

EL COLEGIO DE MÉXICO
CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

LOS DOS GRANDES TEXTOS "SAPIENCIALES" ACADIOS:
¿FICCIÓN O REFLEJO DE UNA SOCIEDAD?

Tesis que presenta

ANDREA DEL ROSARIO SERI

para optar al grado de
Maestra en Estudios de Asia y África
Especialidad Medio Oriente

1997

Este trabajo de investigación fue realizado con una beca otorgada por el Gobierno de México a través de la Secretaría de Relaciones Exteriores.

A Víctor y Graciela, mis padres.
Y a Favi, mi hermana.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer muy especialmente a mi *Ummānu*, el profesor Jorge Silva, por haberme enseñado acadio y sobre todo por su infinita generosidad académica. Al profesor André Finet quien puso en mis manos por primera vez una gramática acadia. A la Profesora Flora Botton (directora del CEAA) por haber depositado su confianza en mí y por permitir que me dedique plenamente al estudio del acadio. A la profesora Celma Agüero, cuya cálida carta del '93 me alentó a venir a El Colegio de México. Al profesor David Lorenzen, con quien pude discutir sobre "social theory" en su seminario. Al profesor Saurabh Dube por sus tres seminarios que para mí fueron un deleite intelectual. A los profesores Rubén Chuaqui y Manuel Ruiz, por haber leído los borradores de este trabajo. A la profesora Marta Benetti (The Fée) por su amistad, sus clases de inglés y su pasión por la literatura; y a la profesora Bárbara Crow por su tiempo, su cordialidad y su "beca" to improve my English. A la profesora Mary Mazur por abrirme las puertas de su casa durante mi estadía en Chicago.

A Pili, Angélica, Estela, Male y Adriana, secretarias del CEAA por su buena predisposición para apoyar a los

estudiantes. Al personal de la Biblioteca de El Colegio de México, en especial a María Rosa, Silvia y Macario.

El apoyo de mis amigos fue fundamental para remontar los estados nostálgicos que la distancia provoca. Por eso quiero agradecerles el haber estado presentes en los momentos oportunos. A Rosita Estrada, mi ahítu, por los tiempos compartidos en estos tres años en México. A Mabel Rodríguez Centeno, por su cálida y sincera amistad y por hacerme comprender que una computadora no es un enemigo al acecho. A Ana María Ghío, por su mirada al mundo. A Laura Nater (vocalista del grupo LauAn) en quien encontré una gran amiga. A Gabriela Leal por tenderme la mano en tiempos difíciles, y por releer y corregir los borradores de la tesis. A Ceci Zuleta, por escucharme. A Renato Pinto por su optimismo. A Víctor Herrera por su asistencia técnica. A Silvia Priego, por su calidez. A Efraín Bernal por la música y por el café. A Wilda Western y Silvia Loggia, mis primeras "cuates" en el D.F. A Daniela Marino y Sara Ortelli, a las que debo haber aburrido más de una vez, entre mate y mate, con mis temas "arcaicos". A Tito Bracamonte, por su aliento, y por recordarme que debía sentarme a escribir. Y a los escribas, por escribir.

A.S.
México D.F.
Julio de 1997.

INDICE

ABREVIATURAS.....	i
TRANSLITERACIÓN.....	ii
INTRODUCCIÓN.....	1
CAPITULO I	
Nosotros y ese mundo del pasado.....	9
Las fuentes literarias como fuentes históricas.....	13
La literatura acadia.....	16
El <i>Tupšarru</i> como productor de la fuente.....	18
Las <i>Tupātum</i> como producto.....	23
Descifrar para comprender: escritura y adivinación.....	25
La Traducción como encrucijada.....	38
CAPITULO II	
Introducción al <i>Ludlul</i>	45
Traducción del <i>Ludlul</i>	46
Introducción a La Teodicea.....	76
Traducción de la Teodicea.....	77
CAPITULO III	
"Los planes de dios son inaccesibles..."	93
"¿Qué gané con humillarme delante de mi dios?".....	102
"Esos que Aruru modeló en arcilla".....	112
"¿Dónde encontraré un sabio que compita contigo?".....	127
CONCLUSION.....	135
BIBLIOGRAFIA.....	145

ABREVIATURAS

AHw.....	<i>Akkadisches Handwörterbuch</i>
BiOr.....	<i>Bibliotheca Orientalis</i>
BWL.....	<i>Babylonian Wisdom Literature</i>
CAD.....	<i>Chicago Assyrian Dictionary</i>
JAOS.....	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
JCS.....	<i>Journal of Cuneiform Studies</i>
JNES.....	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
Or.....	<i>Orientalia</i>
RPOA.....	<i>Les Religions du Proche-Orient Asiatique</i>
VT.....	<i>Vetus Testamentum</i>

TRANSLITERACIÓN

A continuación presentaré una lista de los símbolos que, convencionalmente, se utilizan para transliterar la escritura cuneiforme. El acadio hace casi dos milenios que dejó de ser lengua viva, por consiguiente, es imposible determinar con exactitud cómo se pronunciaba. Los valores fonéticos asignados por los asiriólogos son especulativos, pues están basados en comparaciones con lenguas emparentadas al acadio, como por ejemplo el árabe y el hebreo.

ā, â Las vocales con macrón o circunflejo son vocales largas.

š Se pronuncia como la *sh* en inglés.

š Es una consonante enfática, se pronuncia *ts*.

ʔ Consonante enfática, de pronunciación faríngea.

h Consonante que se pronuncia como la *ch* del alemán (ej. *ach*)

' Este símbolo se usa para transcribir el "aleph". Y se pronuncia como golpe glotal.

INTRODUCCIÓN

"Lo que quiero decir es que hay en algún sitio criterios que limitan la interpretación".

U. Eco, "Interpretación e Historia".

Encontré ese epígrafe casi por casualidad, como suelen encontrarse los epígrafes. Trataba, en ese entonces, de evadir la escritura recurriendo a la lectura. Es una evasión placentera, que incluso no crea sentimientos de culpa, pues sigue alimentando el vínculo obsesivo que existe entre leer pensar, escribir y ,en ocasiones, olvidar. Esa lectura logró inquietarme; hizo que me cuestionase acerca de los límites de la interpretación. Me asustó la idea de convertirme en "lectora paranoica" de fuentes antiguas; el hecho de pensar en esa "patología" logró paralizarme. Más adelante, conforme avanzaba en el texto, me tranquilizó el saber que yo, al

menos, no había decidido correr a la caza de pelícanos y a la búsqueda de rosas.¹

Decidí luego, que la preocupación era excesiva, pues yo misma, a partir de observaciones y explicaciones, había establecido ciertos criterios delimitantes. Fue en ese momento cuando comprendí, que la sentencia de Eco, esconde una paradoja: esos criterios se establecen por alguien; por el autor o por el crítico; y en ese sentido la paradoja deviene en disputa. Lo que está detrás de todo eso, son dos intérpretes que compiten por imponer el propio criterio de autoridad. Me sedujo más la idea de que esos criterios estaban en "algun sitio" al que identifiqué, intencionalmente, con los puntos de partida, el cúmulo de reflexiones, y el paisaje literario que completa el cuadro en el que se destaca, en primer plano, la figura del escritor.

Es por ello que quiero mencionar algunas características del "sitio" del que parto. Mi intención es hacer una lectura

¹ Eco presenta a G. Rossetti como ejemplo de "los adeptos del velo", de aquellos que se empeñan en sacar a las luz los significados ocultos del texto, señala: "Rossetti parte de la convicción de que Dante era masón, templario y miembro de la Fraternidad de la Rosa Cruz, y, por lo tanto, da por sentado que un símbolo masónico-rosacruz sería el siguiente: una cruz con una rosa en su interior, bajo la cual aparece un pelícano que, de acuerdo con la leyenda, alimenta a su prole con la carne que se arranca del pecho. La tarea de Rossetti es demostrar que este símbolo también aparece en Dante"., p.59, y más adelante, "Por desgracia, no hay ninguna rosa. De modo que Rossetti parte en busca de otros pelícanos", p. 61. Umberto Eco: "La Sobreinterpretación de textos", en Eco, U.: *Interpretación y Sobreinterpretación*, Cambridge University Press, 1995, pp. 48-71.

con ojos de historiadora de dos textos literarios del período casita. He aquí un punto de encuentro, e incluso de conflicto. Hablar de literatura y hablar de historia, es hablar de algo muy contemporáneo. En el segundo milenio antes de Cristo, estos campos no estaban delimitados. La historia, tal como la concebimos en nuestros días, es una disciplina reciente. Lo mismo puede decirse de la literatura. Esa distinción, pretende dejar de lado algunas de las exquisiteses taxonómicas por las que, con frecuencia, nos dejamos embelezar. Esto no significa, que se evite el uso de los dos términos. Es sólo una advertencia para trascender las rigideces que, en aras de la rigurosidad, nos imponen los teóricos de las disciplinas.

Esa distinción puede parecer exagerada, y en el fondo creo que lo es. Sin embargo está pensada en función de una clasificación que decidí, deliberadamente, evitar en mi análisis: el llamar "literatura sapiencial" tanto al *Ludlul* como a *La Teodicea Babilónica*, las dos fuentes que sobre las que se basa mi trabajo. No obstante, creo que es necesario explicitar qué suele entenderse por texto sapiencial, para ello, voy a citar un pasaje que precisa ese concepto,

"The generic term 'wisdom literature' may be said to comprehend all literary writings current in ancient Mesopotamia (as well as in the neighbouring lands of the Near East, including Egypt) whose content is concerned in one way or another with life and nature, and man's evaluation of

them based either upon his direct observation or insight"²

Convengamos que esa cita, sin el adjetivo "sapiencial", habla de cualquier texto literario. El problema es que no queda demasiado claro qué parámetros seguir para clarificar la pertenencia de un texto a ese "género".

Lambert, a pesar de utilizar el título "Wisdom Literature" para nombrar a su obra, se encarga de criticar esa clasificación, que se usó sin cuestionamiento hasta los años sesenta. El autor señala, con precisión, que ese término ha sido empleado para incluir un grupo de textos que corresponde, por algunos de sus temas, a los "libros sapienciales" hebreos. Y continúa,

"[W]isdom as a category in Babylonian literature is nothing more than a group of texts which happen to cover roughly the same area, there is no precise canon by which to recognize them."³

Esas consideraciones fueron las que me hicieron optar por dejar de lado esa clasificación. De todas maneras quiero señalar, que pueden encontrarse muy buenas referencias de los trabajos que se han ocupado de la literatura "sapiencial" mesopotámica en los textos de Gordon y Denning-Bolle.⁴

² Así lo expresa I. Gordon: "A New Look at the Wisdom of Sumer and Akkad", p. 123, en *BiOr*, N°3/4, Mei-Juli, 1960.

³ W. Lambert: *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1960, pp. 1 y 2.

⁴ El primero presenta una información muy valiosa de los trabajos sobre el tema desde 1866 hasta 1960, fecha de publicación de su artículo: y el segundo de 1960 hasta 1992. Cf. Gordon, I.: "A New Look at the Wisdom...", *op. cit.* y S. Denning-Bolle: *Wisdom in*

Parto de considerar a la literatura, en sentido amplio, como una opción de dar forma, por medio del lenguaje, a universos en los cuales insertarse. La naturaleza ofrece al hombre un tiempo biológico y un espacio físico, pero esos "bienes" preexistentes cobran sentido en la medida en que se conciben como apropiación subjetivada. Es decir, en tanto su existencia real se acompañe de percepciones subjetivas, pues más allá de lo que se tiene a mano como expresión concreta de un fenómeno natural, espacio y tiempo cobran sentido cuando se presentan como redefiniciones semióticas. Jerarquizados ambos según los parámetros de quienes forjan esa realidad paralela a la naturalmente dada. De manera que la narrativa constituye un intento de representación de la "realidad", pues aparece como la explicación con sentido, a partir de la cual se articula y organiza la percepción coyuntural de un universo de creación necesaria.

Mi propuesta radica en hacer una lectura que complemente las que se han hecho tanto del *Ludlul* como de *La Teodicea*. Una lectura de los textos, que (sin dejar de lado el problema del sufrimiento, la injusticia, la inaccesibilidad de los designios divinos y, como consecuencia, la percepción pesimista de la sociedad) intente prestar atención a los actores sociales. Y cómo aparecen percibidos y enunciados por

dos escribas que, según mi lectura, parten muchas veces de un cuestionamiento en torno a los criterios de autoridad. Sin que esas inquietudes se expresen, necesariamente, en términos teóricos y metodológicos como lo harían los lectores contemporáneos. Sin embargo, creo que tratar de seguir esos indicios, proporciona las claves para una nueva lectura de las viejas fuentes.

Es por ello que en el capítulo I realizo unas aproximaciones, con base en mis reflexiones, a algunos elementos necesarios para contextualizar y analizar las dos fuentes. En "nosotros y ese mundo del pasado" planteo la relación entre pasado e historia, y la posición del historiador frente a la historia antigua. En "las fuentes literarias como fuentes históricas", muestro cómo es posible rescatar lecturas del pasado en fuentes que, tradicionalmente, no han sido usadas para "fabricar" historias. En "la literatura acadia", hago una breve síntesis de esa trayectoria de temas y escrituras mesopotámicas, para contextualizar, en un marco más amplio, los dos textos que analizo. En los puntos "el *Tušarru* como productor de la fuente" y en "las *fupātum* como producto", presento quiénes y de qué manera produjeron las tablillas cuneiformes. En tanto en "Descifrar para comprender: escritura y adivinación", muestro la manera en que se ha descifrado la escritura

cuneiforme, algunas de sus características y los juegos de lectura que esa escritura permite, y la estrecha vinculación que existe entre la escritura y la adivinación, como medio de acceso a realidades crípticas, destinadas sólo a unos iniciados. Por último, en "La traducción como encrucijada", planteo algunos señalamientos que fueron mis puntos de partida para hacer inteligibles en español dos textos, originariamente, en escritura cuneiforme acadia.

El capítulo II, es el central, no sólo por el hecho de estar entre el primero y el tercero, sino por ser el que dió origen a los dos restantes. Ese capítulo tiene para mí un significado emotivo especial, pues fue la cristalización del trabajo de varios meses, que me demostró que podía tener acceso a las fuentes escritas en su lengua original. Hecho que me inquietaba bastante cuando comencé a descifrar los textos.

El capítulo III, está dedicado al análisis de los textos traducidos en el anterior, tomando como criterio, los señalamientos que realicé en el capítulo I. Los subtítulos del mismo, son versos extraídos de las propias fuentes, por eso aparecen encomillados. En "Los planes de dios son inaccesibles" señalo la percepción que de la autoridad de dios y la de los hombres, tienen los narradores. En "¿Qué gané con humillarme delante de mi dios?" se detalla la

enumeración de los padecimientos, el cumplimiento de las obligaciones, y la evaluación que de esas acciones realizan los dos sufrientes. "Esos que Aruru modeló en arcilla" es un seguimiento de los actores sociales que se mencionan en las fuentes, y su clasificación a partir de las propias vivencias de los protagonistas de ambos textos. Por último en "¿Dónde encontraré un sabio que compita contigo", señalo las alternativas a las que recurren los sufrientes, y el lugar del sabio y la sabiduría en la tradición mesopotámica, como referencias de autoridad, y sobre todo como idea muy vinculada a la de civilización.

CAPITULO I

Nosotros y ese mundo del pasado

Pasado e historia son dos hechos estrechamente interconectados; sin embargo, la existencia del primero no necesariamente implica la del segundo. El pasado puede considerarse como un fenómeno de existencia natural, es lo que se va dejando atrás a cada momento del tiempo natural o del medido artificialmente. La historia, por su parte, presupone una actividad intelectual, que imprime su huella en la ordenación y significación de lo acontecido en el pasado. La historia es una actividad humana, que se vale de criterios de autoridad para ofrecer una visión del alcance y significación del pasado; en ese sentido, los criterios de subjetividad son siempre cambiantes, desde la posición clásica que veía en la historia una maestra de vida, hasta las más variadas interpretaciones post-modernas.

La sofisticación de los análisis históricos permite que se reinterpreten, que se reescriban nuevas versiones del pasado y de la historia misma. Y es precisamente esa reinterpretación continua la que da vitalidad a la tarea del historiador. En ese sentido va dirigida la propuesta de Paul Ricoeur cuando sugiere la necesidad de "...volver a abrir el pasado, reavivar en él las potencialidades incumplidas, impedidas e incluso masacradas."¹

Sin embargo, a primera vista el hecho de volver a abrir el pasado parecería contener la idea de que el pasado es cosa cerrada, y esto no es más que un preconceito. Hay hacedores de historia que pretenden hacer de su interpretación un artefacto teleológico, pero no está de más señalar que entre la intencionalidad y los hechos se abre una gran brecha. Hacer historia no consiste en exteriorizar los arcanos del pasado, pues esta proposición implica, de manera velada, la creencia de que puede existir una exteriorización definitiva. Y ninguna lo es en la medida en que son aproximaciones que se sustentan en reinterpretaciones basadas en los nuevos criterios de investigación que se van gestando en las ciencias sociales.

Para interpretar el pasado, el historiador se vale de varias herramientas, entre ellas, la escritura y el

¹Paul Ricoeur: "Hacia una hermenéutica de la conciencia histórica", en Françoise Perus (comp.): *Historia y Literatura*, Instituto Mora, México, 1994, p. 85.

documento. Su actividad está mediatizada por factores de índole diversa. Un buen ejemplo de esto se manifiesta al "hacer historia antigua" del segundo milenio antes de Cristo. Esto supone establecer un vínculo entre actores separados entre sí por unos cuatro mil años, salto que aproxima la tablilla de arcilla con el más sofisticado procesador de palabras, y en el medio, una permanente creación y redefinición de significados construidos socialmente.

Al acercar cuatro milenios en unas cuantas páginas, aparecen los relatos del productor de la fuente primaria y los del historiador, que acerca ese pasado distante a su presente. En este sentido, la relación que se establece entre ambos textos es la de una contemporaneidad intelectual dirigida por el historiador. Es ese vínculo de contemporaneidad intelectual unilateral el que nos relaciona con el pasado. El historiador deviene, pues, un traductor, no de palabras (que puede serlo), sino de sentidos, por las ecuaciones que el lenguaje le permite realizar: traduce significados, percepciones ajenas y propias de los hechos sociales. Y esa traducción, que conlleva una transferencia de valores, supone también una cuota de subversión semiótica y social de la realidad abordada. Esto último remite a reflexionar en torno a las preguntas de Michel De Certeau:

¿Qué *fabrica* el historiador cuando "hace historia"? ¿En qué trabaja? ¿Qué produce?²

Responder tales cuestiones por separado podría llenar las páginas de cientos de volúmenes o simplemente responderse con pocas palabras. A primera vista, el historiador *fabrica* visiones del pasado, trabaja sobre las visiones de las cosas legadas por otros, y produce un texto, un relato. Es por ello que la actividad histórica se acerca más a la metáfora del caleidoscopio --en el que gracias a la manipulación del tubo pueden reunirse fragmentos que proporcionan imágenes múltiples--, que a la del palimpsesto --en el que se sobreimprimen sucesivamente relatos, borrando, y así, acallando los anteriores. Es la oposición entre la dinámica de lo cambiante ante la rigidez de lo dicho la última vez.

A las mediaciones contemporáneas de cómo leer y cómo escribir se suman otras, igual de complejas, que son las del documento que el historiador trabaja. Me interesa particularmente señalar algunas de ellas, porque mi análisis está basado en dos fuentes antiguas: el *Ludlul Bēl Nēmeqi* y *La Teodicea Babilónica*, fuentes literarias que muestran cómo dos escribas verbalizan percepciones de la sociedad en la que viven, percepciones que no necesariamente indican puntos de vista personales, sino que pudieron crearse a partir de la

²Michel De Certeau: "La operación histórica", en Perus, F. (comp.): *Historia y Literatura*, op. cit., p. 31.

interpretación de otras voces. Pero esa línea fronteriza, que delimita la visión del mundo individual de la colectiva, es imposible de definir con precisión. El hacerlo conduciría sólo a especulaciones infructuosas; sin embargo, el hecho de señalarlas hace que no nos engañemos ante la idea de que el productor del texto vive en una especie de ostracismo reflexivo.

Las fuentes literarias como fuentes históricas

Es preciso señalar que la literatura no encaja (al menos desde una perspectiva tradicional) dentro del canon de las fuentes históricas, como parecería suceder con aquellos documentos que dan una idea más "objetiva", y por ende confiable, de la sociedad en la que fueron producidos. Hoy en día, esos criterios (afortunadamente) se han flexibilizado,³ y gracias a eso, pueden rescatarse lecturas intersticiales del pasado. Esto es así en la medida en que se piense la literatura como una forma de capturar fragmentos de la

³En ese sentido se dirige la propuesta de Burke cuando señala: "The need is not to eliminate the study of the texts that form the cannon, but to replace the tunnel vision of the past, controlled through the concept of cannon, with a broadly based practice that is situated socially and historically.". Keneth Burke: *Language as Symbolic Action. Essays on Life, Literature and Method*, University of California Press, Los Ángeles, 1968, p. 233.

memoria. Los elementos que modelan la imaginación literaria son diversos; intervienen la observación directa del mundo, la transfiguración de éste por la mediatización de elementos culturales, y un proceso de abstracción, condensación e interiorización de la experiencia que coadyuva en la verbalización de las imágenes que se rescatan de la sociedad.⁴

La legión de dioses y demonios que conviven con los hombres en algunas fuentes literarias del Cercano Oriente Antiguo, no necesariamente es una variable negativa que haga poner en duda lo que se narra. Por otro lado, pareciera que los criterios de objetividad y verdad en la narración son conceptos bastante contemporáneos en relación a las fuentes del segundo milenio antes de Cristo. En definitiva, en el mundo de las ideas existe aquello en lo que se cree. Cuando el sanador antiguo recitaba el conjuro contra "el gusano del mal de dientes",⁵ no veía en ese gusano (que incluso extraía del diente de la víctima) un nervio, no veía en el metazoo una parte del diente, veía un elemento exógeno que causaba molestia. La tradición que avalaba su saber, modelaba y condicionaba su mirada; debía no sólo extraerlo, sino también

⁴A este respecto, ver los interesantes señalamientos de Ítalo Calvino: *Seis Propuestas para el Próximo Milenio*, Siruela, Madrid, 1989, p. 110.

⁵Ver Jean Bottéro y Samuel Kramer: *Lorsque les Dieux Faisant l'Homme, Mythologie Mésopotamienne*, NRF, Gallimard, Paris, 1989, pp. 475-487.

remitirse a la genealogía del gusano para justificar su extirpación. El hecho de que ese sanador haya creído o no en la forma en que el gusano llegó originariamente a la boca pierde fuerza ante la eficacia del conjuro en la sanación. De la misma manera, podemos decir que si la legión de dioses y demonios daba sentido al funcionamiento del universo real e imaginario (aunque hoy los veamos como constructos intelectuales), eran seres pensados para dar coherencia a lo desconocido. Así, el cuestionamiento sobre la creencia o no en su existencia también se debilita.

Hay que considerar, pues, dos de los diferentes sentidos en los que una palabra se contextualiza: el contexto de las palabras que se usan en una oración (o por extensión, en el discurso) y el contexto de lo no verbal o extra-verbal, es decir, el contexto de situación.⁶ Es en este punto donde entran en juego lo materialmente escrito y toda la gama de asociaciones paradigmáticas subyacentes, como pueden ser, por ejemplo, el espectro de creencias o escepticismos de los actores sociales, o las relaciones de fuerza y poder que están presentes en la sociedad, y que aparecen de manera explícita o implícita en el marco del relato, redes de poder superpuestas,⁷ que son mucho más complejas de lo que las interpretaciones maniqueas indican.

⁶Cf. Keneth Burke: *Language as Symbolic Action...op. cit.*, p. 359.

