal, aunque su papel en la transmisión de la información oficial al público tenía aplicaciones administrativas además de legales. Si se perdía un sello, era habitual hacer pública la pérdida y su fecha por medio del pregonero, de modo que los documentos sellados con él posteriormente quedaban invalidados”. Para un interesante análisis de las actuaciones judiciales y de la existencia en los procedimientos judiciales de la negociación y conciliación en Mesopotamia, véase Démare-Lafont (2011).

<sup>104</sup> Tal como explica Postgate (1999), “los testigos presentaban testimonio oral ante el tribunal bajo juramento, pero esto es algo tan común que normalmente no se menciona. También prestaban juramento quienes tomaban parte en ciertas transacciones legales cotidianas, que normalmente consistían en una simple promesa de no impugnar el acuerdo. Sin embargo, los tribunales disponían de formas más solemnes para apelar a la sanción divina, en el caso de que la información disponible entrara en conflicto o en el de que la ausencia de pruebas hiciera imposible adoptar una decisión a nivel humano. Este juramento de purificación es un elemento común a la mayor parte de los sistemas legales antiguos, y supone una estrecha relación entre la sanción divina y la humana. A la hora de hacer un juramento, era normal jurar por el símbolo de un dios (el arma de Marduk). Si bien la solemnidad del juramento resultaba eficaz en muchas ocasiones, la posibilidad de perjurio se reconocía de manera implícita en la existencia de una sanción aún más fuerte, la ordalía fluvial, en la que el veredicto y sentencia se fusionaban en una sola operación” (pp. 332 y ss.).

<sup>105</sup> Para una interesante exposición de contratos realizados en Mesopotamia, véase Molina (2000).

tar rodeado de ciertas ceremonias que le conferían validez legal<sup>106</sup>. De cualquier forma, en Mesopotamia aún no aparecen los juristas<sup>107</sup>.

## CONCLUSIONES

En la evolución socio-cultural, la escritura constituye una adquisición evolutiva. Sin embargo, no encontramos razones de ningún tipo para considerar en un nivel superior de adaptación evolutiva a las sociedades con escritura, por el solo hecho de tenerla.

La escritura cuneiforme en Mesopotamia hace parte de una cultura escrita restringida. El *impasse* de la evolución del derecho en Mesopotamia consiste en las dificultades propias de la escritura cuneiforme y en el uso restringido de escribas y adivinos que, junto a la ausencia de alfabetización de esta escritura por ejemplo, impiden la necesaria difusión de su uso, para una más compleja diferenciación con nuevos especialistas: ya no escribas, sacerdotes o funcionarios del templo, sino juristas.

Más allá de los problemas teóricos para la categorización de los “códigos” de Mesopotamia como tales, la ley (y en general el derecho en Mesopotamia) se encuentra íntimamente relacionada con los principios de la civilización occidental, que los sumerios llamaron Me. Esta relación entre los Me y el derecho constituye una interesante hipótesis de trabajo en la búsqueda de los orígenes arcaicos del derecho en la civilización occidental.

---

<sup>106</sup> Según Postgate (1999), “en algunos casos conocidos en Ur III resulta claro que un compromiso matrimonial conllevaba jurar por la vida del rey. En relación con el contrato matrimonial la forma aproximada de las palabras se puede deducir de un posterior texto y de la versión negativa citada en el contexto del divorcio (*Tú no eres mi esposa*). Lo mismo se puede aplicar en la adopción, donde el simple hecho de decir *Tú no eres mi padre* (*ūl abī attā*) anula la declaración hecha en el momento de la adopción si el niño había sido lo bastante mayor para ello, y supone que quede desheredado inmediatamente” (pp. 337-338).

<sup>107</sup> Sin llegar a presentar pruebas al respecto, Goody (1990) afirma que “el desarrollo de los abogados defensores especializados, en tanto que distintos de los consejeros, fue una notable característica de la Roma clásica, aunque también parecen haber estado presentes en Mesopotamia” (p. 176).

## BIBLIOGRAFÍA

- Assman, J. (2011). *Historia y mito en el mundo antiguo. Los orígenes de la cultura en Egipto, Israel y Grecia*. Madrid: Gredos.
- Baraldi, C., Corsi, G. & Esposito, E. (2002). *Luhmann in Glossario. I concetti fondamentali della teoria dei sistemi sociali*. Milano: Franco Angeli.
- Barcellona, P. (1987). *L'individualismo proprietario*. Torino: Boringhieri.
- Beriaín, J. (1996). *La integración en las sociedades modernas*. Barcelona: Anthropos.
- Bottéro, J. (2001a). *La religión más antigua: Mesopotamia*. Madrid: Trotta.
- Bottéro, J. (2001b). Women's Rights. En *Everyday Life in Ancient Mesopotamia*. (pp. 112-126). Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Bottéro, J. (2004). *Mesopotamia. La escritura, la razón y los dioses*. Madrid: Cátedra.
- Calvet, L. J. (2007). *Historia de la escritura. De Mesopotamia a nuestros días*. Barcelona: Paidós.
- Camassa, G. (2011). *Scrittura e mutamento delle leggi nel mondo antico. Dal vicino oriente alla Grecia di età arcaica e classica*. Roma: L'erma di Bretschneider.
- Claiborne, R. (1989). *El nacimiento de la escritura*. México: Ediciones Culturales Internacionales.
- Démare-Lafont, S. (2011). Judicial decision-making. Judges and arbitrators. En K. Radner & E. Robson (Eds.), *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture* (pp. 335-357). New York: Oxford University Press.
- Diamond, J. (2014). *Armas, gérmenes y acero*. Barcelona: Random House Mondadori.
- Durand, J. M. (1977). Diffusion et pratique des écritures cuneiformes au Proche-Orient ancien. En *L'Espace et la Lettre*. Paris: Union générale d'Édition.
- Foster, B. & Polinger, K. (2011). *Las civilizaciones antiguas de Mesopotamia*. Barcelona: Crítica.
- Garelli, P. (1965). El trabajo en los estados del Asia Occidental antigua. En P. Garelli & S. Sauneron, *El trabajo bajo los primeros estados* (pp. 5-79). Barcelona: Grijalbo.
- Giménez, P. (1993). *El derecho en la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann*. Barcelona: J. M. Bosch.