⁷Sobre todo en el sentido que las plantea Michael Mann: *The Sources of Social Power. A History of Power from the Beginning to*

La Literatura acadia

La literatura mesopotámica escrita en acadio comenzó a producirse muy probablemente durante la dinastía de Akkad (alrededor del -2330/-2200), originada en torno a las actividades del templo y del palacio. Sin embargo, es preciso señalar que la literatura de neto corte acadio se desarrolló durante el período paleobabilónico hacia el siglo -XVIII, y desde entonces continuó desarrollándose casi ininterrumpidamente. Si bien es cierto que el material literario disponible no es escaso, tampoco es suficiente para que sea posible reconstruir una historia completa de la literatura mesopotámica escrita en acadio.⁸

En muchos casos, la literatura acadia se encuentra influenciada por otros textos provenientes de la tradición sumeria, lo que permite seguir las huellas de juegos intertextuales. Dentro de esa línea se encuentran, por ejemplo, la versión acadia del *Descenso de Ištar al Inframundo*, adaptación del texto sumerio *Inanna en el Inframundo*; la versión acadia de *Ištar e Išulanu*, adaptación

the A.D. 1790, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

⁸Cf. Jean Bottéro: "Akkadian Literature: an Overview", in Sasson, J. (ed.): *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. IV, Charles Scribner's, New York, 1995, pp. 2265-2278.

del texto sumerio *Inanna y Šukaletuda*; y otros modelos literarios sumerios como las disputas entre dos seres pertenecientes a lados opuestos dentro de la misma familia animal, de plantas u objetos, por ejemplo el caso de *La disputa entre dos insectos* (*ḥamaniru* e *išaqaḫiṣu*). Pero además de esa línea de continuidad literaria, también es posible identificar textos en donde los temas y modelos sumerios se dejan de lado para producir textos prístinos, que dieron paso a trabajos de síntesis culturales más amplias,⁹ como por ejemplo el *Atra-ḥasīs* o el *Enūma Eliš*. Dentro de los nuevos temas pueden incorporarse también las reflexiones o temas de carácter teológico en forma de monólogos o diálogos; es ése el caso del *Ludlul* y de *La Teodicea Babilónica*, textos que datan del período casita (ca. -1500/-1200).

La época de los reyes casitas fue, después del paleobabilónico, el segundo y último período altamente productivo en la historia de la literatura babilónica. Es entonces cuando se crea un dialecto literario especial, el babilónico estándar, que al parecer nunca fue un dialecto hablado. Fue creado artificialmente tomando como punto de partida al babilónico medio en un intento de restaurar

⁹Ídem, p. 2296.

ciertas formas paleobabilónicas.¹⁰ La principal diferencia entre los textos literarios paleobabilónicos y los casitas es, por un lado, una comprensión más completa de los problemas contenidos en la aproximación tradicional al universo, y por otro, una menor confianza y autodeterminación. En tanto, aparece como tema de peso el de un hombre aparentemente justo que sufre. Tanto el *Ludlul* como *La Teodicea Babilónica* se ajustan a esos esquemas, aunque enfocan el problema desde distintos ángulos.

El *Tupšarru* como productor de la fuente

El término acadio *tupšarru* y el sumerio DUB.SAR, literalmente "escritor de tablilla", son los que se usaban para designar a los especialistas encargados de preservar la memoria cultural de la Mesopotamia.¹¹ El escriba es el productor de los documentos escritos, gracias a los cuales podemos rescatar evidencias para el análisis del Cercano Oriente Antiguo.

¹⁰Lambert, W.: *Babylonian Wisdom Literature*, p. 14.

¹¹La preservación de la memoria cultural es uno de los aspectos que me interesa resaltar de la actividad de los escribas, aunque no es la única. A los fines de este análisis el escriba "poeta", el que crea, adquiere particular relevancia por las características de originalidad tanto del *Ludlul* como de *La Teodicea*.

Si bien existen lagunas, pueden reconstruirse algunos aspectos de la vida y las actividades de este personaje, cuya habilidad, que consistía en transmutar la palabra en signos, lo ubicaba en una posición de superioridad: era él quien podía capturar segmentos de la realidad y estamparlos en arcilla para hacerlos trascender espacial y temporalmente. Y de esta manera, imponía su percepción del mundo (modelada en gran parte por legados culturales más antiguos) sobre el resto de la sociedad, y sobre los lectores actuales de esos documentos. La evidencia arqueológica proveniente de algunas ciudades como Ur, Sippar y Nippur, arroja ciertos datos para intentar una aproximación a las actividades de los escribas, pues en esos sitios se han excavado habitaciones repletas de tablillas cuneiformes que se identificaron como "escuelas".

Las escuelas de escribas (acadio *bīt fuppi*, sumerio É.DU.BA), la "casa de la tablilla", era el lugar donde se capacitaba a los aprendices para que dominasen el arte de escribir. Estas casas alcanzaron su esplendor durante el período paleobabilónico, y su peso parece haber decaído posteriormente, para ser sustituidas por escuelas más pequeñas o por la enseñanza en la casa de algunos escribas. En ellas se enseñaba todo lo necesario para producir un texto, desde la preparación de la tablilla y el estilete, hasta la actividad de escribir que se basaba en cuatro áreas,

enseñanza de la lengua (que incluía vocabulario y gramática), literatura, matemáticas y música.¹² Los miembros de estas escuelas estaban jerarquizados según las actividades que desempeñaban: la posición más alta la ocupaba el experto o profesor (*ummānu*), responsable de las actividades de enseñanza; en un nivel inferior estaban los estudiantes avanzados, a quienes se les daba el epíteto de "hermano mayor" (*ahû rabû*), que actuaban como asistentes del profesor; y en el último estadio, el "hijo de la casa de la tablilla" (*mār bīt tuppi*), o estudiante de los niveles iniciales. Las actividades diarias que se llevaban a cabo en estas instituciones consistían en la preparación, escritura y lectura de tablillas, bajo una estricta supervisión. Se han encontrado evidencias de castigos corporales por tardanza o falta de aplicación de los estudiantes al desempeñar sus tareas. El proceso de aprendizaje distaba de ser sencillo, podía tomar años, y no siempre los resultados conducían al éxito: Yasitna-abun,¹³ que vivió alrededor del -1750, tuvo poco éxito en el aprendizaje (a pesar de haber hecho

¹²Los llamados "textos sapienciales" ocupaban un lugar importante en los "ejercicios escolares", evidencia que surge a partir de las "tablillas de ejercicios". En muchas de ellas se copiaban proverbios, máximas, e incluso textos como el *Ludlul* y *La Teodicea*. Ver A. L. Oppenheim: *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, 1963, p. 243. Cf. Laurie E. Pearce: "The scribes and scholars of ancient mesopotamia", en Jack Sasson (ed.): *Civilizations of the Ancient... op. cit.*, pp. 2265-2278.

¹³Ídem, p. 2265.

sacrificios personales como prescindir del agua y la comida), y por ende, nunca pudo obtener un buen empleo.

Los escribas tenían relación con todas las esferas de las actividades que requerían de la escritura, en consecuencia, se dividían por especialidades que abarcaban las áreas administrativas, privadas, científicas o cuasi científicas. Su actividad no estaba restringida a una vinculación con el sector estatal, aunque Lambert¹⁴ plantea como posibilidad que durante el período casita los escribas fuesen personas en estrecha relación con el templo (inferencia que presenta a partir de los escribas de Uruk). Hoy parece ser un hecho que tal hipótesis debe matizarse, pues se han registrado casos¹⁵ de escribas vinculados al templo, al palacio¹⁶, pero también de escribas que desarrollaban sus actividades independientemente de esas dos instituciones.

En términos generales, el anonimato predomina en los escritos cuneiformes;¹⁷ sin embargo, hay textos en los que aparece el nombre del editor o compositor de la obra. Así han pasado a la posteridad los nombres de algunos de estos escribas. Entre ellos pueden mencionarse Kabti-ilani-Marduk,

¹⁴W. Lambert: *Babylonian Wisdom... op. cit.*

¹⁵Pearce, L.: "The Scribes and Scholars...", *op. cit.*, p. 2274.

¹⁶En especial, éste es el caso de los escribas que se desempeñaban como consejeros del rey, los llamados *mašārtu*.

¹⁷Cf. W. Lambert: "Ancestors, Authors, and Canonicity", p. 1, en *JCS*, vol. 11, 1957, pp. 1-14.

autor de la *Épica de Erra* (quien confiesa haberla transcripto de un sueño transmitido por la divinidad); Saggil-kinam-ubbib, autor de *La Teodicea Babilónica*; Sin-leqe-un-ninni, autor de una versión sobre la *Épica de Gilgameš*; Ekur-zakir; Ahu'u y Kuri. Es interesante destacar, además, que estos escribas fueron considerados por muchos de sus sucesores como ancestros putativos¹⁸: se apelaba al recurso de la construcción de pseudo-genealogías para vincularse con ilustres personajes, que era una manera de dar prestigio a la propia tarea a partir del aval de un linaje meritorio.

Si bien la gran mayoría de los escribas eran hombres, hay evidencias de mujeres que se desempeñaban como tales; es el caso, por ejemplo, de Enheduanna, hija de Sargón de Akkad; de Nin-šata-pada, sacerdotisa de dos divinidades del inframundo e hija de Sin-Kašid de Uruk; y de varias mujeres de Mari y de Sippar. La escriba del inframundo también era una mujer, conocida como Bēlet šeri, Geštinanna o Dimpikug.¹⁹ Ella era la encargada de revisar los nombres de los recién

¹⁸ Información que puede extraerse de los colofones de muchas tablillas.

¹⁹ Así por ejemplo en *Gilgameš*, cuando Enkidu sueña con el inframundo, se dice: "Bēlet šeri, escribana del inframundo, postrada delante de ella (de Ereškigal), mantenía en alto una tablilla frente a la cabeza." El paréntesis es mío. Cf. Jorge Silva: *Gilgamesh o la angustia por la muerte*. Poema babilónico, El Colegio de México, 3^o edic. corregida, México, 1996, p. 124.

llegados para evitar el ingreso de aquellos muertos a los que aún no les había llegado su hora.²⁰

Las *Tupātum* como producto

El término acadio *tupātum* es el plural de *tuppum*, tablilla. A las tablillas cuneiformes se les tenía gran respeto, casi admiración, ya que se sostenía que el destino del universo había sido inscrito en una de ellas, la *tup šimātim*, literalmente "Tablilla de los destinos",²¹ que se colocaba como pectoral del dios principal. Es interesante señalar la relación entre la escritura y la hepatomancia, pues se consideraba que la decisión de los dioses se escribía en el hígado de los borregos sacrificados, de la misma manera que los escribas lo hacían sobre las tablillas.

La arcilla no era el único material sobre el que se escribía, se utilizaba también la piedra (sobre todo para inscripciones monumentales); las tablillas de madera²² eran

²⁰Cf. Ann Scurlock: "Death and the Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought", en Sasson, J. (ed.): *Civilizations...*, op. cit., vol. III, p. 1888.

²¹Ver Vanstiphout: "Memory and Literacy in Ancient Western Asia", in Sasson, J. (ed.): *Civilizations...*, op. cit., p. 2192.

²²En acadio *lē'u*, *lēhu*, *lû*, y en sumerio GIŠ.LI.U₅(.UM), GIŠ.ZU, GIŠ.DA, cf. CAD, pág. 156. En *Ludlul* III:41 se hace mención a una de ellas. En Nimrud se encontraron tablillas de madera recubiertas de cera usadas, aparentemente, por los

de uso común (sin embargo la gran mayoría ha perecido, generalmente se las menciona en algunos colofones); existen también algunas tablillas de marfil que datan del siglo -XIV (una proveniente de Uluburum, y otra del palacio nor-occidental de Nimrud); en tanto, hacia el primer milenio se había difundido el uso de papiro (que al igual que la madera ha perecido; de su existencia sólo contamos con referencias indirectas).²³

En cuanto a las tablillas de arcilla, que son las que mejor se han preservado, son de tamaños y formas diversas, dependiendo del período al que pertenecen o de la maleabilidad requerida. Por otro lado, la calidad de las tablillas variaba en relación al tipo de texto que se escribiría sobre su superficie; generalmente, los documentos de carácter histórico o literario eran de mejor calidad y de estética más cuidada que otros textos. El conjunto de tablillas solía depositarse en jarras, cestas, sacos, cajas y posiblemente fuesen recubiertas por carrizo o tela para protegerlas; a su vez estos receptáculos se depositaban en

aprendices de escriba para sus ejercicios. Cf. J. Oliver: "Schools and Wisdom Literature", p. 50, en *Journal of Northwest Semitic Languages*, IV, 1975, pp. 49-60.

²³Cf. J.A. Black and W.J. Tait: "Archives and Libraries in the Ancient Near East", in Sasson, J. (ed.): *Civilizations...*, op. cit., p. 2199.

edificios públicos o privados, a los que en la actualidad denominaríamos archivos o bibliotecas.²⁴

Una sección de las tablillas, el colofón, proporciona información de vital importancia para establecer secuencias, pues se registraban allí una línea de captura que señalaba cuál era la línea que iniciaba la próxima tablilla de la serie, el nombre y número de la tablilla, la cantidad de líneas contenidas, la fuente de la copia, los nombres del propietario o del escriba que la produjo, el motivo por el cual esa tablilla fue escrita, una serie de maldiciones o bendiciones, la fecha y las características de la copia; y, en algunos casos, algún dato pedagógico: si era usada para lectura, instrucción, dictado o para su propio estudio. Toda esta información no aparece necesariamente en cada tablilla, a veces algunos de esos datos eran omitidos.

Descifrar para comprender: escritura y adivinación

Las conquistas, la destrucción y el desánimo provocaron el abandono de sitios que habían sido centros de actividad

²⁴Pedersén precisa: "'Library' describes a group of literary texts in the widest sense of the word, including for example lexical texts. 'Archive' describes a group of texts of administrative, economic, juridical and similar types, including letters", pp. 20-21. Olof Pedersén: "Archives and Libraries in the City of Assur. A Survey of the Material from the German Excavations", part I, en *Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Semitica Upsaliensa*, 6, Uppsala, 1985.

floreciente en el segundo milenio. Esos espacios fueron cubiertos por la continua acumulación de partículas de polvo hasta formar los *tells* o montículos característicos del paisaje de la región del Tigris-Eúfrates. Debajo de esas macro tumbas naturales quedaron sepultados, durante cientos de años, los registros mesopotámicos. No fue sino hasta el siglo diecinueve que los textos escritos en caracteres cuneiformes comenzaron a ser inteligibles.

Fueron sólo las inscripciones monumentales las que quedaron a la vista, y fueron las ruinas de Persépolis, las que despertaron interés. La capital persa, que había sido tomada y parcialmente destruida por Alejandro Magno, ofrecía desde entonces muestras de inscripciones cuneiformes; pero fue recién a partir de principios del siglo XVII cuando llamaron la atención de viajeros y funcionarios europeos. Hacia 1611, el portugués Antonio de Gouvea, enviado a Persépolis en misión diplomática, fue uno de los primeros europeos que mencionó las inscripciones del sitio. El intento de desciframiento más temprano, lo realizó el italiano Pietro della Valle en 1621, quien arriesgó la hipótesis de lectura de izquierda a derecha de los signos grabados, aunque los resultados finales no pasaron de esa especulación.

Hacia fines de la década de 1630, comenzaron a realizarse copias de las inscripciones para que pudiesen

analizarse con minuciosidad. La reproducción más prolija fue la que realizó Niebuhr en 1765, quien descubrió que bajo signos cuneiformes semejantes subyacían tres lenguas diferentes: la persa, la elamita y la babilónica. Así como los caracteres latinos se usan actualmente para escribir en español, inglés o italiano, el cuneiforme permitió que las variantes de la oralidad mesopotámica se materialicen y perduren como palabra escrita. Partiendo de las copias y los avances realizados por Niebuhr, Grotefend propuso un método de desciframiento que fue presentado a la Academia de Göttingen en 1802. Comparando dos de las inscripciones Grotefend logró reconocer los nombres de Hystaspes, Darío, Xerxes y Ciro; así pudo dar valores correctos a un tercio del alfabeto persa, aunque falló en su intento de traducir el texto por completo.

Los avances realizados por Grotefend fueron la base para los trabajos de R.C. Rask, F. Burnouf, C. Larsen, y Rawlinson. Rawlinson era un funcionario de la Compañía de las Indias Orientales que decidió emprender la tarea de descifrar la escritura cuneiforme. Para ello eligió dos inscripciones cortas grabadas en las piedras de dos nichos situados en el Monte Elwend, cada inscripción contenía tres columnas: una escrita en persa, otra en elamita y otra en babilónico. Luego de tener éxito en la lectura de esas inscripciones, se

dirigió a Behistún donde copió otra inscripción trilingüe (en persa, elamita y babilónico) dedicada a las glorias de Darío el Grande. La gran cantidad de nombres propios allí contenidos le permitió a Rawlinson descifrar el alfabeto y reconstruir el persa antiguo.

Al desciframiento del persa antiguo le siguió el del elamita, tarea que se llevó a cabo entre 1838 y 1851. Gracias al examen de nombres propios, E. Norris, quien aunque no logró descifrar la lengua, descubrió que se trataba de una escritura silábica, a diferencia de la anterior que era alfabética. El paso siguiente fue el desciframiento del babilónico o acadio, actividad a la que se dedicaron L. Lowenstern, E. Hincks, W. Talbot, J. Oppert, y el propio Rawlinson, quien hacia 1851 logró terminar la traducción de la tercera columna de la inscripción de Behistún. Por último, las excavaciones revelaron nuevos documentos escritos;²⁵ el análisis de esos textos hizo sospechar que existió otra

²⁵Luego de estos desciframientos, siguieron los del hitita y sus dialectos, del urarteo y el hureo, y del ugarítico, pero a los fines de este trabajo los dos que nos interesan son el del acadio y el sumerio. El haber hecho referencia al persa antiguo y al elamita se debió a que en ese orden fueron descubiertos, y a que tanto uno como otro fueron las claves para acceder al acadio y al sumerio. Cf. Jean Bottéro: "The 'Avalanche' of Decipherments in the Ancient Near East between 1800 and 1930", en *Mesopotamia. Writing, Reasoning, and the Gods*, The University of Chicago Press, Chicago, 1995, pp. 55-66; Ignace Gelb: *Pour une Théorie de l'Écriture*, Flammarion, Paris, 1973; M.A. King: *Assyrian Language. Easy Lessons in Cuneiform Inscriptions*, Truber & Co., London, 1976; Rene Labat: *Manuel d'Épigraphie Akkadienne*, P. Geuthner, Paris, 1995; Wayne Senner: *The Origins of Writing*, University of Nebraska Press, Nebraska, 1989.

lengua, el sumerio. Esto fue puesto en duda por muchos especialistas, hasta que en 1905 François Thureau-Dangin probó su existencia de manera irrefutable.




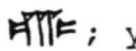
El sumerio es el lenguaje más antiguo del que se conocen registros escritos, los más tempranos provienen del nivel Uruk IV. En su fase inicial, la escritura posee características rudimentarias, pues está constituida por pictogramas que representaban directamente al objeto deseado. Al adoptarse el uso de tablillas de arcilla, esos pictogramas originales fueron sufriendo transformaciones tendientes a la estilización de los rasgos impresos ahora con un cálamo, método más práctico y rápido que el tallado en piedras. Se pasó así del pictograma/ideograma (que representa a un ser o a una idea), al logograma (que expresa palabras).

El sistema logográfico proporciona palabras concretas, pero también asociaciones derivadas de esas palabras, por ejemplo, el logograma de "sol" [▲]𒌦 (UTU, Šamaš) pasó a significar "día" (U₄, *ūmum*); "blanco", "brillante" (BABBAR, *pešû*). Ahora bien, el logograma presenta una dificultad: es incapaz de contener formas gramaticales y discursivas; es por ello que es posible plantear (tal vez de manera simplificada), que fue la necesidad de expresar palabras y sonidos que superasen el uso de figuras o combinación de figuras, la que facilitó el salto hacia la fonetización. Este

tránsito, si bien iniciado en época sumeria, fue acabado y perfeccionado por los acadios²⁶ que tomaron prestado el sistema cuneiforme de los sumerios, sin renunciar al uso de algunos signos como logogramas, aunque asignándoles también valor de sonidos (sean silábicos o vocálicos).


Es de señalar que la adaptación de la escritura cuneiforme de una lengua a otra presentó dificultades que fueron salvadas sólo parcialmente. Una de ellas es la homonimia (que en el sumerio se explica por su gran cantidad de vocablos monosilábicos): por ejemplo, KU significa "poseer", "fundar", "comer", "ser puro", etc.; la otra es fonética: por ejemplo el sonido *ku*. Como resultado encontramos que, en la escritura acadia, un signo puede ser leído fonética o logográficamente, y si bien es cierto que la mayoría de ellos presenta ese doble empleo, también lo es que algunos tienen sólo un valor fonético y otros sólo uno logográfico.



²⁶Es de señalar que esta designación es vaga y genérica. Se usa generalmente para oponer esta lengua de filiación semítica al sumerio, de filiación incierta. El llamado acadio fue la primera lengua con la que se usó la escritura cuneiforme sumeria para expresar un lenguaje totalmente diferente. Si bien es cierto que ésta fue precedida por el eblaíta, también lo es que el acadio fue la primera lengua semítica de Mesopotamia. Dentro de la categoría "acadio" están contemplados el acadio antiguo, el babilónico (antiguo, medio y nuevo) y el asirio (antiguo, medio y nuevo). Estos matices presentan diferencias tanto gráficas (en los caracteres) como lingüísticas (semánticas, sintácticas y ortográficas).

Los signos de valor fonético presentan dos características: a) polifonía, donde un signo tiene muchos valores (ej.  kur, mad, lad, šad, gin, etc.); y b) homofonía, donde un mismo valor es común a muchos signos (ej. U = "diez"  ; U = "hierba"  ; y U = "y"  , etc.). Por otro lado, hay ciertos signos cuneiformes que, más allá de su valor fonético o logográfico, son utilizados para facilitar la lectura, los llamados determinativos y complementos fonéticos. Los primeros pueden aparecer como prefijos o sufijos; en tanto los segundos facilitan la elección entre los diferentes valores ideográficos de un signo. Las palabras escritas fonéticamente están compuestas por sílabas abiertas (vocal-consonante o consonante-vocal) o cerradas (consonante-vocal-consonante). Ahora bien, sean éstos escritos bajo su variante logográfica o fonética, parece no haber existido ninguna regla que normatizara el uso de una u otra opción; la decisión final estaba en manos del escriba; aunque sí pueden, en cambio, establecerse algunas tendencias que corresponden a las características del texto y de la época.

El carácter mixto (logográfico y silábico) del acadio, posibilita que se trascienda el nivel de lectura lineal de la escritura signo por signo. Un experto podía hacer una meta-

lectura asociativa²⁷ que iba más allá de las reglas ortográficas. Lo que el especialista tenía en cuenta era el contenido fonético real o potencial incluido en el nombre, en el que cada elemento silábico podía representar también una palabra sumeria, y más allá de esa palabra, una realidad.²⁸ Siguiendo ese planteo, y en un ejercicio de carácter hipotético, pueden ensayarse las siguientes lecturas del nombre Marduk escrito convencionalmente:

AMAR + UTU = MARDUK


AMAR=*būru*=becerro + UTU=*šamšu*=sol = "becerro del sol" (o por transferencia, "sol joven"); AMAR=*šurru*=corazón + UTU=BABBAR=*pešu*=brillante = "corazón brillante"; AMAR=*šāru*²⁹ = ser eminente + UTU=GEŠTU=*uznu*=entendimiento = "ser eminente en el entendimiento". Si se escribiese el nombre silábicamente,³⁰ y considerando sólo una de las posibles formas tenemos:  MAR₅ +  DÚK; MAR₅=DUMU=*māru*=hijo

²⁷Y en este sentido, más allá de las asociaciones paradigmáticas propuestas por F. Saussure: *Cours de Linguistique Générale*, Payot, Paris, 1978, pp. 172 y ss.

²⁸A este respecto ver J. Bottéro: "Writing and Dialectics, or the Progress of Knowledge", en *Mesopotamia...*, op. cit., p.94.

²⁹En realidad esta variante resulta de homologar fonéticamente la lectura silábica *šar* de éste signo por el término *šāru* (MAH).

³⁰Aunque en la práctica nunca se haya hecho así.

+ DÚK=TUG=basû=ser = "ser hijo"; MAR₅=IBILA=aplu=heredero + DÚK=TUG=bašu=ser = "ser heredero". Se podría ensayar aún una variante mixta, la lectura fonética már del signo AMAR y la logográfica de UTU=šamšu=sol, de la que resulta "hijo del sol".

Esos cruces dan como resultado un concepto positivo que caracteriza al portador del nombre: el dios Marduk. En las tablillas VI y VII del *Enuma Eliš*,³¹ se narra la decisión tomada por los dioses en una asamblea: conferirle cincuenta nombres a Marduk.³² En esa obra, la enumeración de los nombres, va seguida de los atributos que esos nombres representan. El cruce del juego hipotético de signos con las afirmaciones del *Enuma Eliš* evidencian una clara correspondencia, así:

1- "becerro del sol" ("sol joven"); "ser hijo" e "hijo del sol" tienen un correlato en los siguiente versos: VI:126 "who saved the gods his father in distress", VI:127 "the sun-child of the gods".

2- "ser heredero", sobre todo si se considera que un heredero debe hacerse cargo de sus "progenitores", así en VI:143

³¹Para este análisis me baso en la traducción del *Enuma Eliš* de Heidel. A. Heidel: *The Babylonian Genesis*, The University of Chicago Press, Chicago, 1963. La traducción de las tablillas VI y VII, pp. 45 a 60.

³²De allí que uno de los nombres sea *hamša*, i.e. "cincuenta".

"Narilugaldimmerankia is his name which we named, who takes care of all the gods".

3- "corazón brillante", con el sentido de ser luminoso, e iluminar a otros, así en VI:128 "In the brightness of his bright light let them walk about constantly"; VI:148 "he is the light of the gods".

4- "ser eminente en el entendimiento", en VI:138 "(all-) embracing (?) [his] mind"; VI:156 "The bright god who brihtness our way"; VII:38 "Šazu, who knows the hearts of the gods, who sees through the innermost parts"; VII:104 "who possesses all wisdom, who has a broad understanding".

Las diferentes combinaciones que la lectura autoriza son índices de un uso paralelo y artificial de la lengua. Esa artificialidad que se manifiesta en la puesta en práctica de artilugios con reminiscencias cabalísticas, aparece también en la forma y el contenido tanto del *Ludlul* como de *La Teodícea*. En el período casita, el babilónico medio era la lengua vernácula (resultado del desarrollo del paleo babilónico), pero no se utilizaba para las composiciones literarias. Para ellas se recurría a un dialecto literario, el babilónico estándar, creado especialmente en época casita. Ese dialecto fue concebido tomando al babilónico medio como base, y tratando de recuperar a partir de allí, ciertas formas paleobabilónicas, incluso, se detectan ciertos rasgos

fonéticos que son morfológicamente más antiguos que el paleobabilónico.

El *Ludlul* es un claro ejemplo del uso de ese lenguaje ficticio,³³ y su forma también muestra ese carácter. La composición está dividida en cuatro tablillas de 120 líneas cada una, lo que da un total de 480 líneas.³⁴ Esa división es inusual en términos de las convenciones babilónicas, pero se podría asimilar a algunas composiciones europeas, como por ejemplo la división de la *Divina Comedia* en tres partes con 33 cantos cada una.³⁵ Además, llama la atención que tanto la tablilla I como la II terminan con la misma palabra: "sol" (escrita con los signos del dios sol Šamaš); muy posiblemente las tablillas III y IV hayan reproducido ese patrón, pero sus líneas finales están deterioradas y, por consiguiente, ilegibles.

La *Teodicea* es también una muestra de la puesta en escena de artificios, pues se trata de un poema acróstico, dividido en veintisiete³⁶ partes de once líneas cada una,

³³No estoy dando con este adjetivo ningún matiz peyorativo, simplemente lo utilizo para destacar que no se trata del lenguaje usado de manera habitual o más convencional, como aparece en otros textos.

³⁴De las que se han conservado aproximadamente unas 370 líneas, muchas de las cuales están incompletas y fragmentadas.

³⁵Cf. Erica Reiner: *Your Thwarts in Pieces. Your Mooring Rope Cut*, Horace H. Rackham School of Graduate Studies at the University of Michigan, Michigan, 1985, p. 117.

³⁶De las que se han conservado 19 en un estado relativamente bueno, en tanto las 8 restantes están completamente perdidas o demasiado deterioradas.

presentadas a manera de diálogo entre dos personas. Cada una de las once líneas que constituyen una unidad, comienzan con el mismo signo.³⁷ Para lograr el objetivo acróstico, fue necesario, en ocasiones, recurrir a ciertas estratagemas, como por ejemplo el uso de un pronombre pseudo arcaico en el grupo número 25; o recurrir a la polifonía de los signos para leer *pu* en lugar de *bu*.³⁸

Ese uso arbitrario de la lengua, no podía realizarlo cualquier escriba; quien se deleitaba con él era el especialista, larga y rigurosamente entrenado en estas artes. A él se le reservaba el mote de *ummānu* que hace referencia a personas ilustres, sean sabios, académicos, o especialistas con habilidades en ciertas "artes"; a veces eran también consejeros reales o expertos al servicio del rey. Su actividad tenía fuertes vinculaciones al pasado, pues a este *ummānu*, sabio que lo sabe todo (o casi todo, excepto el designio de los dioses³⁹), se lo asocia con el superlativo

³⁷De la misma manera que el salmo 119. En el caso de *La Teodicea*, se repiten once veces los signos que constituyen las 27 unidades, así: 1.a, 2.na, 3.ku, 4.sa, 5.ag, 6.gi, 7.il, 8.ki, 9.I, 10.na, 11.am, 12.ub, 13.bi, 14.ib, 15.ma, 16.áš, 17.ma, 18.šu, 19.ka, 20.ri, 21.bu, 22.ša, 23.I, 24.li, 25.ú, 26.šar, 27.ri.

³⁸En tanto las otras lecturas del signo *bu* (i.e. *gid* y *sír*) se dejan de lado.

³⁹La idea de los designios de los dioses como inaccesibles aparece tanto en el *Ludlul* como en *La Teodicea*. Aunque es de señalar que los dioses se valían de los presagios para dar a conocer a las personas cuáles eran algunos de sus deseos, intenciones, o decisiones. Cf. W. Farber: "Witchcraft and Divination in Ancient Mesopotamia", en Sasson, J. (ed.): *Civilizations...*, op. cit., vol. III, p. 1899.

sumerio APKALU, el sabio de los tiempos mitológicos.⁴⁰ Todo parece señalar que un escriba especialista podía ser también un sacerdote versado en las artes de adivinación; esto es bastante claro en el *Ludlul*, por el uso de términos de la literatura mágica, y en *La Teodicea*, donde Saggil-kīnam-ubbib se autodenomina sacerdote de encantamiento.

De esta manera, los especialistas en el arte de la escritura podían descifrar parte de los designios divinos, que aparecían inscriptos en la tabilla de los destinos; y más "domésticamente" ,en los fenómenos de la naturaleza, en seres deformes, en las vísceras de los animales, en los fenómenos celestes o en los sueños; todos esos indicios eran accesibles gracias a las técnicas adivinatorias. En ese sentido puede decirse que la adivinación funcionaba en Mesopotamia como un sistema de escritura, pues los presagios eran descifrados al igual que los pictogramas: a partir de la asociación y de la contextualización de la interpretación.⁴¹

El dominio de la escritura permitía, pues, que los especialistas tuviesen acceso a realidades crípticas que eran

⁴⁰Es el caso de Oannes, mitad hombre y mitad pez, que en los albores de la historia emergió del Golfo Pérsico y enseñó a los hombres todo lo que necesitaban saber: la escritura, la ciencia, artes y oficios, cómo fundar ciudades, establecer templos, imponer leyes y medir la tierra. Otros seis hombres-pez, igualmente sabios (*apkallū*) siguieron a la aparición de Oannes y explicaron sus enseñanzas, mas no introdujeron nuevas.

⁴¹A este respecto, ver los interesantes señalamientos de Bottéro "Divination and the Scientific Spirit", en *Mesopotamia...op. cit.*, p. 134.

impenetrables sin la parafernalia de erudición, ingenio e imaginación. El universo parecería tornarse en una macro tablilla que espera ser interpretada, ya que los dioses inscribían en él parte de las decisiones que querían hacer conocer a los mortales. Y en sentido inverso, las tablillas literarias parecerían ser reproducciones en menor escala del universo. Ellas son mundos artificiales en las que los hombres pretenden imitar las acciones divinas pues, al escribir, modelan y reproducen (al igual que lo hacen los dioses), parte del universo. Después de haber fracasado en el intento de alcanzar la inmortalidad, algunos hombres parecen haberse conformado con parecerse a los dioses, imitando, a escala humana, algunas de las actividades creadoras y creativas de sus dioses.

La Traducción como encrucijada

"Pluralidad de lenguas y sociedades: cada lengua es una visión del mundo...", afirma Octavio Paz.⁴² La existencia de diversas lenguas justifica la traducción, estrategia surgida de la necesidad de comunicar, de intercambiar visiones del

⁴²Octavio Paz: *Traducción: Literatura y Literalidad*, Tusquets editores, Barcelona, 1990, p. 12.

mundo. En la Biblia⁴³ se encuentra la que quizá haya sido la más temprana explicación del origen de las diferentes lenguas: Dios castigó la ambición humana provocando la incomunicación. Antes de la represalia divina, había una sola lengua; la construcción de la torre de Babel originó la incomprensión. A partir de entonces, el sueño de alcanzar el cielo tuvo que ser sustituido por el de construir artilugios que facilitasen el acceso a diferentes realidades lingüísticas, a mundos diversos. El traducir fue, entonces, un intento de re-establecer la comunicación, una manera de redención urdida por los hombres para burlar los designios divinos, o tal vez, para poder sobrellevarlos.

La traducción que me interesa es la de la escritura, la del texto acuñado en arcilla. Implica una actividad minuciosa, meticulosa, de conversión de signos (transliteración), y de transferencia de significados, una dotación de significantes, una "dote del sentido".⁴⁴ La traducción de textos escritos es menos espontánea, más deliberada, que la del discurso oral, arena del intérprete. La palabra cristalizada en signos, dado su carácter estático (en términos materiales), no impone límites temporales, no apremia. Permite que se experimenten, que se ensayen

⁴³Ver Génesis XI: 1/9.

⁴⁴Así lo expresa Nicolás Rosa: *Artefacto*, B. Viterbo ed., Rosario, 1992, p. 15.

versiones, hasta que se considere una como más o menos definitiva.

El juego de intercambiar variantes, de buscar términos precisos, hace que el traductor se enfrente constantemente a las encrucijadas de la decisión, a una búsqueda de opciones adecuadas que van más allá de alternativas lexicales. Y de esa dinámica lúdica surge también el criterio de autoridad del traductor, producto de sus puntos de partida personales y sociales conscientes o inconscientes, de sus sensibilidades literarias, de sus horizontes culturales, de su experiencia intertextual.

Hay dos planos que compiten en la traducción: un nivel serial, el de concatenación de palabras, traducción literal o "mot à mot"; y un nivel estructural, de oraciones o, más aún, de discurso. Esos planos no son realidades antagónicas,⁴⁵ ni mutuamente excluyentes, son complementarias, necesarias. Y eso es así en la medida en que el traductor se vale de ambos para poder traducir.⁴⁶ En todo caso, lo que hay que señalar

⁴⁵Tomemos por ejemplo la posición de Larose --por lo demás bastante frecuente entre los traductores--, cuando afirma: "Tout au long d l'histoire, la manière de traduire a été dictée en fonction de deux pôles conflictuels: le premiere opposant la traduction littérale, donc fidèle, à la traduction libre, ou aux 'belles infidèles', et le second, la primauté du fond à celle de la forme." R. Larose: *Théories Contemporaines de la Traduction*, Presses de l'Université du Québec, Sillery, 1989, p. 4.

⁴⁶Ambos niveles forman parte de una misma estrategia, dos momentos del acto de traducir, Van Gorp es claro a este respecto: "Il y a d'abord la traduction dite 'literal' (lexical translation): c'est une sorte de transcription au niveau de la forme de l'expression; une substitution qui s'orient vers la microstructure du texte,

es que una de las dos opciones puede prevalecer sobre la otra; en este sentido, una traducción puede ser más libre, o más literal, pero nunca será completamente libre o completamente literal. Pensar en una traducción de neto corte literal, "servil", es una presunción ingenua,⁴⁷ que parte de la creencia en una estricta fidelidad posible.

Las palabras, y los textos que ellas conforman, constituyen verdaderos paraísos de acertijos; las ambivalencias, en muchos casos, son la norma. Es pertinente mencionar algunos ejemplos. Partamos de una palabra, en la línea 86 de la tablilla IV del *Ludlul* se utiliza el sumerograma KA.TAR que, leído "literalmente", significa "hongo".⁴⁸ Siguiendo esa acepción, KÁ KA.TAR debería traducirse "la puerta del hongo"; sin embargo, este matiz no tiene demasiado sentido en el contexto, donde se opta por traducir "La puerta de la Interrogación".⁴⁹ En el plano de

une traduction sous-interprétée (underinterpretation). Au niveau du contenu il y a la traduction dite libre ou l'adaptation'. C'est le produit d'une opération contraire, c'est-à-dire d'une substitution, qui, cette fois, est orientée vers la macro-structure du texte, en d'autres mots, il s'agit d'une traduction sur-interprétée (over-interpretation). Elle se présente comme historicisante, modernisante, localizante, etc.". Hendrik Van Gorp: "La Traduction Littéraire parmi les autres Metatextes", en J. Holmes et alia (ed.): *Literature and Translation*. New Perspectives in Literary Studies, ACCO, Leuven, 1978, pp. 110-111.

⁴⁷Paz, O.: *Literatura y Literalidad*, op. cit., p. 13.

⁴⁸Cf. Labat, R.: *Manuel d'Epigraphie...*, op. cit., signo 15, p. 49².

⁴⁹Para una explicación más completa ver infra, *Ludlul*, notas 91 y 92.

la oración, un ejemplo claro de la dificultad de traducir aparece en las líneas 119 y 120 de la segunda tablilla del *Ludlul*, a las que se le han conferido matices dialmetralmente opuestos.⁵⁰

El acadio es una lengua rica en términos, con sinónimos que en muchos casos exceden las posibilidades de expresarlos en español. El *Ludlul* y *La Teodicea* son claros ejemplos de ese despliegue semántico;⁵¹ por otro lado, hay palabras que remiten a cosmovisiones ajenas al traductor,⁵² difíciles de expresar con conceptos latinos. Esto aparece claro sobre todo en el caso de los "espíritus" o "fantasmas",⁵³ cuyos nombres preferí dejar en acadio con una nota explicativa a pie de

⁵⁰Ver *Infra* capítulo II, nota n° 61 donde se presentan las propuestas de traducción.

⁵¹A este respecto, considero muy pertinente el señalamiento de Silva: "...la riqueza de los vocablos por la variedad que permite la derivación de las radicales propia de las lenguas semíticas, no puede reflejarse en la versión a una lengua latina más rígida en ese aspecto...", p. 214, Jorge Silva: "Diálogo sobre la Justicia divina. La Teodicea Babilónica", en *Estudios Orientales*, vol. VII, N°2, El Colegio de México, México, 1972, pp. 211-225.

⁵²Cabe señalar que esta dificultad no es privativa de una sociedad del segundo milenio a.C., Larose (citando a Mounin) proporciona un ejemplo muy gráfico: "Si le chinois éprouve de grandes difficultés à traduire *Mozzarella*, ou bien *Ave Maria gratia plena*, (...) c'est parce que sa culture matérielle ne possède pas ce produit laitier spécifique, ni sa culture spirituelle un mot pour désigner le concept d'un appui donné par Dieux aux hommes dans la recherche de leur salut", Larose, R.: *Theories Contemporaines...*, op. cit., p. 65.

⁵³Incluso dudé en utilizar el término fantasma, pues en la realidad occidental remite a seres que no tienen su correlato en la cosmovisión de la Mesopotamia Antigua. En estas fuentes estos son seres incorpóreos, que pueden estar asociados al bien o al mal.

página, pues los posibles sinónimos españoles me resultaron escasos.

Me interesa señalar algunas de las convenciones que he utilizado en la traducción. Los números en el margen izquierdo enumeran la línea o verso de la tablilla correspondiente; los números que no aparecen de manera correlativa, han sido excluidos porque la línea estaba muy dañada o porque la posible traducción es muy incierta. Los corchetes y las líneas de puntos [...] se usan para indicar que existe una laguna en el texto; los paréntesis, para intercalar palabras que no están en el original, pero que consideré conveniente introducir para hacer más clara la traducción.

Los textos que he trabajado han sido traducidos y publicados por excelentes asiriólogos y en diferentes lenguas. El mío fue un ejercicio basado en la convicción de que las traducciones directas (en este caso del acadio al español) dan siempre como resultado un texto nuevo, pues toda traducción es una reescritura alterada del original, una creatura prístina. Además, creo que volver a traducir cobra sentido en la medida en que las sucesivas lecturas de las fuentes hacen emerger nuevos indicios: por un lado, hay una sofisticación de las herramientas semánticas y aparecen versiones que complementan los pasajes dañados; por el otro,

porque nos aproximamos a los problemas con enfoques metodológicos diferentes, y porque en definitiva, somos prisioneros de una época que nos impone visiones peculiares de nuestro tiempo y del pasado.⁵⁴

⁵⁴Acerca de la influencia de la traducción en las interpretaciones de las fuentes escritas de la antigüedad, Schwartz señala con agudeza que, "One of the major limitations for interpreting written records is the problem of language itself. And it is so because any modern translation is necessarily an interpretation which cannot avoid the use of modern categories of language and thought, specially in the Western versions...", Benjamin Schwartz: *The World of Thought in Ancient China*, Harvard University Press, Cambridge, 1985, p. 11.

CAPITULO II

LUDLUL

El *Ludlul bēl nēmeqi* (Alabaré al Señor de Sabiduría) es un largo monólogo cuyo protagonista se pregunta por qué Marduk permite que él, su servidor, sufra, víctima de los dioses personales, los demonios y los perseguidores humanos; aunque el énfasis no está puesto en estos actores como responsables directos del sufrimiento, lo que se enfatiza es la injusticia divina para con los justos. Es un relato de las calamidades por las que atraviesa el sufriente, para ser finalmente redimido por Marduk. El narrador es un personaje llamado Šuši-mešre-Šakan, quien fue, por lo que se extrae de sus declaraciones, un hombre de influencia y autoridad, modelo de piedad tanto para los hombres como para los reyes, hasta que cae en desgracia y lo pierde todo. Gracias a copias asirias tardías de la obra provenientes de Assur y Sultantepe, puede decirse que el *Ludlul* era un clásico de la literatura del siglo -VII; su

fecha de composición puede situarse casi con total certeza en el período casita. El vocabulario es vasto, aparecen términos que no se registran en ningún otro texto (*hapax legomenon*) y términos que no se utilizaban frecuentemente en otras composiciones, y que fueron muy probablemente extraídos de la literatura mágica. La originalidad de esta obra se manifiesta cuando se la mira en conjunto más que en sus partes, pues algunas de ellas pueden vincularse con temas tradicionales.

Traducción

- 1- [Alabaré] al Señor de sabiduría, al dios [sensato],
- 2- [El que det]iene la noche, el que lib[era¹ el día],
- 3- ^oMarduk, el Señor de sabiduría, [el dios] [se]ns[ato],
- 4- [El q]ue detiene la noche, el que libera el [día]
- 5- [A qui]en su furia rodea, como un día tempestuoso,
- 6- Su soplido es saludable, como la brisa del alba,
- 7- Su cólera no tiene igual, su irritación es un Diluvio,
- 8- Su corazón cambia constantemente², constantemente
varían³ sus emociones,

¹ El verbo es *asābu* significa "to enlarge, to add, to increase in size or number", etc., cf. CAD, 352a, opté por traducirlo como "liberar" para oponerlo a la idea de "retener" que aparece en el hemistiquio anterior.

- 9- Los cielos no pueden soportar el [...] ⁴ de sus manos,
 10- Su mano es cordial, ayuda al moribundo,
 11- ⁴Marduk, los cielos no pueden soportar el [...] de sus
 manos,
 12- Su mano es [co]rdial, ayuda al mo[ribundo],

Tablilla I

- 1- Alabaré al Señor de sabiduría, (del colofón)
 41- El Señor [....la] confusión [.....],
 42- Y el guerrero[.....],
 43- Me abandonó mi dios, se refu[gió] en su montaña,⁵

² *musahhir* es aparentemente un *hapax legomenon*; el verbo hace referencia a la idea de cambio constante, o de cambiarse a sí mismo conforme sea considerado forma I/3, II/2, II/3, participio de *sahāru*. En este contexto tanto la forma I/3 "cambiar constantemente", como la II/2 usada reflexivamente "cambiarse a sí mismo", son posibles, cf. BWL p. 344 y CAD 37b. El verbo se usa para expresar cambios que implican avances y retrocesos, en este caso indica cambios anímicos que van de la ira a la calma, sobre todo si se tiene en cuenta el sustantivo *karšu* (sujeto del verbo en la oración) que puede traducirse como corazón pues hace referencia a los sentimientos que en él radican, cf. CAD 223b.

³ El verbo *tāru*: "sich umwenden, unkehren, zurückkehren", cf. Ahw 1332b expresa la idea de cambiar, volver, regresar; su sujeto, el sustantivo *kabattu* ("hígado, emociones, pensamientos" cf. CAD 13b) deja en claro que se trata de un cambio anímico al igual que el verbo anterior.

⁴ Se desconoce el significado de la palabra *naqbi*.

⁵ En acadio *šá-da-šu i-[mid]*, eufemismo que se usaba para expresar la palabra "morir", pero en este contexto significaría "partir", "desaparecer", cf. BWL p. 283. *emēdu* CAD 140a, subacepción 1.d) "refugiar" traduce *šadašū imid* como "desaparecer

- 44- Partió mi diosa, se f[ue],
 45- [S]e apartó el espíritu *šēdu*⁶ que (estaba) a mi lado,
 46- Se separó mi espíritu *Lamassu*,⁷ buscó a otro,
 47- Mi dignidad⁸ (fue) [a]rrebatada, mi ánimo velado,
 48- Mi esencia se desvaneció, mi protección desapareció,
 49- Me afligen⁹ los presagios de horror,
 50- Soy expulsado de mi casa, por las afueras merodeo,¹⁰

para siempre", . Expresa la idea de partir lejos, de abandono rotundo. En mi versión opté por una traducción literal, pues creo que puede considerarse a ésta como una metáfora, que además de expresar distancia espacial, podría interpretarse como distancia emocional. Marduk, retirándose a la montaña, habría decidido cambiar a un habitante de la ciudad por uno de la montaña. Espacio asociado con una forma de vida que se veía con menosprecio por los habitantes de las ciudades. De este menosprecio existen evidencias documentales, por ejemplo, las referencias que se hacen a los montañeses en "El casamiento de Martu": "A tent-dweller, (...) [he knows (?) not] prayers, with the weapon he [makes (?)] the mountain in his habitation, (...), Eats uncooked meat, Has no house in his life, Is not brought to burial when he dies...", Samuel N. Kramer: *The Sumerians, their History, Culture and Character*, The University of Chicago Press, Chicago, 1953, p. 253.

⁶ *šēdu* espíritu masculino que representa la fuerza vital de una persona.

⁷ El *Lamassu* es un espíritu o divinidad protectora femenina, que corresponde a *šēdu*. Era imaginada con forma humana, generalmente era una deidad anónima. Cf. Jeremy Black & Anthony Green: *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, The Trustees of the British Museum, London, 1992, p. 115.