- Glassner, J. J. (2012). Mesopotamia hasta las invasiones arameas del fin del II milenio. En P. Lévêque (Dir.), *Las primeras civilizaciones. De los despotismos orientales a la ciudad griega* (pp. 183-290). Madrid: Ariel.
- Godart, L. (2011). *L'invenzione della scrittura. Dal Nilo alla Grecia*. Torino: Einaudi.
- Goody, J. (1990). *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*. Madrid: Alianza.
- Goody, J. (2002). *Il potere della tradizione scritta*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Goody, J. (2003). Introducción. En J. Goody (comp.), *Cultura escrita en sociedades tradicionales* (pp. 11-38). Barcelona: Gedisa.
- Goody, J. (2008). *La domesticación del pensamiento salvaje*. Madrid: Akal.
- Goody, J. & Watt, I. (2003). Las consecuencias de la cultura escrita. En J. Goody (comp.), *Cultura escrita en sociedades tradicionales* (pp. 39-82). Barcelona: Gedisa.
- Gould, S. J. (2010). *Ontogenia y filogenia. La ley fundamental biogenética*. Barcelona: Crítica.
- Gulíáev, V. (1989). *Las primeras ciudades*. Moscú: Progreso.
- Kramer, S. N. (1985). *La historia empieza en Sumer*. Barcelona: Ediciones Orbis.
- Kriwaczek, P. (2011). *Babilonia. Mesopotamia: la mitad de la historia humana*. Barcelona: Ariel.
- Lara Peinado, F. & Lara González, F. (2009). *Los primeros códigos de la humanidad*. Barcelona: Tecnos.
- Leick, G. (2002). *Mesopotamia*. Barcelona: Paidós.
- Liverani, M. (1995). *El Antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía*. Barcelona: Crítica.
- Luhmann, N. (1980). *Gesellschaftstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1981). *Ausdifferenzierung des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (2005). *El derecho de la sociedad*. México: Herder.
- Luhmann, N. (2007). *La sociedad de la sociedad*. México: Herder.
- Luhmann, N. (2008). *Rechtssoziologie*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.



- Luhmann, N. (2013). *La moral de la sociedad*. Madrid: Trotta.
- Maturana, H. & Varela, F. (2003). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires: Lumen.
- Molina, M. (2000). *La ley más antigua. Textos legales sumerios*. Barcelona: Trotta.
- Mumford, L. (2012). *La ciudad en la historia. Sus orígenes, transformaciones y perspectivas*. Logroño: Pepitas de calabaza.
- Mumford, L. (2013). *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*. Logroño: Pepitas de calabaza.
- Navas, A. (1997). La lógica de la evolución. En Niklas Luhmann. *Hacia una teoría científica de la sociedad*. *Anthropos* (Barcelona), 173/174, 133-137.
- Ong, W. J. (2014). *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*. Bologna: Il Mulino.
- Oppenheim, A. (2003). *La antigua Mesopotamia. Retrato de una civilización extinguida*. Madrid: Gredos.
- Páez, Y. (2008). *Cosmovisiones de la medicina. Una aproximación crítico-hermenéutica*. Baraquilla: Editorial Universidad del Norte.
- Parsons, T. (1965). An Outline of the Social System. En T. Parsons, E. Shils, K. Naegel & J. Pitts (Eds.), *Theories of Society. Foundations of Modern Sociological Theory* (pp. 30-79). New York: The Free Press.
- Parsons, T. (1966). *Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives*. New Jersey: Prentice Hall.
- Parsons, T. (1967). *Sociological Theory and Modern Society*. New York: The Free Press.
- Postgate, J. N. (1999). *La Mesopotamia arcaica. Sociedad y economía en el amanecer de la historia*. Madrid: Akal.
- Radner, K. & Robson, E. (Eds.) (2011). *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*. New York: Oxford University Press.
- Rodríguez, D. & Torres, J. (2008). *Introducción a la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann*. México: Herder.
- Roux, G. (1998). *Mesopotamia. Historia política, económica y cultural*. Madrid: Akal.
- Sanmartín, J. (1999). *Códigos legales de tradición mesopotámica*. Barcelona: Trotta.
- Saporetti, C. (2010). *La nascita del diritto. Studi sulle leggi della Mesopotamia antica*. Roma: Aracne.



- Tarello, G. (1976). *Storia della cultura giuridica moderna*. Bologna: Il Mulino.
- Teubner, G. (1983). Substantive and reflective elements in modern law. *Law & Society Review*, 17, 2.
- Tyrrell, H. (2008). *Soziale und gesellschaftliche Differenzierung. Aufsätze zur soziologischen Theorie*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Walker, C. (1987). *Cuneiform*. London: British Museum Press.
- Watson, P. (2013). *Ideas. Historia intelectual de la humanidad*. Barcelona: Crítica.
- Weber, M. (2012). *Storia economica e sociale dell'antichità. I rapporti agrari*. Editori Internazionali Riuniti.