⁸ En BWL y RPOA se traduce el término *ba-al-ti* como "fuerza" y "vitalidad" respectivamente, partiendo de la raíz *blf*, "vivir", "ser vigoroso"; opto por traducir "dignidad" basándome en el sustantivo *baltu* = *baštu* "dignidad", "orgullo", cf. CAD 142 a.

⁹ Si bien la acepción más común del verbo *šakānu* da la idea de "ubicar", considero aquí la entrada 2.c. de CAD 116b "afligir".

¹⁰ El verbo *rapādu* "correr de aquí para allá, sin rumbo fijo", cf. AHW 954a.

- 51- (Están) confusas las vísceras de mi presagio,
inflamadas¹¹ siempre,
- 52- (Según) el presagio¹² del adivino y del intérprete de
sueños,¹³ mi rumbo no está definido,
- 53- (Lo que se) dice en la calle, afecta mi reputación,¹⁴
- 54- (Cuando) yazgo en la noche,¹⁵ mi sueño (es)
terrorífico,
- 55- El rey, carne de los dioses, Sol de sus pueblos,
- 56- Su corazón (está) contraído,¹⁶ difícilmente se relaja,

¹¹ Muchas veces el estado de las vísceras (en este caso la inflamación), impedía la "lectura" de los presagios. Esa imposibilidad de interpretación se atribuía al enojo de Šamaš con aquel que interrogaba sobre su destino. Debido a ese enojo, el dios, no respondería a las preguntas. Šamaš está particularmente asociado a los presagios, pues es él quien "escribe los presagios dentro de los borregos" (*ina libbi immeri tašafar šīra*), cf. BWL, p. 284.

¹² El término *itti* en este contexto es ambiguo, pues podría considerarse como una preposición ("con") o como un sustantivo ("presagio"), son también oscuros los tres últimos signos de la línea *ul UD KUR*, generalmente traducidos (*alakti*) *ul par-sat*.

¹³ *bārû* y *šā'ilu* eran sacerdotes que diagnosticaban la raíz de cualquier problema y recomendaban los rituales apropiados para resolverlo; el fracaso de este recurso significaba que el caso era incurable, cf. BWL, p. 284.

¹⁴ *egirrû*: reputación (expresada por los pronunciamientos de otros), cf. CAD 43a/b traduce "...I have a bad report in the mouth of (those who stand in) the street (seeing me pass by)"; en tanto Labat propone: "...et de mauvais augure étaient pour moi les propos des gens dans la rue", asociándolo a la idea de cledonismo, i.e, lo escuchado por casualidad en la calle servía como oráculo, estos enunciados podían tener un contenido favorable o no, cf. RPOA, p. 330.

¹⁵ *ina šat mu-šu*: se esperaría una declinación en genitivo, en lugar del nominativo, pues *mušu* está modificado por un estado construido.

¹⁶ Tomo la tercera acepción de *kašāru* "to cluster, gather, concentrate" CAD 257b. El corazón contraído es síntoma de

- 57- Los encumbrados profieren injurias¹⁷ en mi contra,
 58- Se reúnen, conjuran (y) articulan¹⁸ calumnias,
 59- Pues el primero (dice): "su vida haré verter",
 60- Dice el segundo: "(le) haré quitar su cargo",
 61- De la misma manera (dice) el tercero: "su posición yo
 tomaré",
 62- "Allanaré su casa", el cuarto arguyó,
 63- El quinto faltó a sus propias palabras,¹⁹
 64- El sexto y el séptimo, persiguen a mi²⁰ espíritu *šēdu*,
 65- La gavilla de los siete reunió a su grupúsculo,
 66- Como una [t]empestad, sin piedad, semejante a [...],²¹
 67- Una es su carne, (son) una sola boca,²²
 68- Sus [co]razones se exacerbaban, se encienden como llama,

furia, enojo. BWL, p. 284 considera *libbu kašāru* con el mismo sentido de *kišir libbi* "anger".

¹⁷ *teslītu* significa súplica, oración, cf. AHW 1351b, sin embargo en este contexto su connotación es claramente negativa. El término es un derivado de *sullū* que tiene dos acepciones; una verbal "to pray", "to implore"; y otra nominal, afín a esta traducción, "disloyal speech", cf. CAD 336a.

¹⁸ *ahāzu* IV, literalmente "incitar", cf. CAD 173b.

¹⁹ Esta traducción es insegura diría algo así como "el quinto, las palabras del quinto alteró". Labat propone: "...et un cinquième: 'Chambarde son office(!)", RPOA, p. 331. *šubalkutu* (forma del verbo *nabalkutu*): "to turn upside down, to change, cancel a decision...", cf. CAD, 11a.

²⁰ La palabra espíritu protector en el texto, tiene un sufijo posesivo de tercera persona (*šu*), "su" en lugar de "mi" espíritu protector, sin embargo, por razones de contexto, la traducción más apropiada es optar por el posesivo de primera persona del singular.

²¹ *ú-ri-kiš hapax legomenon* de significado desconocido.

²² Cf. *wedū*. *iteddi* parece ser la forma IV/3 de *wedū* "einzeln, eingesetzt", cf. AHW 1495a.

- 69- Maldiciones y obstáculos, concertan en mi contra,
 70- Amarraron mi noble boca con riendas,
 71- Mis labios que se movían sin cesar, se han vuelto como
 mudos,²³
 72- Mi grito sonoro, se (redujo) al sil[encio],²⁴
 73- Mi cabeza erguida, se inclinó (hasta) el suelo,
 74- (A) mi corazón vigoroso, lo debilitó el pánico,
 75- (A) mi amplio pecho, un novato lo hizo retroceder,
 76- Mis fuertes brazos, (son) paralizados ambos,
 77- Yo, que acostumbraba a caminar como un noble, aprendí
 a arrastrarme,
 78- (A pesar de) mi prominencia, me volví un esclavo,
 79- Para mi numerosa familia, me convertí como en un
 marginado,
 80- (Cuando) camino por la calle, las orejas se paran,²⁵
 81- (Cuando) entro al palacio,²⁶ los ojos miran de
 soslayo,
 82- Mi ciudad como a un enemigo, me mira con enojo,
 83- Mi país es agresivo, como (si fuese) mi adversario,

²³ Literalmente "como los de un sordo mudo".

²⁴ *šapû* B: "swelling (?), massing (?), b) referring to sounds *šá-pu-tum šagimmatī šaqummeš x-še-[x]*: "my sonorous cry [he reduced ?] to silence, cf. CAD 487b.

²⁵ *turrušum* "gerichtet" cf. AHW 1373a, es decir las orejas "se dirigen", "se paran" para escuchar prestando atención.

²⁶ El término *ēkal-liš* es un adverbio que debería traducirse "como palaciego", en lugar de "al palacio".

- 84- Mi hermano, se transformó en un extraño,
 85- En un malvado y un demonio, se transformó mi amigo,
 86- Muy furioso mi compañero, me denuncia,
 87- Mi colega constantemente afila sus armas,
 88- Mi buen amigo, (quiere) acortar mi vida,
 89- En la asamblea, públicamente, me maldice mi esclavo,
 90- Mi casa [...], la gente me calumnió,²⁷
 91- (Cuando) un conocido me ve, se hace a un lado,
 92- Mis parientes me tratan como si no fuese de su misma
 carne,²⁸
 93- Para el que habla bien de mí, se abre la tumba,
 94- El que me difama, es puesto a la cabeza,
 95- Al que dice tonterías sobre mí, dios lo ayuda,
 96- El que exclama "¡piedad!",²⁹ (encuentra) rápidamente
 su muerte,
 97- Al que grita sin razón, su espíritu *šēdu* lo protege,
 98- No conservo (a nadie que) camine a mi lado, no veo (a
 nadie) misericordioso,
 99- Entre la multitud de baja calaña,³⁰ dividieron mis
 posesiones,³¹ *

²⁷ Literalmente "calumnias de mí dijo".

²⁸ Literalmente "como un no su carne".

²⁹ *ahulap* es una exclamación para expresar o buscar compasión, cf. CAD 213b. Era un formulismo usado por una persona en desgracia o por el sacerdote que lo representaba ante dios. La divinidad respondía con la misma expresión cuando la petición era concedida.

- 101- De mis campos hicieron desaparecer los gritos,³²
 102- (Y) silenciaron mi ciudad, como a una ciudad del
 enemigo,
 103- Mi puesto, se lo hicieron tomar a otro,
 104- (E) hicieron celebrar³³ el oficio de mis ritos a un
 extraño,
 105- El día (es) suspirar, (y) la noche mi lamento,
 106- El mes es ofuscamiento, el año (es) calamidad,
 107- [Com]o una paloma gimo, la totalidad de mis días,
 108- (En lugar de) [ca]ntar, me lamento en voz alta,³⁴
 109- [Em]papados de lágrimas,³⁵ se muestran mis dos ojos,
 110- [... las lá]grimas, quemán mis párpados,
 111- [...], los temores de [mi] corazón,
 112- [...].mi [terror] [.....],

Tablilla II

³⁰ La frase *šiddu u birtu* tiene un claro sentido despectivo, cf. CAD 172a.

³¹ Literalmente "todo lo mío".

*El sentido del verso 100 es oscuro, su traducción muy incierta.

³² *alāla* es una expresión de júbilo; una canción que entonaban los trabajadores, cf. CAD 328a.

³³ El verbo es *zāzu* expresa la idea de distribuir, repartir, Cf. CAD 76a..

³⁴ Literalmente "Por canción, mi lamento emito en voz alta", *šarāpu A (šušrupu, with qubê)* "to groan loudly", cf. CAD 102a.

³⁵ [*ina bi-*]tak-ke-e "en un llorar de sufrimiento".

- 1- Sobreviví un año, pasó el período señalado,
- 2- Me revuelvo, ¡es terrible!, ¡es terrible!,
- 3- Mi mala suerte crece, no encuentro la prosperidad,
- 4- A dios clamé, pero no dió su cara,
- 5- Oré a mi diosa, (mas) no levantó su cabeza,
- 6- El adivino en su examen, no encuentra explicación,
- 7- En su libación, el intérprete de sueños, no dilucidó mi caso,
- 8- Imploré al espíritu *zaqīqu*,³⁶ pero él no abrió mi entendimiento,³⁷
- 9- El sacerdote de encantamiento con su acto ritual, no liberó la ira divina,
- 10- ¡Qué situaciones extrañas por todas partes!,
- 11- (Cuando) miro hacia atrás, (hay) persecución y problema,
- 12- Como el que no ofreció libaciones a su dios,
- 13- Y como el que no invocó a su diosa en la ofrenda de alimentos,
- 14- Como si mi nariz no hubiese bajado,³⁸ o mi postración no fuese vista,

³⁶ *zaqīqu* es un fantasma, cf. CAD 58b.

³⁷ Literalmente "no abrió mi oído".

³⁸ El verbo *enū* significa "cambiar", pero en este contexto (relacionado a la "postración") lo traduzco por "bajar la nariz", como señal de sumisión. CAD 176a traduce "As if my nose were not changed, or my prostration were not witnessed".

- 15- Como a quien de su boca faltan súplicas y oraciones,
- 16- Como el que dejó de celebrar los días de dios, (y)
desdeñó los festivales mensuales,
- 17- Como el que fue negligente, (y) olvidó los cultos de
los dioses ,
- 18- Como el que no enseñó a su gente, reverencia y
veneración,
- 19- Como el que no invocó a su dios, pero comió su
comida,³⁹
- 20- Como el que abandonó a su diosa, (por) no haber
llevado la ofrenda de harina,
- 21- Como quien se vuelve frenético, (y) olvida a su Señor,
- 22- Como el que a su dios ofreció un juramento solemne
frívolamente,
- ;en verdad (eso es lo que) yo parezco!
- 23- Yo me acordé de la súplica y la oración,
- 24- La oración fue para mí sabiduría, y el sacrificio mi
obligación,
- 25- El día consagrado a los dioses, era de regocijo para
mi corazón,

³⁹ No queda claro si el sufijo de *a-kal-šú* se refiere a *ilu* (dios) o al sujeto de los verbos *iz-kur* y *e-kul*, sin embargo, todo parece indicar que se trata de la comida reservada a dios, cf. RPOA p. 333, y BWL, p. 289.

- 26- El día de la procesión de la diosa, era para mí
beneficio y ganancia,
- 27- La plegaria del rey -ésa (era) mi alegría,
- 28 Y su música era para mí un deleite,
- 29- Organicé a mi tierra para cumplir con los ritos de mi
dios,
- 30- Enseñé a valorar el nombre de mi diosa, instruí a mi
gente,
- 31- La gloria del rey hice similar a la de dios,
- 32- Y a la multitud le enseñé a reverenciar al palacio,
- 33- ¡Ojalá supiera si esas cosas le agradan a mi dios!,
- 34- ¡Lo que (es) bueno para uno mismo, para su dios (puede
ser) un agravio!,
- 35- ¡Lo que para el corazón de uno (es) desagradable,
(puede ser) bueno para su dios!,
- 36- ¿Quién entiende la voluntad de los dioses en el
cielo?,
- 37- ¿Quién conoce la decisión de los dioses del
inframundo?,⁴⁰
- 38- ¿Dónde aprendieron los seres humanos el comportamiento
de los dioses?,
- 39- El que ayer estaba vivo, hoy está muerto,

⁴⁰ *anzanunzû* en su segunda acepción, los dioses del inframundo,
cf. CAD 152b.

- 40- El que (hace) un momento (estaba) triste, se alegró de inmediato,
- 41- El que ora canta una alegre canción,
- 42- En un abrir y cerrar de ojos,⁴¹ gime como un doliente,
- 43- Como en un abrir y cerrar de ojos, su condición cambia,
- 44- (Cuando están) hambrientos se tornan como cadáveres,
- 45- (Cuando están) satisfechos, compiten con sus dioses,
- 46- En la prosperidad hablan de ascender al cielo,
- 47- (Cuando) sufren se quejan de descender al inframundo,
- 48- No comprendo el significado de esas cosas [...],
- 49- Y a mí, el misera[ble], me lleva la tempestad,
- 50- Una enfermedad debilitante avanza⁴² sobre mí,
- 51- Un viento destructivo sopló desde [el horizonte],⁴³
- 52- La enfermedad *di'u*,⁴⁴ se agitó desde el inframundo,
- 53- El malvado espíritu *šūlu*,⁴⁵ salió de su *Apsû*,⁴⁶

⁴¹ *pi-it pu-ri-di* designa el tiempo que tardan las piernas en separarse para dar un gran paso, corresponde a la expresión sumeria DÙG MU.UN.BAD.BAD.DU "abrir las rodillas" (caminar), cf. BWL, p. 290.

⁴² BWL propone el verbo *nenšuru*, creo que también podría ser *ešeru* 13.IV "to advance against", cf. CAD 353a.

⁴³ El estado construido *ištu išid* significa "la base del cielo", i.e., el horizonte.

⁴⁴ Enfermedad que se caracteriza por un fuerte dolor de cabeza.

⁴⁵ *šūlu* espíritu o demonio, CAD 259a.

⁴⁶ *Apsû*. En la cosmovisión es el lugar ubicado debajo de la tierra, océano de agua fresca, de donde se creía se originaban las corrientes de agua de la superficie. El *Apsû* era la morada de Enki/Ea quien lo habitó desde antes de la creación de la

- 54- [Un fantasma *utukku*⁴⁷] [irresis]tible, fue hecho salir del Ekur,⁴⁸
- 55- [La demonio *Lamaštu*⁴⁹ descen]dió del seno de la montaña,
- 56- [Junto con⁵⁰] la crecida,⁵¹ vino el viento frío,
- 57- La debilidad hendió la vegetación junto con la tierra,
- 58- [...] todos juntos, al mismo tiempo, se aproximaron a mí,
- 59- [...] la cabez]a, cubrieron mi cráneo,
- 60- Ensombrecieron [mi rostro], aguaron mis ojos,
- 61- Tomaron mi cuello, debilitaron la nuca,
- 62- Golpearon [mi pecho], azotaron mi seno,
- 63- Estocaron mi [car]ne, me causaron convulsiones,
- 64- [En] mi epigastrio, encendieron fuego,
- 65- Perturbaron mis entrañas, [...] mis órganos,

humanidad. El inframundo se ubicaba aún más abajo del *Apsú*. Cf. Black, J. and Green, A: *Gods, Demons...*, *op. cit.*, p. 27.

⁴⁷ *utukku* o UDUG término que designa a un tipo particular de demonio, como muchas palabras semejantes, era originariamente neutral en relación a su influencia benéfica o maligna sobre los seres. En las colecciones de textos mágicos, se enumeran encantamientos para contrarrestar a muchos demonios malévolos, entre ellos al *utukku*. Cf. Black, J. & Green, A.: *Gods, Demons...op. cit.*, p. 179.

⁴⁸ É.KUR (la Casa de la Montaña) era el nombre del templo de Enlil en Nippur. De acuerdo a un poema sumerio este templo fue fundado y construido por el propio Enlil. Sin embargo, KUR en la mitología sumeria es, también, el inframundo.

⁴⁹ *Lamaštu* era un espíritu femenino maligno que causaba enfermedad y muerte a las embarazadas y a los niños pequeños.

⁵⁰ *itti*. Reconstrucción del CAD 372b.

⁵¹ Sumerograma E₄.LA₆

- 66- Haciéndome despedir flema, infectaron mis [pulmones],
67- Infectaron mis miembros, hicieron temblar mi grasa,
68- Desmoronaron mi alta estatura como a un muro,
69- Doblaron mi robusta figura, como a un carrizo,
70- Como un boj soy derrumbado, de cara al suelo,
71- El demonio alú⁵² se vistió (con) mi cuerpo (como si
fuese) un traje,
72- Como una red, me cubre el sueño,
73- Miran fijo, mas no ven mis ojos,
74- Están abiertos, mas no oyen mis oídos,
75- La parálisis se apoderó (de) todo mi cuerpo,
76- La conmoción cayó sobre mi carne,
77- La inmovilidad tomó mis brazos,
78- La debilidad cayó sobre mis rodillas,
79- Y mis pies olvidaron sus movimientos,
80- [Un gol]pe me tomó, me asfixié rápidamente,
81- [...] la muerte, cubrió mi cara,
82- El intérprete de sueños me [me]nciona, pero no
respondo,
83- [...] lloran, mas de mí mismo no tengo control,
84- En mi boca es puesta una trampa,
85- Y un pestillo cierra mis labios,

⁵² alú demonio o fantasma, o bien un poder demoníaco.

- 86- Mi [p]uerta está cerrada, bloqueado "mi lugar de beber",⁵³
- 87- Mi hambre se prolonga, mi garganta está cerrada,
- 88- (Cuando) el grano es servido,⁵⁴ trago como (si fuese) estramonio,
- 89- La cerveza, la vida de la humanidad, para mi es desagradable,
- 90- Y además, se prolongó la enfermedad,
- 91- Por falta de comida, mi apariencia desmejoró,⁵⁵
- 92- Mi carne está flácida, mi sangre se virtió,
- 93- Mi esqueleto se dibuja, (está) cubierto (sólo) de piel,
- 94- Mis tejidos están inflamados, les dió la enfermedad *uriqtu*,⁵⁶
- 95- Guardé cama (como si fuera) una prisión, mi salida (es) un gemido,
- 96- Mi casa se convirtió en mi prisión,

⁵³ *babu* "puerta" y *mašqû* "lugar de beber", son dos alusiones a la boca, o más ampliamente a las vías que le permiten al hombre comunicarse con el exterior para respirar, hablar, comer y beber, cf. RPOA, p. 335.

⁵⁴ El verbo es *šumma*, Lambert propone considerarlo como II/I stative de *šamu* fijar, cf. BWL, p. 293.

⁵⁵ El verbo *nakāru* con *zīmu* como sujeto significa tener apariencia no saludable, Cf. CAD 159a/b.

⁵⁶ Este término es probablemente un *hapax legomenon*, podría tratarse de una enfermedad o bien de una parte del cuerpo humano cf. BWL, p. 294.

- 97- Mi carne (es como) un grillete, (que) inmoviliza mis brazos,
- 98- (Con) mis propias cadenas están paralizados⁵⁷ mis pies,
- 99- Mis golpes (fueron) dolorosos, la herida⁵⁸ (era) profunda,
- 100- El látigo que me marcó,⁵⁹ (estaba) lleno de espinas,
- 101- La púa que me picó, (tenía) puntas filosas,
- 102- Todos los días el perseguidor me persigue,
- 103- ¡Durante la noche no me deja descansar ni un instante!,
- 104- En el desplazamiento en que estoy, están desechos mis tendones,
- 105- Mis miembros, descuartizados, esparcidos aparte,
- 106- Pernocto en mi (propio) estiércol como un buey,
- 107- Me revuelco en mi (propio) excremento como una oveja,
- 108- Mis síntomas atemorizaron al sacerdote de encantamiento,
- 109- Y mis presagios confundieron al adivino,

⁵⁷ *muquta* "to collapse" Cf. CAD 248b

⁵⁸ *mihīṣu* se usa para escribir con estilete, y también para denominar a la cuña (CAD 54a), en tanto el verbo *nadú* de la línea siguiente (aquí traducido como "marcar") se utiliza para imprimir con un sello. Hasta qué punto, me pregunto, hay un juego entre la tablilla y el cuerpo como lugar donde se inscribe el dolor.

⁵⁹ Ver nota anterior.

- 110- El exorcista no dilucidó la naturaleza de mi
enfermedad,
- 111- Y el adivino no determinó el límite de mi mal,
- 112- Dios no vino a ayudarme, no tomó mi mano,
- 113- Mi diosa no fue misericordiosa conmigo, no vino a mi
lado,
- 114- Está abierta mi tumba, (están) listos mis ornamentos
funerarios,
- 115- Antes de mi muerte, los lamentos para mí ya habían
terminado,
- 116- Todo mi país dijo sobre mí: "¡Cuán injustamente (fue)
tratado!",
- 117- (Cuando) escucha (eso) el que desea mi mal, su cara se
ilumina,
- 118- (Cuando) la que desea mi mal se entera,⁶⁰ su corazón
se regocija,
- 119- (Pero) conoceré el día en que (para) toda mi familia,
- 120- En que entre mis amigos, Šamaš se imponga.⁶¹

⁶⁰ El verbo *bussuru* no deja lugar a duda, significa "to report, to bring news pleasant to the listener", cf. CAD 347b.

⁶¹ Las líneas 119 y 120 son de difícil traducción. No es segura la lectura del verbo en la línea 120, puede ser *i-kil* (ser oscuro), *i-rim* (cubrir o tener piedad), *i-qir* (ser precioso), o *i-ḥap* (purificar). Todo parece indicar que la mejor opción es *i-rim*, opción que adoptan BWL p. 195 y siguiendo a éste RPOA, p. 336. Landsberger sugirió a Lambert las lecturas *i-fi* e *i-kil*, así: "The day of all my family is darkened", lectura que Lambert ve con reservas pues "This raises a factual difficulty that in the rest of the poem the family gloat over the sufferer and do not share his grief", BWL, p. 295. Por su parte E.

Tablilla III

- 1- Su mano era pesada, yo no podía soportarla,
- 2- El miedo que de él tenía era terrible, [...],
- 3- Su [...].. furiosa, (era) un Diluvio [...],
- 4- Su andar era [...], su...[...],
- 5- [...] la enfermedad grave a mí no [...],
- 6- Olvidé,...[...] me hizo divagar,
- 7- Día y noche, por igual, gimo,
- 8- En el sueño y la vigilia,⁶² por igual, estaba
afligido,
- 9- Un hombre joven, de extraordinaria figu[ra],
- 10- De proporciones supremas, con vestidos renovados,
- 11- Que en la madrugada[...],
- 12- Cubierto de esplendor, vestido de terror,

Reiner traduce "The day has become dark for my entire family, For all my acquaintances their sun become covered", en Erica Reiner: *Your Thwarts in pieces. Your Mooring...*, op. cit. p. 104. Como se ve, el sentido de estas propuestas es diametralmente opuesto. En la traducción de Reiner, el sentido de los versos expresan un total pesimismo, una falta de esperanzas; mientras la versión de BWL es optimista. Opté por ésta última, pues creo que es el enlace que introduce la redención onírica de la tablilla III. Como se habrá notado, hay una diferencia en la traducción del verbo *idû* del verso 119, Reiner traduce pasado, BWL y RPOA presente y mi versión futuro. Las tres opciones son posibles ya que en I se usa *idi* para pasado y para presente/futuro.

⁶² *munattu* "waking, waking time", cf. CAD 200a.

- 13- Se me apareció, se paró sobre mí,
 14- [...] y mi carne se paralizó,
 15- [...] "la Señora [me] envió,
 16- [...]...[..."] ,
 17- [...] y yo dije, [...]...[...],
 18- [...].. envi[ó.....],
 19- Ellos callaron y no [...],
 20-[....],
 21- Por segunda vez, [vi un sueño⁶³],
 22- En mi sueño [nocturno ví],
 23- (A) un destacado jov[en....],
 24- Sostenía en su ma[no] una [va]ra de tama[ri]sco,⁶⁴
 25- "Laluralimma, habitante de Nippur,
 26- Me envió para purificarte",
 27- Roció⁶⁵ sobre mí el agua que traía,
 28- Lanzó el encantamiento (dador) de vida, frotó m[i
 cuerpo],
 29- Por tercera vez ví un sueño,
 30- En mi sueño nocturno ví,

⁶³ El verbo soñar no existe en sumerio ni en acadio. La expresión usada era "ver un sueño", pues éste era sobre todo una visión. Cf. J. Bottéro: "Oneiromancy" en *Mesopotamia...*, *op. cit.* pp. 105-124.

⁶⁴ *gis* binu mullilu, vara de tamarisco que se usaba en los rituales para rociar a las personas con agua.

⁶⁵ El verbo *nadû* significa "derramar" o "arrojar", pero en este contexto la alusión a la vara de tamarisco sugiere la idea de "rociar".

- 31- (A) una joven (de apariencia) humana, de delicados
ra[sgos],
- 32- Una reina de [...], equipara[ble] a un dios,
- 33- Entró y se s[entó] .[...].[...],
- 34- "Pide mi salvación⁶⁶ [...]..[...]",
- 35- "No temas"⁶⁷ dijo, "yo [...],
- 36- Cualquiera (sea) el sueño (que) se v[is]ió [...],
- 37- Ella dijo: "Liberado⁶⁸ (sea) de gran sufr[im]iento",
- 38- Quienquiera que durante la noche haya tenido una
vis[ión]",
- 39- En el sueño, Urnindinlugga,⁶⁹ el [babilónico] [...],
- 40- Un joven de barba, cubierto con su tocado,
- 41- Un sacerdote de encantamiento, portando una
tablilla,⁷⁰
- 42- "Marduk [me] envió,
- 43- A Šubši-meš-re-Šakkan⁷¹ le traje prosperidad,

⁶⁶ Literalmente dí mi *ahulapu*, cf. supra nota n° 29.

⁶⁷ Es la fórmula que por lo general introduce los mensajes sobrenaturales de los dioses o de sus enviados.

⁶⁸ El sufriente pide su *ahulapu*, y la enviada lo pronuncia liberándolo del sufrimiento.

⁶⁹ Nin-din-lug_x-ga es el nombre de una diosa que se registra desde los textos de Fara en adelante, en tanto el nombre Ur-¹xyz es un nombre sumerio muy común. Cf. BWL, p. 296.

⁷⁰ El término *lē'u* indica que se trata de una tablilla de madera, esto se ve reforzado por el determinativo GIŠ que hace referencia a objetos de madera

⁷¹ Este es un nombre muy raro, a excepción del *Ludlul*, aparece registrado en el documento K9952 probablemente del período casita, aunque en este caso, el último elemento del nombre está roto, cf. BWL, p. 296.

- 44- De sus manos puras⁷² traje la prosperi[dad]",
- 45- Me confió en las manos de su enviado,⁷³
- 46- En la madrugada envió el mensaje,
- 47- Mostró la señal favorable a mi gente,
- 48- En el mal que se prolonga... [...],
- 49- Mi enfermedad cesó rápidamente, [mis cadenas] se
rompieron,
- 50- Después que el corazón de mi Señor se a[placó],
- 51- El ánimo de [Marduk], el misericordioso, se
ap[aciguó],
- 52- (Cuando) [re]cibió mis súplicas [...]... [...],
- 53- Su [ra]diante bondad [...],
- 54- (Cuando) [dijo]: "Liberado sea, quien t[anto suf]re",
- 55- [...] para hacer resonar [...]... [...],
- 56- [...] para glorificar [...],
- 57- [...] mi culpa [...],
- 58- [...] el castigo divino [...],
- 59- [...] mi ofensa [...],
- 60- Hizo llevar mi negligencia por el viento,⁷⁴

Reverso Si 55 (q).

⁷² Evidentemente se refiere a las manos de Marduk.

⁷³ El adjetivo *muttabbilu* tiene un sufijo posesivo de primera persona del singular, podría traducirse como "el que lleva y trae", o "sirviente", en este caso, "mi sirviente".

⁷⁴ La línea 61 está muy mutilada.

- 4- [Él apr]oximó su encantamiento que ata [...],
- 5- [Él con]dujo al viento destructivo al horizonte,⁷⁵
Llev[ó la enfermedad *di'u*] al seno del inframundo,
- 6- [Hi]zo descender a su Apsû al espíritu *šūlu* malva[do],
- 7- Al fantasma *utukku* irresistible, lo hizo volver al
Ekur,
- 8- Empujó a la demonio *Lamaštu*, la echó a la montaña,
- 9- Hizo volver al viento frío a la crecida y al mar,
- 10- Arrancó la raíz de la debilidad como (si fuese)
hierba,
- 11- Al mal sueño (que) desemboca en mi insomnio,
- 12- Lo hace disipar como (al) humo que llena el cielo,
- 13- ¡Ay!, ¡(Qué) Desdicha!,
La hizo surgir como lluvia [...] la tierra,
- 14- Al persistente dolor de cabeza que [...] como [...],
- 15- Él lo arrojó como al rocío nocturno, lo quitó de mí,
- 16- Obnubilados mis ojos, estaban cubiertos con una
mortaja,
- 17- (Que él) arrojó a 3.600 leguas, (así) iluminó [mi]
visión,
- 18- (A) mis orejas que estaban tapadas y obstruidas como
las de un sordo,

⁷⁵ Las líneas 5 a 10 retoman lo expuesto en la tablilla II líneas 51-57.

- 19- Él les quitó su tapón,⁷⁶ (y) abrió mi oído,
 20- (A) mi nariz que por la fiebre tenía obstruida su
 res[piración],
 21- Él calmó su afección, ahora respiro [libremente],
 22- (De) mis labios que (eran) activos (y) tomaron [...],
 23- Él expurgó su terror (y) so[ltó] su atadura,
 24- (A) mi boca, que estaba cerrada, y la fluidez (le era)
 difícil,
 25- Él la lustró como (si fuese) cobre, (y) [...] su
 suciedad,
 26- (De) mis dientes, que estaban apretados y al mismo
 tiempo contraídos,
 27- Él [ab]rió sus cerrojos, y sus raíces [...],
 28- (A) mi lengua, que estaba contraída y no se podía
 mover,
 29- Él le removi6 sus residuos, (ahora) mi habla es
 fluída,
 30- (A) mi laringe, que estaba obstruida y cerrada como
 por un bloque,
 31- Él le reestableció su sonido, (ahora) suena como una
 flauta,
 32- (A) mi [gar]ganta, que estaba inflamada y no [reci]bía
 [aire],

⁷⁶ *amīru* es el tap6n de cerumen que obstruye la audici6n.

- 33- (Le) sacó sus escamas, (y) abrió sus trabas,
 34- (A) mi [...] que [...] ..[...],
 35- [...]..... sobre ...[...].[...],
 36- [...que] estaba velado como .[...].[...],

Reverso K 3291 (G)

- a- El intestino grueso, que por la falta de alimento
 estaba vacío,⁷⁷ y trenzado como una cesta,
 b- (Ahora) recibe comida, y lleva bebida,
 c- (A)mi cuello, que estaba débil, y doblado de raíz,
 d- Él lo fortaleció como (si fuese) una montaña, y lo
 erigió como a un [...],⁷⁸
 e- Él consolidó la fuerza en mi cuerpo,⁷⁹
 g- Él quitó la debilidad y enderezó su [...],
 h- Mis rodillas, estaban amarradas como las del
 pájaro *būṣu*,
 i- Todo mi cuerpo él ...[...],
 j- Él quitó mi gangrena, y limpió su pátina,
 k- Iluminó mi apariencia sombría,

⁷⁷ El verbo que utilizado es *it-tar-ru.ú* su significado permanece incierto, Lambert propone vincularlo a *arú* "defecate", "vomit", y por transferencia "estar vacío", BWL, p. 298. Por su parte CAD en su entrada *arú*, cita el ejemplo de ésta línea pero opta por dejar un espacio en blanco para la palabra *it-tar-ru-ú*, cf. CAD 316b.

⁷⁸ El adverbio *amāliš* es de significado desconocido.

⁷⁹ La traducción de la línea f es extremadamente difícil, y los posibles sentidos muy hipotéticos.

- l- A la vera del ^dRío,⁸⁰ donde se decide el juicio de la gente,
- m- (Fue) frotada mi frente, y fui liberado del mechón,⁸¹
- n- [...]..[.]. piedad,
- o- Transité [por la vía *Kunušk-K*]adru,⁸² por una solución,
- p- [Aquel] que faltó el respeto a Esagil,⁸³ ¡que aprenda de mi ejemplo!,⁸⁴
- q- En la boca del león que me estaba comiendo, ^dMarduk puso una mordaza,
- r- ^dMarduk , quien despojó de su honda a mi perseguidor y arrojó su piedra de regreso,

⁸⁰ El término *nāru* (río) está precedido por el determinativo DINGIR (dios). El río era considerado una divinidad en relación con la ordalía del río (*huršān*). La persona que tenía someterse a esta práctica, debía sumergirse en el río (en un lugar determinado y en presencia de las autoridades), si salía de él ileso se lo consideraba inocente.

⁸¹ *abuttu* es un mechón de cabello, de estilo particular, que caracterizaba a los esclavos. El corte de esa marca se usa aquí, muy probablemente, en un sentido metafórico, para expresar la idea de haber sido liberado de todos sus pesares. Cf. *El Código de Hammurabi*, arts. 226-7.

⁸² Es una vía procesional de Babilonia, su traducción es "inclínate tú, el impetuoso", cf. Erich Ebeling y Bruno Meissner: *Reallexikon der Assyriologie*, Walter der Gruyter und Co., Berlin, 1923, erster Band, p. 348a.

⁸³ Esagil es el templo de Marduk en Babilonia. Estaba ubicado sobre una vía procesional adyacente a un gran espacio que incluía al ziggurat Etemen-an-ki. Los principales cultos que allí se practicaban estaban dedicados a Marduk y a su esposa *Šarpānītum*.

⁸⁴ Literalmente "que lo experimente de mis manos" (*ina qāti-ia li-mur*).

Tablilla IV

- 1- Mi [Señor] ... mi,
- 2- Mi [Señor] me tomó,
- 3- Mi [Señor] me fortaleció,
- 4- Mi [Señor] me dió vida,
- 5- Me rescató [de mi fosa],
- 6- Me sacó [de la catástrofe],
- 7- [...] del río Hubur⁸⁵ me extrajo,
- 8- [...].. tomó mi mano,
- 9- [Aquel que] me golpeó,
- 10- ^dMarduk me ayudó,
- 11- Él golpeó las manos de quien me golpeó,
- 12- ^dMarduk hizo caer sus armas,
- 13- [Él.]... al león, mi [...],
- 14- [.....]... ^dMarduk,
- 25- [.] el grano dorado [...],
- 26- Ungí buen aceite de cedro sobre su [...],
- 27- [El ba]nquete de los babilonios ...[...],
- 28- La tumba que construí, [...] en el banquete,
- 29- Los babilonios vieron cómo [^dMarduk] da vida,
- 30- Las regiones todas, exaltan su grandeza,

⁸⁵ Hubur (sum. ID LU RUGU) es el nombre con que suele denominarse a veces al río que permitía el acceso al inframundo.

- 31- ¿Quién dijo que vería a su ^dSol?,
 32- ¿Quién pudo pensar que caminaría por su calle?,
 33- ¿Quién sino ^dMarduk (puede) devolver vida a la
 muerte?,⁸⁶
 34- Aparte de ^dŠarpānītum,⁸⁷ ¿qué otra diosa otorga vida?,
 35- ^dMarduk puede devolver la vida en la tumba,
 36- ^dŠarpānītum sabe cómo salvar de la catástrofe,
 37- Dondequiera que esté la tierra, y se extiendan los
 cielos,
 38- Dondequiera que el ^dSol brille y el ^dFuego arda,
 39- Dondequiera que el agua fluya, y el viento sople,
 40- Esos que ^dAruru⁸⁸ modeló (en) arcilla,
 41- Aquellos dotados de vida, que caminan,⁸⁹
 42- ¡Los seres humanos, tantos como sean, a ^dMarduk
 glorifican!,
 43- [...] .., quien pronuncia,
 44- [...] [...] que gobierne (a) toda la gente,
 45- [...pas]tor de todos los habi[tantes],

⁸⁶ Las líneas 32 y 33 enfatizan la sorprendente recuperación del sufriente.

⁸⁷ Šarpānītum, esposa de Marduk, y diosa principal de Babilonia, era venerada bajo el nombre de Erua como una diosa del parto.

⁸⁸ Aruru es una de las dioses madres que según ciertos relatos modeló a la humanidad en arcilla. Esa diosa, originariamente tenía un sólo nombre, pero hacia el segundo milenio, aparece bajo una variedad de nombres diferentes, entre ellos, Aruru, Mami, Dingirmah, Nintu, Ninmena y Bēlet illī.

⁸⁹ Literalmente "que abren sus piernas".

- 46- [...] las crecidas de las profundidades,
 47- [...].. los dioses...[...],
 48- [...] la extensión de los cielos y la tierra,
 76- [...] que en mis ruegos...[...],
 77- [En] la prosternación y la súplica a Esagil [...],
 78- [Yo que des]cendí a mi tumba, volví a la "Puerta del
 [Sol Naciente],
 79- [En la "Puer]ta de la Abundancia, me [fue dada] la
 abundancia,
 80- [En la "Puer]ta de ^dLamassu",⁹⁰ ^dLamassu se aproximó [a
 mí],
 81- [En la "Puer]ta del Bienestar", encontré el
 bienestar,
 82- En la "Puerta de la Vida", recibí la vida,
 83- En la "Puerta del Sol Naciente", fui contado entre
 los vivientes,
 84- En la "Puerta de los Signos Claros",⁹¹ mis presagios
 se clarificaron,

⁹⁰ La puerta del espíritu protector.

⁹¹ Las interpretaciones acadias de los nombres de las Puertas de Esagil no siempre equivalen a la traducción literal de los elementos sumerios que los componen; en esos casos, la traducción sigue la interpretación del poeta al describir la experiencia ante cada puerta. Por ejemplo, el nombre de la sexta puerta KÁ U₆ DÍ.BABBAR.RA "Puerta de la Espléndida Admiración", parece haber sido tomado de *gizkin* (de escritura similar) "signo", que corresponde al acadio *id(d)ātūa* "mis signos", cf. Reiner, E.: *Your Thwarts...*, *op. cit.*, p. 117.

- 85- En la "Puerta de Absolución de los Pecados", mis pecados fueron absueltos,
- 86- En la "Puerta de la Interrogación",⁹² mi boca interrogó,
- 87- En la "Puerta del Fin de los Suspiros", finalizaron mis suspiros,
- 88- En la "Puerta del Agua Pura", (con) agua pura me rocié,
- 89- En la "Puerta del Reencuentro",⁹³ con ^dMarduk me reencontré,
- 90- En la "Puerta de la Exuberancia"⁹⁴ besé el pie de Šarpānītum,
- 91- Con la súplica y la oración no dejé de implorar delante de ellas,
- 92- Deposité incienso fragante delante de ellas,
- 93- Entregué regalos, ofrendas y donaciones acumuladas,
- 94- Sacrifiqué toros gordos, degollé borregos gordos,⁹⁵

⁹² El nombre de la octava puerta contiene la palabra KA.TAR "orar", pero se interpretó KA = pû "boca" y (EN).TAR = šálu "interrogar", cf. Idem comentario nota anterior.

⁹³ El término sumerio KÁ SILIM.MA es el mismo que se usó en la línea 81 "Puerta del Bienestar", siguiendo la propuesta de traducir en base a la explicación que el escriba proporciona en el segundo hemistiquio, se traduce "Puerta del Reencuentro".

⁹⁴ Para traducir el nombre de esta puerta me baso en la interpretación de Ebeling, E. y Meissner, B.: *Reallexikon...*, op. cit., p. 358a. "Puerta de la Exuberancia", que es al mismo tiempo el nombre de la "capilla" de Šarpānītum.

- 95- Hice libación tras libación de cerveza dulce y de vino puro,
- 96- A *šēdu* y *lamassu*, deidades tutelares de los muros⁹⁶ de Esagil,
- 97- [...] las libaciones, hice alegrar a sus espíritus,
- 98- [Con comi]da abundante hice regocijar sus corazones,
- 99- [El umbral, el pes]tillo, el cerrojo, las puertas,
- 100- [...]. aceite de sésamo, mantequilla, y grano abundante,
- 101- [...] los ritos del templo.

⁹⁵ Se desconoce el significado del término *sap-di* (probablemente se trate de un error de grafía). Lambert lo asocia al término *šapsu* "borregos engordados", cf. BWL, p. 301.

⁹⁶ Literalmente "de los ladrillos" o "del trabajo de ladrillo", cf. CAD 179a.

TEODICEA

La Teodicea babilónica es un diálogo que enfatiza la existencia de la opresión y la injusticia humana, al punto de convertirse en un documento de historia social.¹ El problema que se plantea es por qué existen hombres que oprimen a otros. Es una composición acróstica (donde cada una de las once líneas comienza con el mismo signo), en la que puede leerse "Yo, Saggil-kīnam-ubbib, sacerdote de encantamiento, adoro a dios y al rey."² Tanto en forma como en contenido el diálogo es una composición completamente original. En cuanto al estilo, hay repeticiones enfáticas, pero el vocabulario no es tan complejo como el que aparece en el *Ludlul*; sin embargo aparecen palabras muy poco comunes por ejemplo *bēl pāni* "nuevo rico", o *qadmu* "dios". Hay desacuerdo con respecto a la fecha de composición: se supone que fue compuesto en algún momento entre el -1400 y el -800.

¹ Idea de Lambert que considero pertinente señalar, Cf. *Babylonian Wisdom...*, op. cit., p. 15.

² a-na-ku sa-ag-gi-il-ki-[i-na-am-u]b-bi-ib ma-áš-ma-šu ka-ri-bu ša i-lu ú šar-ri. Cf. Cap. I nota N° 37.

Traducción

SUFRIENTE I

- 1- Sabio,³ [....];ven! [déjame] decirte,
 2- [.....déjame] contarte,
 3- [.....][.....] ... tú,
 4- [....] el que sufre, sin cesar te reverenciará,
 5- ¿Dónde (encontraré) un [hom]bre sensato⁴ que te iguale?,
 6- ¿Dónde (encontraré) un sabio⁵ que compita contigo?,
 7- ¿Dó[nde (encontraré) un c]onsejero (para) contarle mis
 pesares?,
 8- Desde muy pequeño⁶ la des[gra]cia cayó sobre mí,
 9- (Cuando aún era un niño), el hijo menor, el destino
 arrebató a mi padre,
 10- La madre que me dió a luz⁷ partió a la Tierra sin
 Retorno,

³ *āšišu*, CAD 440b citando esta línea, la compara con la oración *Nabû palkû mukalli ešeštu rapša uznī ašiši šukāmu*: "Nabû, wise one, sage, ..., intelligent, wise in (lit.: who encompasses?) (the entire lore of) cuneiform writing", vinculando el uso de éste término para denominar a los especialistas en el arte de escribir. Cf. BWL p., 302.

⁴ *bēl pakku* : "Einsichtiger", AHW 812a.

⁵ *mudû* también con los matices de experto, instruído, conocedor, cf. CAD 136b.

⁶ Literalmente *agamirma iširi*: "apenas formado" (?) traducción propuesta por Labat RPOA p. 322, y Silva "Diálogo...", p. 215, en tanto BWL sugiere "Estoy acabado", p. 71.

⁷ *agarimmu ālitti* es una variante de *ummi ālitti*, adoptada por el escriba para mantener el juego acróstico. Es una expresión común

11- Mi padre y mi madre me abandonaron (dejándome) sin
protección,

AMIGO II

- 12- [Re]spetable amigo mío, lo que me dices es triste,
13- Querido (amigo), dejas que tu mente⁸ esté tramando malas
intenciones,
14- (Haces) que tu cuidadoso discernimiento se asemeje al de
un incompetente,
15- Y cambiaste tu apariencia brillante (por) una lúgubre,
16- (Nos) dejaron nuestros padres, (para) seguir el camino
de la muerte,
17- Un viejo dicho (sentencia) que (deben) cruzar el río
Hubur,⁹
18- (Cuando) consideras a la humanidad en su conjunto,
19- ¿No fue la/él [.....] la/el que hizo enriquec[er] al
hijo débil?
20- ¿Quién favorece al opulento¹⁰ dueño de riquezas?,
21- El que mira el rostro de dios, tiene un espíritu
protector,¹¹

en los textos religiosos y se refiere al parentesco sanguíneo en
oposición al adoptivo. Cf. BWL, p. 303.

⁸ El significado dado a *sahhu* es conjetural en este contexto.

⁹ Ver *Ludlul* nota N° 85.

¹⁰ El sustantivo *namrā'u* "engordado", generalmente se usa para el
ganado, pero en este contexto decidí optar por "opulento", cf.
CAD p. 263b

¹¹ *Uru-lawassu*.

22- El que, reverente, teme¹² a su diosa, acumula
rique[zas],

SUFRIENTE III

23- Amigo mío, tu corazón es un manantial cuya fuente no se
agota,

24- (es) toda la masa del mar que no tiene disminución,

25- Déjame que te pregunte, comprende mis palabras,

26- Presta atención por un momento, escucha lo que digo,

27- Mi cuerpo está exhausto, la pobreza me ensombrece,

28- Mi éxito desapareció, mi estabilidad¹³ se ha ido,

29- Mi fuerza se debilita, cesó la prosperidad,

30- La depresión y la tristeza ensombrecen mi apariencia,

31- Los cereales¹⁴ de mis campos están lejos de
satisfa[cerme],

32- La cerveza,¹⁵ la vida de la humanidad, está lejos de
saciar-me,

33- ¿Puede asegurarse una existencia feliz? ¿Qusiera sab[er]
la manera (de lograrla)!

¹² *palahu* es el temor reverencial a los dioses.

¹³ *mutturu*, término de significado incierto, CAD 487a remite a *atāru* 2b "to augment in number or size, to become more important, richer (in possessions)"; cf. BWL p. 304.

¹⁴ *kurummu*. CAD 579b sugiere la acepción "comida (?)", en esta traducción se sigue el significado asignado al término en la mayoría de las traducciones.

¹⁵ *kurunnu* puede ser tanto una especie de vino como una de cerveza, traduzco como "cerveza" por el paralelismo de esta frase con la que aparece en *Ludlul* II:89 "širiš nap-šat niš^{es}".

AMIGO IV

- 34- Lo que digo es moderado,¹⁶ ...[...],
- 35- Tu razón ordenada [.....] como la de un rebelde,
- 36- Hiciste a [tu] difusa e irracional,
- 37- [Haces] tu ofrenda *sasqû*¹⁷ como la haría un [br]libón,¹⁸
- 38- Lo que deseas [cons]tantemente, sin cesar ...[...],
- 39- (Tu) seguridad de antes, por las oraciones [...],
- 40- Reconciliada por ..[...] la diosa volverá,
- 41- [que ...].. no te protegió por [....] tendrá piedad,
- 42- Vuelve siempre a [los preceptos] de justicia,
- 43- Tu [dios(?)] todopoderoso tendrá piedad,
- 44- [.....] te otorgará (su) misericordia,

SUFRIENTE V

- 45- Me inclino ante tí, [ami]go mío, aprehendí tu
sabi[duría],
- 46- [.....]... la expresión de [tus palabras],
- 47- [.....].. ven, déjame [decirte],
- 48- ¿El ona[gro], el asno salvaje, que se sacia con ..[.],
- 49- prestó su oído al garante de los oráculos divinos?,

¹⁶ Literalmente "mi palabra es controlada, restringida". La moderación es uno de los atributos del hombre prudente, sabio, por eso adopté esa traducción.

¹⁷ *sasqû* es una ofrenda de harina de alta calidad, Cf. CAD 192b

¹⁸ Para traducir esta línea sigo CAD 117a que difiere sustancialmente de BWL "You [turn] your select ... blind", p. 73, y de RPOA "tu as [rendu] aveugle ton [jugement] excellent", p. 323.

- 50- ¿El león feroz que siempre devora la mejor carne,
 51- presentó la ofrenda de harina para aplacar la ira de la
 diosa?,¹⁹
 52- [...].. ¿El nuevo rico²⁰ que multiplica su riqueza,
 53- Pesó el oro [pu]ro para la diosa ^dMami?,²¹
 54- ¿He retenido yo las ofrendas?, Yo oré a dios,
 55- Yo pronuncié las bendiciones en las ofrendas regulares a
 la diosa,

AMIGO VI

- 56- ;(Oh) [pa]lma,²² árbol de [ri]queza, mi querido hermano,
 57- Dotado de toda sabiduría, joya de o[ro²³]!,
 58- Eres permanente como la tierra, (pero) los planes de
 dios son distantes,
 59- Mira al magnífico asno salvaje en la [estepa],

¹⁹ Cf. *Ludlul* II:20.

²⁰ *bēl pani*, aparentemente es un *hapax legomenon*. La traducción de éste término como "nuevo rico" (así en AHW p. 818b y ss. "Neuricher") es más laxa en CAD que prefiere el circunloquio "the (socially) prominent person", cf. *mašru*, p. 385b y *qadmû*, p. 77b.

²¹ ^dMami es, de acuerdo a ciertos mitos, la diosa madre, creadora de la humanidad. En *Atra-ḥasīs* (K 6634(v), Obverso) se dice de ella: *tab-sú-ut ilī^{meš} e-ri-iš-tam ^dma.mi/ at-ti-i-ma šà-as-su-ru ba-ni-a-at a-wi-lu-ti*: "La partera de de los dioses, la sabia Mami,/ Tú eres la diosa de los partos, creadora de la humanidad". Cf. W.G. Lambert y A.R. Millard: *Atra-ḥasīs. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford University Press, London, 1969, p. 57.

²² *gišimmaru* es la palma datilera, de allí el epíteto "árbol de riqueza".

²³ *liqtu* es un sustantivo que significa "don", "regalo", u "oro y vestidos de calidad selecta", Cf. CAD 206a.

- 60- Que pisotea los campos, ¡La flecha se volverá (hacia) él!,
- 61- Ven, considera al león que mencionaste, el enemigo del ganado,
- 62- Por el crimen que el león cometió, (hay) una trampa abierta para él,
- 63- Al que se le concedió riquezas, el nuevo rico que acumula tesoros,
- 64- El rey lo quemará²⁴ antes de que haya llegado su hora,²⁵
- 65- ¿Deseas seguir el camino que esos han tomado?,
- 66- Busca (más bien), el favor precioso de los dioses que es perpetuo,

SUFRIENTE VII

- 67- Tu pensamiento es un viento norte,²⁶ una brisa agrada[ble] para la gente,
- 68- Compañero selecto, tu consejo es p[recioso],
- 69- Déja[me] agregar sólo una palabra,
- 70- Quienes no buscan a dios van por el camino de la prosperidad,

²⁴ Literalmente *girriš* (...) *iqamešu*: "lo quemará con fuego".

²⁵ Literalmente *ina um la šimāti*: "en el día del no destino", es decir, lo matará antes de que se cumpla el destino, tal vez antes de su muerte "natural", Cf. Silva, J.: "Diálogo...", *op. cit.*, p. 219.

²⁶ Es decir, tu pensamiento es favorable.

- 71- (En tanto) quienes alaban a su diosa se empobrecen y se debilitan,
- 72- Yo, desde muy joven, me volví a la voluntad de dios,
- 73- Con súplicas contritas y oraciones busqué a mi diosa,
- 74- Soporté el servicio *ilku*²⁷ como un yugo, sin beneficios,
- 75- Dios me dió pobreza en lugar de riquezas,
- 76- Un lisiado es mi superior, y un tonto me aventaja,
- 77- El ruin fue promovido, y yo fui rebajado,

AMIGO VIII

- 78- Eres honesto (e) inteligente, (pero) te han dado consejos sin sentido,
- 79- Abandonaste la verdad, te burlaste de los designios de dios,
- 80- Internamente deseaste no observar los rituales de dios,
- 81- [Transgrediste y olvidaste]²⁸ los verdaderos ritos de la diosa,
- 82- Los planes de dios son [inaccesibles (?)] como el interior de los cielos,²⁹
- 83- Las palabras de la boca de la diosa no son [...],

²⁷ El servicio *ilku* podía ser una prestación de trabajo para un alto funcionario a cambio de la posesión de tierra, o bien la entrega de parte de la producción de la tierra, dinero u objetos manufacturados por la tierra cedida en posesión por un alto funcionario, cf. CAD 77a.

²⁸ [*tētiq temēši*] restaurado a partir de un duplicado inédito, cf. CAD 35b, *mēsū*.

²⁹ Cf. *Ludlul* II:36.

- 84- Comprenderlas correctamente [...],
 85- Sus planes [...] para la humanidad,
 86- Hacer comprender los caminos de una diosa [...],
 87- Su razón está cerca [...],
 88- .. [.....],³⁰

AMIGO XII

- 125- [Yo] ... [.....],
 126- [Yo] hice blanco [...],
 127- [Yo] extinguí..[.....],
 128- [Yo] cuidé a los jóven[es],
 129- [Yo] [.....³¹] a la gente [...],
 130- [Yo] reuní .. [...],
 131- [Yo] reparé en dios [...],
 132- [Yo] atendí a lo que era necesar[io...],

SUFRIENTE XIII

- 133- Abandonaré mi casa .[.....],
 134- (Ya) no deseo tener pertenencias .[.....],
 135- Olvidaré los cultos (y) pisote[aré] los ritos,
 136- Degollaré un becerro y [...] alimento,

³⁰ Las líneas 88 a 124 están muy dañadas.

³¹ [u]p-te-~~si~~-id. Es difícil que en este contexto se considere al verbo de raíz *pyd* "cortar (piedras)", por eso no lo traduje. Ahw p. 839b cita el verso pero aduce que el significado en el contexto no es claro.

- 137- Tomaré el camino e iré a regiones lejanas,
 138- Abriré la compuerta³² y dejaré correr las aguas,
 139- Como un ladrón vagaré por el campo abierto distante,
 140- Entraré a cada casa para evitar el hambre,
 141- Hambriento, merodearé (y) vagaré por las calles,
 142- Como un mendigo [...] al interior,
 143- La bonanza se alejó ..[.....],

AMIGO XIV

- 144- Amigo mío, piensa [...],
 145- La actividad humana que tú no quieres [...],
 146- En [tu] corazón hay [...],
 147- Tu razón te dejó [.....],³³

SUFRIENTE XV

- 159- La hija a su madre le di[ce.....],
 160- ¿Está caído el cazador que arroja [su red],
 161- tomando todo lo que [.....] falta?,
 162- Son muchos los animales salvajes que ..[...],
 163- ¿Cuál de entre ellos ha [.....]?,
 164- ¿Debería yo buscar un hijo y una hija[...]?,

³² El término *bīru* significa "barrera", CAD 266b traduce: "...the barrier (holding back the water in a canal)...", de allí que opté por "compuerta". Cf. *El Código de Hammurabi*, arts. 55 y 56.

³³ Las líneas 148 a 158 están muy deterioradas y llenas de lagunas y por lo mismo, intraducibles.

165- ¿No puedo perder todo lo que busco [....]?,

AMIGO XVI

166- El humilde y sumiso que reúne [...],

167- Tu deseo se sumirá [...] precioso,

168- [...]. tu corazón ..[...],³⁴

SUFRIENTE XVII

181- El príncipe está vestido [....],

182- El hijo del destituído y desamparado está vestido
.[...],

183- El guardián de la malta³⁵ ..[...] oro,

184- (Mientras) el oficial³⁶ que cuenta su oro brillante está
llevando. [...],

185- El vegetariano [come (?)] la comida del noble,

186- (Mientras) el hijo del influyente y rico [come]
algarrobo,

187- El dueño de riquezas está caído. [Su ...] está lejos,

AMIGO XVIII³⁷

³⁴ Las líneas 169 a 180 están muy deterioradas.

³⁵ *maşşar buqli*, "el guardián de la malta", su actividad no requería de especialización alguna, de allí que el suyo era un trabajo poco remunerado, cf. BWL, p. 307.

³⁶ *mādidu* es el oficial que supervisa la entrega o distribución de productos (especialmente de cebada y dátiles), cf. CAD 16b. Se trataba de un hombre de muy buena posición, cf. BWL, p. 307.

³⁷ Las líneas 188 a 198 están muy deterioradas.

SUFRIENTE XIX

199- [.....] sabiduría,

200- Abarcas toda la sabiduría, aconsejas a la gente,³⁸

AMIGO XX

212- Has dejado que tus razonables pensamientos se aparten de
su curso,

213- [.....] expulsaste la sabiduría,

214- Despreciaste la cortesía, profanaste las ordenanzas,

215- [.....] la cabeza una mitra, el cuevo está lejos de él,

216- [.....] es hecho una persona influyente,

217- [.....] es llamado sabio,

218- Él es honrado y obtiene sus deseos,

219- Él sigue las órdenes de los dioses, observa sus
rituales,

220- [.....] es considerado justo,

SUFRIENTE XXI

221- [.....].. deshonestos,

222- [...] todos son engaños,

223- Acumulan riquezas [.....],³⁹

.....

³⁸ Las líneas 201 a 211 están muy deterioradas.

³⁹ Las líneas 224 a 234 están muy deterioradas.

AMIGO XXII

- 235- El ruín cuyo favor buscas,
 236- Su [.....] pronto desaparece,
 237- Al bribón, que adquirió riquezas contra la voluntad de
 dios,
 238- lo persigue el arma mortal de un asesino,
 239- Si no buscas la voluntad de dios, ¿Cuál será tu
 beneficio?,
 240- El que soporta el yugo de dios siempre tiene comida,
 aunque sea escasa,
 241- Busca el viento favorable de los dioses,
 242- Lo que hayas perdido en un año lo recuperarás en breve,

SUFRIENTE XXIII

- 243- Yo observé el mundo, pero los signos son
 contradictorios,
 244- Dios no obstaculiza el camino del demonio,⁴⁰
 245- Un padre tira de una barca por los canales,
 246- (en tanto) su hijo yace en la cama,
 247- El hijo mayor sigue su camino como un león,
 248- (mientras) el segundo se contenta con guiar una mula,
 249- El heredero se pasea por las calles como un buhonero,
 250- (mientras) el menor alimenta a los pobres,

⁴⁰ šarrabu es un espíritu maligno, cf. CAD 67a.

- 251- ¿Qué gané con humillarme delante de mi dios?,
 252- Estoy postrado a los pies de mi inferior,
 253- El rico y el opulento me tratan con desprecio, como al
 hijo menor,

AMIGO XXIV

- 254- ¡Oh sabio, oh prudente!, que dominas el conocimiento,
 255- Tu corazón está afligido, (por eso) eres irrespetuoso
 con dios,
 256- El corazón de dios es distante, como el interior de los
 cielos,
 257- Su conocimiento es arduo, los hombres no lo comprenden,
 258- De entre aquellos vivientes que la mano de Aruru⁴¹
 modeló,
 259- ¿Por qué el hijo mayor es [.....]?,⁴²
 260- El primer becerro de una vaca es inferior,
 261- (En tanto) el segundo es dos veces más grande,
 262- El primer hijo nace débil,
 263- "Hábil, valiente" es el nombre del segundo,
 264- Aunque se quiera conocer el designio de dios, los
 hombres no lo comprenden,

⁴¹ Cf. *Ludlul IV:40*.

⁴² Esta línea, aunque completa, presenta dificultad en la traducción, sobre todo de la expresión la HAR-i, cuyo sentido no es claro.

SUFRIENTE XXV

- 265- Presta atención amigo mío, comprende mi plan,
 266- Atiende mis selectas palabras,
 267- Se exalta la palabra del (hombre) fuerte que
 (sabe)matar,
 268- (y) se subestima al pobre⁴³ que no hizo daño,
 269- Se reafirma al malvado que abomina .[...],
 270- (y) se expulsa al hombre honesto que observa la voluntad
 de dios,
 271- Se llena de oro el de[pósito] del inescrupuloso,
 272- (y) se vacían las provisiones de la despensa del pobre,
 273- Se refuerza al poderoso cuya fortaleza es pervers[a],
 274- (Mientras) se arruina al débil y se oprime al (que) no
 (tiene) poder,
 275- Y a mí, el insignificante, el nuevo rico me persigue,

AMIGO XXVI

- 276- ^dNarru,⁴⁴ el rey de los dioses, creador de la humanidad,
 277- El espléndido ^dZulummar,⁴⁵ que la modeló en arcilla,

⁴³ El término *dunnamû* significa "persona de bajo estatus", Cf. CAD 183b.

⁴⁴ Narru es uno de los nombres con el que se conoce a Enlil ("El Señor del viento de Tempestad"), uno de los dioses más importantes del panteón mesopotámico. En ciertos relatos, aparece como hijo de An y hermano de Aruru. Su esposa es la diosa Ninlil, y entre sus hijos se cuentan Inana, Adad, Nanna-Suen, Nergal, Ninurta, Pabilsag, Nurtu, Utu, Uraš, Zababa y Ennugi.

⁴⁵ ^dZulummar era una de las denominaciones de Ea ("Residencia del agua"), dios al que los sumerios llamaban ENKI ("Señor de la Tierra), era otro de los dioses principales junto con Anu y

- 278- (Y) la reina que le dió forma, la Señora ⁴Mami,
 279- Le concedieron a la humanidad un lenguaje distorcionado,
 280- Le otorgaron para siempre mentiras, no verdades,
 281- (por eso) se habla magníficamente bien del rico,
 282- "Él es un rey de riqueza", se dice, "la riqueza va a su
 lado",
 283- (y) denigran al hombre pobre como (si fuese) un ladrón,
 284- Le prodigan calumnias, planean su asesinato,
 285- Se le inflige todo tipo de maldad (como si fuese) un
 criminal,
 286- Terriblemente lo acaban, lo extinguen como a una brasa,

SUFRIENTE XXVII

- 287- ¡Eres cordial, amigo mio, contempla mi angustia!,
 288- ¡Ayúdame!, ¡Mira mi dolor!, ¡Conócelo!,
 289- Yo, humilde, sabio y suplicante,
 290- No ví ni por un instante la ayuda ni el socorro,
 291- Caminé silenciosamente por las calles de mi ciudad,
 292- No levanté la voz, mi palabra era baja,
 293- No levanté mi cabeza, miraba al piso,
 294- Entre mis seme[jantes] no alardeaba como (lo haría) un
 esclavo,
 295- Que dios me dé la ayuda que me quitó,

Enlil. Se lo consideraba el dios de la sabiduría. Se le atribuyeron varias parejas entre ellas Damkina, Maḥ y Ninki.

296- Que mi diosa, que [...], sea piadosa,

297- ^dŠamaš, el pastor, guí[a] a la gente como un dios.⁴⁶

⁴⁶ Este verso puede tener cierta vinculación con la antigua tradición sumeria de las "disputas" en las que el rey podía jugar el papel de árbitro. Cf. RPOA, p. 327.

CAPITULO III

"Los planes de dios son inaccesibles..."

"Hell is empty,
And all the devils are here."
W. Shakespeare, *The Tempest*.
Act I, Scene II.

La exclamación de Ariel, en la Tempestad, da cuenta de una situación que dista de ser deseable. Los demonios sueltos son síntoma de irregularidades múltiples, el anuncio inmediato de serias preocupaciones. Šubši-mešre-Šakan, milenios antes y de manera más extensa, explicitó la misma situación. Relató uno de los momentos de su vida en que el inframundo estuvo a punto de vaciarse: varios demonios quedaron liberados. Así, "el malvado espíritu *šūlu*, salió del Apsû,/ un fantasma *utukku* irresistible, fue hecho salir del Ekur,/ La demonio *Lamaštu* descendió del seno de la montaña".¹ Que esos seres etéreos dejen su morada es causa de desgracia emocional, material y social. Como consecuencia, se impondrá la

¹ Cf. *Ludlul*, II: 53; 54 y 55.

injusticia y su contrapartida será la sensación de angustia y desolación. Esa situación es provocada por la molestia que sienten algunos dioses con respecto al comportamiento humano. Las causas de las desgracias del sufriente de *La Teodicea* parecen tener el mismo origen, el enojo divino se manifiesta. Sin embargo, allí no se produce un descalabro en el intangible mundo de los demonios y los espíritus.

Lo que parece desconcertar a algunos hombres, y aquí excluyo al amigo de *La Teodicea*,² es la reacción, aparentemente arbitraria, de los dioses para con dos personas que se consideran a sí mismas justas y piadosas, en especial por cumplir con los rituales y las obligaciones requeridas por los dioses. Esa situación, mueve a la reflexión, a encontrar respuestas para explicar el origen de las vivencias pesarasas por las que se está atravesando. Los resultados de esas meditaciones quedaron plasmadas tanto en el *Ludlul* como en *La Teodicea*. En el primero, en forma de monólogo de estilo himnico laudatorio a Marduk, vector tanto de las desgracias como de su alivio y redención. En la segunda, los dioses (sin enfatizar el papel desempeñado de manera particular por algún

² El "amigo" es quien, con tono explicativo, parece tomar partido por la decisión de los dioses. Eso es así sólo en términos generales, pues en ciertas ocasiones, él parece compartir con su interlocutor la idea del comportamiento arbitrario de los dioses. En especial, en las líneas 279 y 280 cuando dice que los dioses "Le concedieron a la humanidad un lenguaje distorsionado, / le otorgaron para siempre mentiras, no verdades" y 281 "por eso se habla magníficamente bien del rico".

personaje determinado del panteón mesopotámico) pareciesen actuar de forma indirecta. La reflexión se presenta a manera de diálogo, aunque a diferencia del *Ludlul*, la resolución no es clara. Que la injusticia perdure es un punto que queda abierto, aunque aparecen visos de esperanzas positivas al mencionarse a Šamaš como guía³ por parte del sufriente, quien se empeña por imponer su posición escéptica.

El mundo de los narradores, de acuerdo con los relatos, se ha separado de su cauce, esto supone la idea de que las cosas no son como debieran ser. En ese sentido, la explicación gira en torno al abandono por parte de los dioses. Ambos textos hacen mención a ese hecho, en el *Ludlul*⁴ de manera mucho más enfática que en *La Teodicea*.⁵ Que los dioses no reparen en aquellos que sufren debe responder a alguna causa. La búsqueda de explicaciones satisfactorias no es arena privativa de la llamada "literatura sapiencial". Ejemplos de esa preocupación aparecen de manera bastante recurrente en los textos de encantamiento conocidos a partir

³ Cf. línea 297.

⁴ Así en I:43; 44; 45; 46; 48 y II:4; 5; 8; 112; 113. "Me abandonó mi dios, se refugió en su montaña",/ "Partió mi diosa, se fue",/ "Se apartó el espíritu šedu que estaba a mi lado",/ "Se separó mi espíritu Lamassu, buscó a otro",/ "...mi protección desapareció"/; "A dios clamé, pero no dió su cara",/ "Oré a mi diosa, mas no levantó su cabeza"/; "Imploré al espíritu zaqīqu, pero él no abrió mi entendimiento"/; "Dios no vino a ayudarme, no tomó mi mano"/, "Mi diosa no fue misericordiosa conmigo, no vino a mi lado".

⁵ La mención más directa que se hace sobre el abandono aparece en la línea 295 "Que dios me dé la ayuda que me quitó".

de la rúbrica sumeria INIM.INIM.MA DINGIR ŠÀ.DIB.BA GUR.RU.DA.KAM o "encantamiento para aplacar a un dios iracundo".⁶

En algunos textos de encantamiento provenientes de bibliotecas del período asirio tardío y babilónico tardío, el escriba manifiesta desconocer las causas del enojo divino. Esto aparece evidente a partir de expresiones como "¿Ea, Šamaš, y Marduk, cuáles son mis pecados?",⁷ "Mis pecados son muchos: no sé lo que hice".⁸ Estas dos oraciones pertenecen a un mismo texto, lo que es interesante señalar, es que en la línea 1 la pregunta dirigida a los tres dioses parece indicar que los pecados cometidos se desconocen; mientras que en la línea 29 se reconoce que esos pecados son muchos, no obstante eso, se argumenta que fueron cometidos a partir del desconocimiento.

El hecho de cometer errores involuntarios --o más precisamente soportar las consecuencias de esos actos-- hace que las personas racionalicen el dolor, indaguen sus causas, y fabriquen argumentos que operen como respuestas. Es así como se manifiesta una interpretación causa/efecto de la conducta divina. El efecto es claro: es el castigo que se

⁶ A este respecto ver el excelente artículo de W. Lambert: "DINGIR.ŠÀ.DIB.BA Incantations", *JNES*, vol. 33, n° 3, 1974, pp. 267-322.

⁷ ÉN ¹é-a ²Šamaš u ³Marduk mi-nu-u an-ni-ia, Cf. Lambert, W.: "DINGIR..." *op. cit.* p. 274.

⁸ ma-a-du ár-nu-u-a e-ma e-pu-šú ul i-di, Cf. ídem, p. 274.

sufre y padece. Lo que parece difícil de aceptar por parte de los protagonistas son los orígenes de las causas. Si se considera que no ha habido error, las explicaciones serán hipotéticas y exigirán una evaluación de las conductas. Los dioses son artífices del funcionamiento del universo, de la sociedad e incluso de las vidas cotidianas. De esta manera cuando ciertos "desajustes" se hacen evidentes, los interrogantes girarán en torno a qué fue lo que hizo que las entidades ordenatrices estén molestas.

La actitud de los narradores en el examen de su conducta será la de partir del no pecado, del no error, de la conducta ejemplar; y la estrategia discursiva será la comparación con otros hombres o incluso con animales. Esto se hace evidente fundamentalmente en el cumplimiento de las prácticas culturales y rituales, condición *sine qua non* para mantener el orden, para mantener plácidos a los responsables directos de ese orden. En el *Ludlul*, la comparación se enfatiza con la reiteración, expresada a partir del "como quien", "como el que", enumerando los actos de "otros" que actúan de manera negligente.⁹ Esa alteridad que separa a los injustos de

⁹ Sobre todo en la tablilla II:12 a 22. "Como el que no ofreció libaciones a su dios, y como el que no invocó a su diosa en la ofrenda de alimentos,/ Como a quien de su boca faltan súplicas y oraciones,/ Como el que dejó de celebrar los días de dios, y desdeñó los festivales mensuales,/ Como el que fue negligente y olvidó los cultos de los dioses,/ Como el que no enseñó a su gente reverencia y veneración,/ Como el que no invocó a su dios, pero comió su comida,/ Como el que abandonó a su diosa por no haber llevado la ofrenda de harina,/ como quien se vuelve

quienes no lo son, hace que los narradores enumeren las posibles causas del enojo divino. Por otro lado, se enuncian las prácticas adecuadas que tanto Šubši-mešre-Šakan como el sufriente desempeñan. Para eso, los escribas recurren al uso de la primera persona del singular (al individualizar se pone distancias y se ejemplariza), un "yo" que actuó de acuerdo con las expectativas culturales.¹⁰

En el *Ludlul*, se escucha una sólo voz, la del protagonista que dirige sus reflexiones a Marduk, sus enunciados no tienen contrapuntos. Esa estrategia discursiva hace que se escuche sólo una versión de los hechos, la de quien cuenta su propia experiencia. No hay réplicas, y por consiguiente, no hay parámetros para cuestionar lo que se

frenético y olvida a su Señor,/ Como el que a su dios ofreció un juramento frívolamente".

¹⁰ Así en *Ludlul* II: 23 a 32, "Yo me acordé de la súplica y la oración,/ La oración fue para mí sabiduría, y el sacrificio mi obligación,/ El día consagrado a los dioses, era de regocijo para mi corazón,/ El día de la procesión de la diosa, era para mí beneficio y ganancia,/ La plegaria del rey, esa era mi alegría,/ Y su música era para mí un deleite,/ Organicé a mi tierra para cumplir con los ritos de mi dios,/ Enseñé a valorar el nombre de mi diosa, instruí a mi gente,/ La gloria del rey hice similar a la de dios,/ y a la multitud le enseñé a reverenciar al palacio. Y en *La Teodicea* líneas 54 y 55 ¿He retenido yo las ofrendas?/ Yo oré a dios,/ Yo pronuncié las bendiciones en las ofrendas regulares a la diosa", líneas 72-74 "Yo desde muy joven, me volví a la voluntad de dios,/ Con súplicas contritas y oraciones busqué a mi diosa,/ soporté el servicio *ilku* como un yugo, sin beneficios"; líneas 293-294 "No levanté mi cabeza, miraba al piso;/ Entre mis semejantes no alardeaba como lo haría un esclavo"; líneas 48-53 "¿El onagro, el asno salvaje, que se sacia con.../ prestó su oído al garante de los oráculos divinos?/ ¿El león feroz que siempre devora la mejor carne,/ presentó la ofrenda de harina para aplacar la ira de la diosa?/ ¿El nuevo rico que acumula riqueza,/ pesó el oro puro para la diosa Mami?"

dice. En ese sentido, *La Teodicea*, presenta un carácter más complejo. El amigo, con su participación, complejiza la argumentación, y en este sentido, es una voz que permite leer otras interpretaciones.¹¹ Es la voz del "otro" que relativiza las reflexiones endógenas, e incluso hace trascender esas reflexiones a otro plano: hace que se compartan, que salgan del terreno individual del "yo". En oposición a esto, Šubši-mešre-Šakan parece no tener oportunidad de darse cuenta del origen de sus desgracias, sólo puede presuponer las causas. En ese sentido va dirigida su advertencia: "Aquel que faltó el respeto a Esagil, ¡que aprenda de mi ejemplo!".¹² A diferencia de "La Teodicea", en el *Ludlul* ése es el único pasaje donde se verbaliza una supuesta culpa.

Es interesante destacar que, a pesar la contraargumentación del amigo, el sufriente pareciera no tener intenciones de asumir el papel de "escucha" al que se pueda convencer fácilmente, él persiste en considerarse justo. Y es en este punto cuando el diálogo parece tornarse en monólogo (al menos en términos funcionales). Uno de los protagonistas, piensa en voz baja; el otro conversa en voz alta con un amigo

¹¹ El amigo es quien disiente, quien pone límites a las lecturas unívocas del sufriente. Así en la línea 37 "Haces tu ofrenda *sasqu* como la haría un bribón", en 79-81 "Abandonaste la verdad, te burlaste de dios,/ Internamente deseaste no observar los rituales de dios,/ Transgrediste y olvidaste los verdaderos ritos de la diosa"; en 214 "Despreciaste la cortesía, profanaste las ordenanzas", en 255 "Tu corazón está afligido, por eso eres irrespetuoso con dios".

¹² Cf. *Ludlul* Reverso K 3291 (G):p.

al que considera sabio, sin embargo, en una lectura general del texto se desprende que hay recortes selectivos. Se escucha lo que se quiere, o mejor, se internalizan algunos recortes de lo que se quiere escuchar.

Esa tensión entre el obrar bien, y no comprender entonces el motivo de la ira de dios, hace que se recurra a la argumentación de la imposibilidad humana de explicar el comportamiento divino. En esa dirección apuntan las preguntas de Šubši-mešre-Šakan: ¿Quién entiende la voluntad de los dioses en el cielo?, ¿Quién conoce la decisión de los dioses del inframundo?, ¿Dónde aprendieron los seres humanos el comportamiento de los dioses?".¹³ Y es esa incomprensión de los hombres la que mueve a afirmar: "¡Lo que es bueno para uno mismo, para su dios puede ser un agravio"!.¹⁴ Paradójicamente, en *La Teodicea* es el amigo --no el sufriente-- quien hecha mano a ese tipo de argumentos: "Aunque se quiera conocer el designio de dios, los hombres no lo comprenden".¹⁵

Los dioses, concebidos como los garantes del orden cósmico, manejan códigos e información que escapan a los parámetros humanos. Y esto es así, en la medida en que los hombres no pueden dilucidar, entre otras cosas, los posibles

¹³ Cf. *Ludlul* II:36-38.

¹⁴ Ídem II:35.

¹⁵ Cf. *La Teodicea* línea 264.

motivos de la irritación divina. Es en este punto, donde las prácticas de culto y los rituales son necesarias para garantizar el buen funcionamiento del mundo habitado por seres reales y de aquel habitado por seres imaginarios. La relación entre culto y mantenimiento del orden es clara desde un punto de vista semántico, pues el término *paršu*, en acadio, significa culto, pero también "orden".¹⁶

Los reyes, son la contrapartida material de los dioses, los garantes del orden terreno. Son los representantes terrestres de la divinidad,¹⁷ quienes hacen cumplir, en términos políticos, la voluntad superior. El deber de cumplir con las obligaciones impuestas o exigidas por la autoridad del rey y sus funcionarios, es un tópico que aparece en el *Ludlul*¹⁸ y *La Teodicea*,¹⁹ aunque de manera más suscita con respecto a las menciones que se hacen de las prácticas religiosas. La figura rey --visto como aquel que hace cumplir

¹⁶ Cf. AHW, p. 835b. *paršu*: Amt, Kult(ordnung), y en la entrada 7, "in Ordnung bringen, halten: p. ^{mes} *par-ši ušēšira*. Así por ejemplo en *La Teodicea*, 135 *pí-il-lu-de-e lumeš parši lukab-bi-is*. En *Ludlul* I:103 se utiliza la palabra pero en un sentido más laico, en su acepción "Amt", i.e. "cargo", "función" o "misión", así: *paršia ú šal-qu-u šá-nam-ma*.

¹⁷ Cf. H. Frankfort *La Royauté et les Dieux*, Payot, Paris, 1951, pp. 330 y ss.

¹⁸ Cf. *La Teodicea*, líneas 27; 28; 29 y 32. "La plegaria del rey, esa era mi alegría/ Y su música era para mí un deleite; La gloria del rey hice similar a la de dios/ Y a la multitud le enseñé a reverenciar al palacio".

¹⁹ Cf. *La Teodicea*, en línea 42 "Vuelve siempre a los preceptos de justicia,"; en la 74 "Soporté el servicio *ilku* como un yugo, sin beneficios".

los preceptos de dios-- cobra importancia en el contexto de estas fuentes, en la medida en que se lo percibe como el ejecutor, como el responsable en primera instancia, de las acciones sociales injustas que padecen los dos sufrientes. Eso se vive con dolor, pues la injusticia humana, producto de los actos de gobierno, es un tópico que se enfatiza -- sintomática y sistemáticamente-- desde las llamadas "Reformas de Urukagina" (ca. -2400) en adelante.²⁰

"¿Qué gané con humillarme delante de mi dios?"

Las acciones injustas y arbitrarias (tanto divinas como humanas) se dejan translucir en dolor, uno de los temas recurrentes en estas fuentes. El sufrimiento, se expresa a través de manifestaciones múltiples que tienen un carácter emocional, material, individual y social. Para expresar la angustia y la desesperación no se escatiman palabras. El relato del sufrimiento que padece Šubši-mešre-Šakan es tan

²⁰ En ese documento, el rey de Lagaš se presenta como quien "...ha establecido el orden de los tiempos antiguos". Hacia la misma época Sargón de Akkad aparece como aquel que "...de acuerdo con las justas leyes de Šamaš hizo prevalecer la justicia". Lipit Ištar de Isin (ca. -1934) proclama "...establecí la justicia en la la tierra de Sumer y Akkad...". Sin Idinam de Larsa (ca. 1849) se presentó como "...el que restauró las leyes de los Annunaki". De la misma manera Hammurabi se proclama "...rey de justicia...", Ver G. Driver y J. Miles (ed.): *The Babylonian Laws*, vol. I, Oxford University Press, Oxford, 1959.

exagerado, que hace dudar de su veracidad. Esto puede explicarse a partir del carácter mismo del texto. La intención última es demostrar cómo Marduk puede liberar a las personas de los males. Esto aparece con claridad cuando se comenta: "¿Quién sino ^dMarduk puede devolver vida a la muerte?"²¹ Es casi imposible que alguien siga vivo después de pasar por las situaciones calamitosas que se mencionan. Por su parte, daría la impresión que en "La Teodicea" se sufre menos, es decir, se sufre pero de manera más humana, más soportable. En ésta, la intención es hacer una lectura crítica de la realidad social, la de reflexionar (a partir del diálogo) acerca de por qué las cosas son como son: no se pretende ensalzar a ningún dios; en este sentido, la explicación es más filosófica que teológica.

A nivel individual el cuerpo se percibe en el *Ludlul*, como lugar donde se inscribe el dolor. Una lectura atenta de las líneas 99 y 100 de la tablilla II autoriza esa interpretación.²² En la primera se utiliza el sustantivo *mihištu* que significa "trazo hecho con un cálamo", "escritura", "cuña (característica de la escritura)" y "herida".²³ Mientras que en la segunda, se utiliza el verbo

²¹ Cf. *Ludlul* IV:33.

²² En ellas se dice: *ni-ṭa-tu-ú-a šum-ru-ša mi-ḥi-iš-tu dan-an-a[t] /qin-na-zu id-da-an-ni ma-la-ti šil-la-a-tum*: "Mis golpes fueron dolorosos, la herida es profunda, / El látigo que me marcó, estaba lleno de espinas,"

²³ Cf. CAD *mihišu* p. 54a.

nadû, que puede indicar tanto "escribir", "poner por escrito" o "imprimir un sello".²⁴ Los golpes y las heridas, al igual que la escritura, dejan huellas; dan cuenta del maltrato producido por un castigo. Son los registros que recuerdan la existencia de un poder que se impone por medio de acciones violentas. De un poder que, estigmatizando, ejemplariza. De esta manera, así como los dioses escriben sobre los fenómenos naturales y los escribas sobre tablillas, los especialistas en el arte de castigar (sean dioses o humanos) escriben sobre el cuerpo.

El cuerpo no aparece sólo como totalidad, sus partes se individualizan para demostrar la alteración en sus funciones. Se comienza por la boca, una boca que al estar amarrada no puede expresarse, tampoco comer.²⁵ El silencio representa la imposibilidad de comunicación tanto con los hombres como con los dioses. Quizás sea por eso que Šubši-mešre-Šakan no se haya defendido de las calumnias proferidas en su contra por sus semejantes, y que no haya apelado ante los altos funcionarios, grupo al que él parece pertenecer. Y tal vez

²⁴ El verbo *nadû* tiene muchos significados, los que señalo corresponden a las entradas de las acepciones 2 y 3. Cf. CAD, p. 67 y ss.

²⁵ *Ludlul* I:70-72 "Amarraron mi noble boca,/ Mis labios que se movían sin cesar, se han vuelto como mudos,/ Mi grito sonoro, se redujo al silencio,"; en II:84-87 "En mi boca es puesta una trampa,/ Y un pestillo cierra mis labios,/ Mi puerta está cerrada, bloqueado 'mi lugar de beber',/ Mi hambre se prolonga, mi garganta está cerrada,"; en II:91-92 "Por falta de comida, mi apariencia desmejoró,/ Mi carne está flácida, mi sangre se virtió,/ Mi esqueleto se dibuja, (está) cubierto (sólo) de piel".

sea por la misma razón que la liberación de sus males se haya concedido a través de sueños, pues, según su relato, sus plegarias parecen haber sido atendidas sólo después de la liberación, específicamente cuando señala su peregrinación al templo de Esagil.²⁶ El rezo atendido por los dioses,²⁷ aparece en dos momentos: antes de la desgracia (recurso utilizado para remarcar que él cumple con las obligaciones divinas) y después de la liberación (cuando agradece a Marduk); pero no se da durante el padecimiento. Este hecho tiene su correlato en la imposibilidad de oír, también importante en la comunicación, ésto puede tener una lectura literal: la sordera²⁸; o bien una lectura metafórica: la negligencia. Por otro lado, la boca cerrada es síntoma de decadencia física, por no comer el cuerpo se debilita, bajan las defensas y se exacerban las afecciones.

La enumeración de las partes del cuerpo afectada es sumamente detallada, ciegan sus ojos, toman su cuello, debilitan la nuca, paralizan los brazos, golpean su carne,

²⁶ Cf *Ludlul* IV:77 y ss.

²⁷ Aclaro aquí el rezo atendido, es decir aquel que fue escuchado por dios, pues, es posible que debido a su imposibilidad de comunicación, sus súplicas no fuesen consideradas durante el padecimiento. Pues Šubši-mešre-Šakan expresa haberse dirigido a los dioses, pero sin resultados, así en II:4-5 "A dios clamé, pero no dió su cara,/ Oré a mi diosa, (mas) no levantó su cabeza". Aquí pueden manejarse dos hipótesis, la ira divina era extrema, o bien los dioses no podían escuchar. De las dos, en el contexto, la primera parece ser más razonable; aunque es interesante señalar la segunda como posible juego. En última instancia, los designios de dios son inaccesibles.

²⁸ Cf. *Ludlul* II:74 "Están abiertos, mas no oyen mis oídos".

perturban sus entrañas. Su cuerpo se convirtió en una prisión, donde la libertad de movimientos es restringida. La enfermedad provoca inmovilidad, imposibilidad de acción.²⁹ A tal punto, que se pierde el control del propio cuerpo, convertido ahora en la morada de un espíritu maligno.³⁰ La hipótesis del planteo exagerado del dolor físico (para resaltar el poder de Marduk) cobra sentido si se tiene en cuenta que en los reversos,³¹ se retoma la enumeración de los males sufridos, pero esta vez para mostrar cómo dios quiso contrarrestarlos. En *La Teodicia*, debido a que la queja tiene otro carácter, ese recurso no es necesario. Es por ello que las referencias son ténues, sólo se dice: "Mi cuerpo está exhausto..." y "mi fuerza se debilita...".³²

El dolor individual se expresa también en el plano de las emociones: es la sensación de angustia y desazón. La infelicidad tiene estrecha vinculación con la idea de desamparo que en el *Ludlul* se manifiesta como abandono

²⁹ La idea del cuerpo como prisión, se la debemos al propio escriba, así en II:97-98 "Mi carne es un grillete que inmoviliza mis brazos,/ Con mis propias cadenas están paralizados mis pies." Esta situación se detalla fundamentalmente a lo largo de la tablilla II y en los reversos Si 55 y K 3291. Una idea similar aparece en la columna vi, verso 27 del *Gilgameš*, la del hombre prisionero de la muerte. Cf. Silva, J.: *Gilgameš...*, op. cit., p. 157.

³⁰ Así en *Ludlul* II:71 "El demonio alû se vistió con mi cuerpo como si fuese un traje."

³¹ Cf. *Ludlul* Reversos Si 55 y K 3291.

³² Cf. *La Teodicea* líneas 27 y 29.

divino, y en *La Teodicea* como abandono paterno.³³ Sin embargo, la tristeza de Šubši-mešre-Šakan es coyuntural, mientras que la del sufriente de *La Teodicea* es estructural. El primero da cuenta de una situación que altera su existencia momentáneamente, y la recuperación finalmente llega, gracias a la compasión de Marduk. En tanto el sufriente se remonta a su temprana infancia para señalar la génesis de su angustia, angustia que parece no haber podido superar al momento del relato. En ese sentido va dirigida a la pregunta: "¿Puede asegurarse una existencia feliz?, ¿Quisiera saber la manera de lograrla!"³⁴

Las afecciones anímicas, al igual que las físicas, dejan huellas que se hacen visibles en el aspecto externo, y se expresan a través de la palabra. La apariencia lúgubre se menciona en ambas fuentes, en el *Ludlul* se dice: "Ensombrecieron mi rostro, aguaron mis ojos",/ "Las lágrimas queman mis párpados";³⁵ en tanto en *La Teodicea* se señala: "La depresión y la tristeza ensombrecen mi apariencia".³⁶ La

³³ Así en *Ludlul* I:43-46 "Me abandonó mi dios, se refugió en su montaña,/ Partió mi diosa, se fue,/ Se apartó el espíritu *šedu* que estaba a mi lado,/ Se apartó mi espíritu *lamassu*, buscó a otro". Y en *La Teodicea* 9; 10 y 11 "Cuando aún era un niño, el hijo menor, el destino arrebató a mi padre,/ La madre que me dió a luz partió a la Tierra Sin Retorno,/ Mi padre y mi madre me abandonaron (dejándome) sin protección".

³⁴ Cf. *La Teodicea* 33.

³⁵ Cf. *Ludlul* II:60 y I:110.

³⁶ Cf. *La Teodicea*, línea 30.

seguridad se transmuta en pánico y sufrimiento.³⁷ Todo parece indicar que esas desgracias, repercuten en la actitud de las personas, que optan por alejarse de aquel que cayó en desgracia. Los amigos se alejan, y los familiares parecen esquivar las filiaciones de parentesco.³⁸ La soledad se impone para Šubši-mešre-Šakan; y este hecho señala una diferencia sustancial con respecto a *La Teodicea*, pues allí el sufriente encuentra en el amigo un interlocutor con quien compartir sus penas.

La percepción que se expresa en relación a los bienes materiales y al prestigio producto de los cargos ocupados y del papel desempeñado en la sociedad, ensombrecen aún más el panorama. De las palabras de Šubši-merše-Šakan se desprende que fue un alto funcionario, quizás el gobernante de una ciudad.³⁹ Él mismo se compara con un miembro de la nobleza, dice ser una persona prominente y tener acceso al palacio,⁴⁰

³⁷ Así en el *Ludlul* I:74; I:54 y II:111, "A mi corazón vigoroso, lo debilitó el pánico,/ Cuando yazgo en la noche, mi sueño es terrorífico,/ Los temores de mi corazón".

³⁸ Cf. *Ludlul* I:84; 85; 79 y 92. Así: "Mi hermano se transformó en un extraño,/ En un malvado y un demonio se transformó mi amigo./ Para mi numerosa familia, me convertí como en un marginado,/ Mis parientes me tratan como si no fuese de su misma carne".

³⁹ Esto aparece claro sobre todo en el uso del genitivo posesivo para aludir a "mi ciudad", Cf. *Ludlul* I:82-83 y 102 "Mi ciudad como a un enemigo, me mira con enojo,/ Mi país es agresivo, como si fuese mi adversario,/ Y silenciaron mi ciudad, como a una ciudad del enemigo."

⁴⁰ Así en I:77; 78 y 81, "Yo, que acostumbraba a caminar como un noble, aprendí a arrastrarme/ A pesar de mi prominencia, me volví un esclavo,/ Cuando entro al palacio, los ojos me miran de soslayo."

prerrogativa que, obviamente, no le era concedida a cualquier persona. Pero esa situación de privilegio se vió alterada, y en lugar de un trato diferencial, recibe calumnias, se lo desprestigia, se lo despoja de sus bienes materiales y de sus funciones, e incluso su propia vida corre peligro.⁴¹ En síntesis, su mundo personal está subvertido.

En *La Teodicea* las reflexiones acerca de los bienes materiales y el prestigio se despersonalizan en varias ocasiones. Salen del "yo" del narrador para formularse en términos de abstracciones. Al generalizar con el uso del "se" impersonal, esos planteos se hacen extensivos al resto de la sociedad, no son sólo un padecimiento individual.⁴² Esa

⁴¹ Con respecto al desprestigio se expresa en I:53; 57; 58; 69; 90; 94 "Lo que se dice en la calle afecta mi reputación,/ Los encumbrados profieren injurias en mi contra,/ Se reúnen, conjuran y articulan calumnias,/ Maldiciones y obstáculos concertan en mi contra,/ Mi casa (...) la gente me calumnió,/ El que me difama, es puesto a la cabeza. En relación a la pérdida de bienes materiales se dice: "'Allanaré su casa', el cuarto argulló,/ Entre la multitud de baja calaña, dividieron mis posesiones,/ De mis campos hicieron desaparecer los gritos", Cf. I:62; 99 y 101. En relación a la pérdida de sus funciones: "Dice el segundo: 'le haré quitar su cargo',/ De la misma manera (dice) el tercero: 'su posición yo tomaré'/ E hicieron celebrar el oficio de mis ritos a un extraño,/ Mi puesto se lo hicieron tomar a otro." Cf. I:60; 61; 103 y 104. El riesgo de perder la vida aparece claramente en I:59; 64 y 88. Así, "Pues el primero dice: 'su vida haré verter',/ El sexto y el séptimo persiguen a mi espíritu *šedū*,/ Mi buen amigo quiere acortar mi vida."

⁴² Así por ejemplo en 267 a 274, "**Se** exalta la palabra del hombre fuerte que sabe matar,/ y **se** subestima al pobre que no hizo daño,/ **Se** reafirma al malvado que abomina,/ Y **se** expulsa al hombre honesto que observa la voluntad de dios,/ **Se** llena de oro el depósito del inescrupulso,/ Y **se** vacían las provisiones de la despensa del pobre,/ **Se** refuerza al poderoso cuya fortaleza es perversa,/ Mientras **se** arruina al débil y **se** oprime al que no tiene poder."

estrategia discursiva hace que el relato de las propias desgracias tome un cariz de crítica al orden social vigente. Y ese cuestionamiento, se refuerza con el relato de los propios pesares.⁴³ Todo parece indicar que el sufriente tiene la sensación de que el mundo está dislocado.

Ahora bien, esa visión del mundo trastornado que manifiesta el sufriente no autoriza a que se identifique en él al antecesor de Robin Hood, menos aún al de Carlos María. El sufriente se interesa por la situación social en la medida en que él mismo se ve afectado. En ese sentido, se preocupa por el trato que se le da al pobre porque él mismo se considera como tal, no porque la riqueza en sí lo perturbe.⁴⁴ Lo mismo puede decirse de las jerarquías tanto sociales como familiares.⁴⁵ El hecho no radica en que éstas existan, sino en que estén tergiversadas, en que no se respeten.⁴⁶

Ante el estado en que se presentan las cosas, el "sufriente" reacciona planeando acciones de rebeldía, a menos en términos de expresión de deseo. Es en este sentido

⁴³ Sobre todo cuando expresa: "Dios me dió pobreza en lugar de riquezas,/ Un lisiado es mi superior, y un tonto me aventaja,/ El ruín fue promovido, y yo fui rebajado,/ Estoy postrado a los pies de mi inferior,/ El rico y el opulento me tratan con desprecio, como al hijo menor." Cf. *La Teodicea* líneas 75-77; 252 y 253.

⁴⁴ Cf. *La Teodicea*, líneas 268; 271 y 272 en la nota anterior. Pero eso no implica que haya en él una crítica o un renunciamiento a la riqueza, sobre todo cuando plantea "Dios me dió pobreza en lugar de riquezas".

⁴⁵ Sobre todo a aquellas que otorgan privilegios al hijo primogénito por encima del segundón. Cf. *La Teodicea* 247 a 250.

⁴⁶ En este sentido se expresa: "Estoy postrado a los pies de mi inferior", Cf. *La Teodicea*, 252.

que promete abandonar su casa; manifiesta el desapego hacia los bienes materiales; se plantea olvidar los cultos y pisotear los ritos; irse a regiones lejanas; vagar por el campo abierto como un ladrón y experimentar la sensación de hambre.⁴⁷ Esas decisiones en mayor o menor grado lo afectan sólo a él. Sin embargo, una de esas acciones rebeldes perjudica al prójimo (lo cual es grave en términos sociales): "Abriré la compuerta y dejaré correr las aguas". Esta actitud, no implica sólo el derroche del agua, tan preciado en la Mesopotamia, sino que ocasiona perjuicios en el campo vecino: y eso está claramente estipulado en las leyes.⁴⁸

Mientras el sufriente se inclina hacia la rebeldía, Šubši-mešre-Šakan, parece contentarse con la sumisión como única alternativa. La diferencia no se presenta sólo en términos de opciones de conducta, reflejo de las posibles opciones de vida. El desenlace de las reflexiones también es diferente: Šubši-mešre-Šakan parece haber quedado satisfecho al haberse humillado delante de dios; en tanto el sufriente de *La Teodicea* no parece estar demasiado convencido de que esa humillación haya servido de algo.

⁴⁷ Cf. *La Teodicea* 133 a 142.

⁴⁸ Cf. *El Código de Hammurabi*, art. 55 "Si un hombre ha abierto su depósito para irrigación, (si) ha sido negligente y ha dejado que las aguas devasten el campo de su vecino, él medirá el grano en la misma proporción que su vecino."

"Esos que Aruru modeló en arcilla"

Uno de los criterios --tal vez el más importante-- que ha servido de parámetro taxonómico para clasificar a los seres humanos, ha sido el de pertenencia a un grupo o sector. Las variables que se tienen en cuenta pueden ser de índole diversa: la pertenencia a una clase social (donde se considera la inserción de las personas dentro de la esfera de producción); la clasificación a partir de categoría jurídicas (esto está claramente estipulado en la Mesopotamia sobre todo durante el período paleobabilónico, donde hay una división tripartita de los hombres: *awilum*, *muškenum* y *wardum*); la pertenencia a una religión o a una facción determinada de esa religión; la pertenencia a un grupo delimitado en torno a una profesión; la pertenencia a un sector dentro de la sociedad (sea estatal, religioso o comunal); la pertenencia establecida a partir de filiaciones de parentesco; aquella establecida a partir de relaciones afectivas, como por ejemplo los grupos de amigos o de enemigos; o las pertenencias "políticas" (ser habitante de tal o cual ciudad, sentirse parte de un territorio más o menos delimitado).

Esas sensaciones de pertenencia juegan un papel importante en la constitución de las identidades, y actúan

como elementos de contención de los sujetos con respecto al lugar que ocupan dentro de la sociedad. La pertenencia y la identidad actúan entre sí de manera dinámica y dialéctica, no se pueden pensar de manera aislada. Son realidades permeables, plurales, juxtapuestas y en ocasiones complementarias. Así se puede pertenecer a un grupo de amigos, que a su vez están vinculados a una religión (no necesariamente la misma), pertenecer a una categoría jurídica y a una profesión determinada, sin que esas identidades múltiples o esas sensaciones de pertenencia entren, necesariamente, en conflicto.⁴⁹

Esas clasificaciones conllevan elementos formales (aquellos estipulados por la ley o la costumbre dentro de la sociedad) y elementos informales, emocionales (aquellos establecidos a partir de las simpatías o antipatías de las personas). Ambos criterios se pueden rastrear en las fuentes que nos ocupan. Los actores sociales que en ellas se mencionan, son de procedencia y filiación diversa. También es variada la manera en que los narradores los presentan, éstas tienen que ver con la forma en que ambos perciben a sus semejantes. El modo en que se muestra a los actores, en que

⁴⁹ A este respecto Berger y Luckman señalan que: "La identidad constituye, por supuesto un elemento clave de la realidad subjetiva y en cuanto tal, se halla en una relación dialéctica con la sociedad. La identidad se forma por procesos sociales. Una vez que cristaliza, es mantenida o aun reformada por las relaciones sociales. Cf. P. Berger y T. Luckman: *La Constitución Social de la Realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1993, p. 216.

se habla de ellos, el contexto en que se los inserta, pone de manifiesto que las taxonomías son deliberadas: en todos los casos, el sustantivo que denomina a los actores está seguido por adjetivos o explicaciones que hablan por sí solos.⁵⁰

El rey aparece mencionado dos veces en el *Ludlul* en I:55 y II:25, en ambos casos se utiliza el término *šarru*. En I:55 se deja en claro quién es el rey, es decir, el hombre más cercano a los dioses; y cuál es la función que desempeña: ser la luz de su pueblo. Además se señala cuál es su estado anímico: el rey está disgustado.⁵¹ En II:27 la alusión al monarca (más específicamente a las obligaciones para con él) está planteada en estrecha relación al estado emocional que provocan en *Šubši-mešre-Šakan*.⁵² Mientras que en *La Teodicea* se menciona al rey sólo una vez, en VI:64. En este pasaje, es el amigo quien señala la posición del rey como el encargado de hacer cumplir la justicia por medio del castigo.⁵³ Es decir, el rey como *šar mišarri* como "rey de justicia"; sin embargo el término que se utiliza en esta línea no es *šarru*,

⁵⁰ Quiero resaltar, una vez más, que el estado en que se encuentran las dos composiciones es fragmentario. Mi análisis está estructurado a partir de las líneas legibles, y ese hecho hace que, desde el principio, las conclusiones sean parciales.

⁵¹ *Ludlul* I:55 y 56. "El rey, carne de los dioses, Sol de sus pueblos,/ Su corazón está contraído, difícilmente se relaja.

⁵² Así en las líneas 27 y 28 "La plegaria del rey --esa era mi alegría,/ y su música era para mí un deleite".

⁵³ Cf. *La Teodicea* línea 63 "Al que se le concedió riquezas, el nuevo rico que acumula tesoros,/ El rey lo quemará antes de que haya llegado su hora".

sino *mātku*. Es de señalar, que el primer término no tiene matices secundarios, en tanto el segundo, además de rey, significa "gobernante extranjero". Sin embargo, en *La Teodicea* la palabra *šarru*, aparece en el estado construido *mār šarri*,⁵⁴ "hijo del rey" o "príncipe", si bien la línea está rota, por el contexto se desprende que es para hacer alusión a que las jerarquías no se respetan.

Otros miembros de la realeza que están presentes, aunque de manera más difusa, son los nobles. En ambos textos el término se utiliza en singular. Šubši-mešre-Šakan apela al noble usando el término *etelu* para compararse con un miembro de ese grupo y lamentar su situación actual. En el caso de *La Teodicea* el *rubû*, aparece como víctima de la alteración social.⁵⁵ Es decir, tanto en un caso como en otro, la referencia a ese grupo social, tiene estrecha relación con la sensación de injusticia que los narradores experimentan, y en ese sentido, aunque de manera escueta, hacen participar a esos actores para reafirmar los propios puntos de vista.

Aparecen también personajes vinculados a las dos instituciones de más importancia en la Mesopotamia: el templo y el palacio. En el *Ludlul*, se mencionan varios especialistas

⁵⁴ Cf. *La Teodicea* línea 181.

⁵⁵ Así en *Ludlul* I:77 "Yo, que acostumbraba a caminar como un noble, aprendí a arrastrarme." Y en *La Teodicea*, 185 "El vegetariano come(?) la comida del noble."

que realizan actividades vinculadas a la esfera religiosa, y ninguno vinculado directamente al palacio.⁵⁶ Ellos son, "el adivino" (¹⁴*bāru*);⁵⁷ "el intérprete de sueños" (*šá-'-i-li*);⁵⁸ "el exorcista" (*a-ši-pu*)⁵⁹ y "el sacerdote de encantamiento" (¹⁴*mašmaššu*).⁶⁰ Todas las menciones (excepto la de la tablilla III) se utilizan para demostrar la gravedad del sufrimiento de Šubši-mešre-Šakan, sus desgracias tienen tal magnitud que hasta los especialistas en el arte de manipular las fuerzas ocultas están desconcertados.

Sólo dos personajes de este calibre aparecen en *La Teodicea* un "garante de los oráculos divinos" (*aqqatti pakki ili*),⁶¹ la mención aquí es puramente tangencial, se utiliza para demostrar que, a diferencia de algunos animales, el sufriente cumplió con las prácticas del culto. Y un sacerdote

⁵⁶ Excepto el mismo Šubši-mešre-Šakan cuando entra "como palaciego". Por otra parte, es probable que los "encumbrados" estén relacionados al palacio, mas sus cargos no se especifican.

⁵⁷ En *Ludlul* I:52; II:6;109 y 111. "Según el presagio del adivino y del intérprete de sueños, mi rumbo no está definido,"/ "El adivino en su examen, no encuentra explicación,"/ "Y mis presagios confundieron al adivino,"/ "Y el adivino no determinó el límite de mi mal".

⁵⁸ Ídem I:52; II:7 y 82 La primera está citada en la nota anterior. "En su libación, el intérprete de sueños, no dilucidó mi caso,"/ El intérprete de sueños me menciona, pero no respondo."

⁵⁹ *Ibidem* II:110. "El exorcista no dilucidó la naturaleza de mi enfermedad."

⁶⁰ *Ibidem* II:9; 108 y III:41. "El sacerdote de encantamiento con su acto ritual, no liberó la ira divina,"/ "Mis síntomas atemorizaron al sacerdote de encantamiento,"/ "Un sacerdote de encantamiento, portando una tablilla."

⁶¹ Así en *La Teodicea* líneas 48 y 49 "¿El onagro, el asno salvaje, que se sacia con (...),/ prestó su oído al garante de los oráculos divinos?"

de encantamiento, pero éste no está a la luz, está escondido tras el recurso acróstico, aparece en la lectura vertical del texto. Ese sacerdote, no es otro que el compositor de la obra, que además de su nombre, menciona su profesión como señal identitaria, de pertenencia a un grupo. Con respecto a funcionarios del palacio, hay dos referencias. Por un lado, un guardián de la malta (*mašsar buqli*),⁶² cuya actividad no era especializada, y por consiguiente su rango era bajo; y un oficial (*mādidu*)⁶³ encargado de supervisar la entrega y distribución de productos, en especial de cebada y dátiles. Como aparecen en líneas sucesivas, es claro que se está haciendo un contrapunto entre ellos. Sin embargo, es difícil determinar el sentido debido a que las líneas están deterioradas, tal vez, a partir de las tres líneas siguientes, la comparación esté pensada para señalar que las jerarquías están subvertidas.

La categoría jurídica más baja, es decir la de los esclavos, se explicita en el *Ludlul* en dos oportunidades: en I:78 y I:89. En la primera se usa la palabra *rēšu* en términos comparativos para indicar la pérdida de la jerarquía, y esto se enfatiza a partir de la oposición noble/esclavo; en la segunda, se recurre a la palabra *wardu* (que es la que aparece

⁶² Cf. *La Teodicea* línea 183. "El guardián de la malta (...) oro."

⁶³ Ídem XVII:184 "Mientras el oficial que cuenta su oro brillante está llevando (...)"

en las leyes) para demostrar que el desprestigio y las calumnias son tales que hasta su propio esclavo maldice a Šubši-mešre-Šakan en la asamblea, un hecho realmente inaudito.⁶⁴ Hay también una alusión indirecta al esclavo en el reverso K 3291:m, allí no se lo nombra directamente, sino que se recurre a una figura simbólica: el *abbutu* (mechón de pelo característico de los esclavos), es la marca de la que se lo libera.⁶⁵ La comparación con el esclavo en *La Teodicea* también tiene una connotación negativa, aquí el recurso se utiliza sólo una vez, a partir del término *rēšu*,⁶⁶ con un claro matiz despectivo.

En lo que se refiere a la familia, a las relaciones de parentesco, el panorama que se desprende del *Ludlul* no es alentador. Los miembros de la familia, parte de la propia carne, no actúan como elemento de contención, las redes de solidaridades se desdibujan. La consecuencia de eso, es la marginación, la exclusión del grupo, al menos en términos emocionales. Hay dos menciones, en I:79 y I:92, el término

⁶⁴ Cf. *Ludlul* I:78; 98 "A pesar de mi prominencia, me volví un esclavo,"/ "En la asamblea, públicamente, me maldice mi esclavo."

⁶⁵ Cf. *Ludlul* Reverso K 3291:m "Fue frotada mi frente, fui liberado del mechón. Este verso podría tener una lectura metafórica: la comparación con el esclavo es un recurso para enfatizar la acción liberadora de Marduk. O bien, que la condición de esclavo fue real, pues en Mesopotamia, la esclavitud por deudas, es una situación transitoria, estipulada en las leyes por un plazo de tres años.

⁶⁶ Cf. *La Teodicea* línea 294 "Entre mis semejantes no alardeaba como lo haría un esclavo".

que se utiliza es *kimtu* "familia" o "parientes".⁶⁷ Además de las referencias a la familia en términos generales, se individualiza a uno de sus miembros. Al hermano que decide apartarse de Šubši-mešre-Šakan, al punto de transformarse en un extraño.⁶⁸

El sufriente de *La Teodicea*, se refiere a los miembros de la familia, pero de manera individualizada, no al grupo en su conjunto. Los primeros que se mencionan son el padre (*zārû, ābu*) y la madre (*agarinnu, bantu*), para indicar sensación de abandono. La muerte los separó del hijo menor.⁶⁹ El padre está mencionado nuevamente en la línea 245 para mostrar que, en efecto, las cosas se han apartado de su cauce, la relación padre e hijo está subvertida.⁷⁰ La figura del hijo aparece en varios contextos y con connotaciones diferentes. El sufriente se presenta como el hijo menor (*ahurrû*), y como tal, es despreciado por el rico y el opulento;⁷¹ es el segundo de los hijos (*tuppu*) quien ocupa

⁶⁷ Cf. *Ludlul* I:79; 92. "Para mi numerosa familia, me convertí como en un marginado,"/ "Mis parientes me tratan como si no fuese de su misma carne,".

⁶⁸ Así en I:84 "Mi hermano, se transformó en un extraño,".

⁶⁹ Así en *La Teodicea* líneas 9; 10 y 11 "Cuando aún era un niño, el hijo menor, el destino arrebató a mi padre,/ La madre que me dió a luz, partió a la Tierra sin Retorno,/ Mi padre y mi madre me abandonaro dejándome sin protección."

⁷⁰ Así, en las líneas 245 y 246 "Un padre tira de una barca por los canales, en tanto su hijo yace en la cama."

⁷¹ Cf. *La Teodicea* líneas 9 y 253 "Cuando era aún un niño, el hijo menor, el destino arrebató a mi padre,"/ "El rico y el opulento me tratan con desprecio, como al hijo menor."

siempre los segundos planos, y por eso, se ve en desventaja con respecto al mayor (*rabi ahi*), que es el heredero (*aplu*).⁷² Existen algunas referencias más al hijo, pero no relacionadas al parentesco, sino a las jerarquías.

La percepción que Šubši-mešre-Šakan tiene de sus amigos, es pesimista, permeada por la decepción. El amigo (*ibru*) es quien lo abandona en los momentos difíciles, cambiando incluso de personalidad; el buen amigo (*ru'u*) se transforma en un asesino en potencia; el compañero (*tappû*), deviene delator, y el colega (*qinātu*) en un enemigo letal.⁷³ En contraposición a esto, en *La Teodicea*, la figura del amigo aparece como referente de suma importancia. El amigo no es sólo nombrado, se le da también espacio verbal, puede expresar sus puntos de vista que son, en la mayoría de los casos, distintos de los del sufriente. Las locuciones que se utilizan para remitirse al amigo son siempre halagüeñas: él es considerado sabio, sensato, experto, consejero.⁷⁴ Esos

⁷² Así en *La Teodicea* líneas 247 a 250. "El hijo mayor sigue su camino como un león,/ mientras el segundo se contenta con guiar una mula,/ El heredero se pasea por las calles como un buhonero,/ mientras el menor alimenta a los pobres."

⁷³ Cf. *Ludlul* I:85; 88; 86; 87 y 98. "En un malvado y un demonio, se transformó mi amigo,"/ "Mi buen amigo, quiere acortar mi vida,"/ "Muy furioso mi compañero, me denuncia,/ Mi colega constantemente afila sus armas,"/"No tengo a nadie que camine a mi lado".

⁷⁴ Así en las líneas 5; 6; 7. En la línea 23 y 14 se dice: "Amigo mío, tu corazón es un manantial cuya fuente no se agota,/ es toda la masa del mar que no tiene disminución." En la 45, "Me inclino ante tí, amigo mío, aprendí de tu sabiduría." En la 287 "Eres cordial, amigo mío, contempla mi angustia."

halagos, son correspondidos por el amigo que, por lo que se desprende de sus palabras, tiene al sufriente en alta estima.⁷⁵

Los de "arriba", aquellos que ocupan una alta jerarquía en la esfera social, se mencionan en el *Ludlul* I:57 con el término *nanzazu*, "los encumbrados", como aquellos que profieren injurias en contra de Šubši-mešre-Šakan. Y la posición de prominencia, se cita en función de una jerarquía que, debido a la desgracia, se perdió.⁷⁶ En términos más positivos, se nombra a un "destacado joven" (*ištanu eflu*) en el contexto de la revelación onírica que tiene lugar en la tablilla III.⁷⁷ Las referencias a "los de arriba" en *La Teodicea* son más abundantes. En casi todos los casos, están enmarcadas en un contexto de crítica al orden social vigente. Se dice por ejemplo que se atiende la palabra del hombre fuerte (*kabtu*) que sabe matar; que se promueve al poderoso (*šalfu*) de fortaleza perversa; que tanto el rico (*šarū*) como el opulento (*šamhu*) tratan al sufriente con desprecio, a la vez que el nuevo rico (*bēl pani*) lo persigue.⁷⁸ Sin embargo,

⁷⁵ Cf. por ejemplo líneas 12; 13; 56 y 57. "Respetable amigo mío, lo que me dices es triste,/ Querido amigo (...)" / "¡Oh palma, árbol de riqueza, mi querido hermano,/ Dotado de toda sabiduría, joya de oro."

⁷⁶ Así por ejemplo en I:78 "A pesar de mi prominencia (*šarraḥaku*), me volví un esclavo."

⁷⁷ Cf. *Ludlul* III:23.

⁷⁸ Así en *La Teodicea* líneas 267; 273; 253; 52 y 275. "Se exalta la palabra del hombre fuerte que sabe matar," / "Se refuerza al

también se hace mención a algunos encumbrados que parecerían ser víctimas de la injusticia, tal vez sean los ricos de cuna, no los nuevos ricos. Así por ejemplo se dice que el hijo del influyente y rico (*mār kabti ú šarī*) come algarrobo; que el dueño de riqueza (*bēl mešrē*) está caído.⁷⁹

En cuanto a los "de abajo", aparece sólo una referencia directa en el *Ludlul*, con un sentido marcadamente despectivo: "la multitud de baja calaña" (*šāndi u birtī*). Aquellos que según el relato de Šubši-mešre-Šakan, se dividen sus posesiones. En tanto se hace una alusión indirecta a los trabajadores que fueron desalojados de los campos.⁸⁰ Las menciones que a ese respecto aparecen en *La Teodicea* son más numerosas. Se usan para señalar que los pobres son tratados injustamente, así, el amigo plantea que se denigra y se trata como a un ladrón al pobre o la persona de bajo estatus (*dunnammu*). En tanto el sufriente señala que se atenta contra el débil (*ulalu*) y se oprime al que no tiene poder (*la le'u*); que se subestima al pobre y que se vacían sus despensas.⁸¹

poderoso cuya fortaleza es perversa,"/ "El rico y el opulento me tratan con desprecio, como al hijo menor,"/ "¿El nuevo rico que acumula riqueza, / Pesó el oro puro para la diosa Mami?"/ "Y a mí, el insignificante, el nuevo rico me persigue."

⁷⁹ Así en las líneas 186 y 187.

⁸⁰ Para el primer ejemplo, cf. *Ludlul* I:99. En el segundo ejemplo, los trabajadores no son nombrados, son supuestos a partir del término *alala* que es una canción de júbilo de los trabajadores. Así en I:101.

⁸¹ Cf. *La Teodicea*, líneas 283; 274; 268 y 272.

Sin embargo, algunos miembros de "los de abajo", son percibidos como rivales, pues parecen haber alcanzado una posición superior. El sufriente se queja: "estoy postrado a los pies de mi inferior" (*ašbaltu*); tal vez en ese sentido esté dirigido el comentario "el hijo del destituido (*katû*) y desamparado (*mirinu*) está vestido" (...), pero como la línea está dañada, ésto es sólo conjetural.⁸²

Otros personajes tienen su lugar en función a sus propias conductas y acciones, sean éstas positivas o negativas. Así por ejemplo Šubši-mešre-Šakan menciona a aquellos por quienes es maltratado. Un novato (*agašgu*) lo hace afligir y la gente⁸³ lo discrimina. El hermano está tan distante que se convirtió en un extraño (*ahû*), y el amigo en un malvado (*lemnu*). El narrador dice ser víctima permanente de un perseguidor (*riđû*) que no lo deja en paz. Se siente muy solo, nadie misericordioso (*game lu*) se le aproxima. Quienes expresan alguna simpatía son víctimas de la desgracia: el que habla bien de Šubši-mešre-Šakan (*ana qab dameqtia*) y el que pide piedad (*ša iqbû ahulap*) pueden morir; en tanto el que lo difama (*mutamu řapiltia*) es promovido.⁸⁴

⁸² El primer ejemplo en la línea 52 y el segundo en la 182.

⁸³ A la que se menciona de manera indirecta: las orejas (*uzunātu*); los ojos (*inātu*); la ciudad (*ālu*) y el país (*mātu*).

⁸⁴ Cf. *Ludlul* I:75; 80 a 85; II:102; I:98; I:93; I:96 y I:94. En ese orden.

También se menciona en el *Ludlul* una extensa lista de todas aquellas personas que, por sus conductas inadecuadas, no se parecen al narrador. Ellos son, el que no ofreció libaciones (*ša tamqitum ana ili la uktinu*); el que no invocó a su diosa (^d*ištari la zakru*); al que de su boca faltan súplicas y oraciones (*ina pīšu ipparku suppê tesliti*); el que dejó de celebrar (*ibfilu*) los días de dios; el que fue negligente (*iddū aḥšu*) y olvidó los cultos; el que no enseñó (*la ušalmedu*) a su gente reverencia y admiración; el que no invocó a su dios (*ilšu la izkur*); aquel que olvidó a su diosa (*izib ^dištartašu*); el que se vuelve frenético y olvida (*ša imhū ú imšū*) a su Señor; el que ofreció un juramento a dios frívolamente (*niš ilišu kabti qalliš izkur*).⁸⁵ Los personajes asociados con las buenas acciones, son los que aparecen en los tres sueños que dan cuenta de la salvación. Ellos son: un joven (*eḫlu*) de extraordinaria figura; un joven destacado (*ištanu eḫlu*); una joven (*batūlta*) de delicados rasgos; un joven de barba (*eḫlu tarru*) que es un sacerdote de encantamiento; y en esta tablilla aparece también por única vez, el nombre de Šubši-mešre-Šakan.⁸⁶

⁸⁵ En *Ludlul* II:12 y 13; 15 a 22.

⁸⁶ Cf. *Ludlul* III:9; 23; 31; 40; 41 y 43.

Los "otros" que se mencionan a partir de sus conductas y acciones en *La Teodicea* no son tan numerosos como los que aparecen en el *Ludlul*, sin embargo, el vínculo que los une es la percepción, generalmente, negativa con la que los narradores los presentan. Así por ejemplo, el incompetente (*lē'u*) con quien el amigo compara al sufriente; el ruín (*harharu*) que goza de privilegios; el bribón (*ishapu*) y el asesino (*šagašu*) que serán castigados; el buhonero (*zilul*) con el que se compara al heredero; el malvado (*raggu*) que es promovido; el inescrupuloso (*habillu*) que se enriquece con la desgracia ajena; el criminal (*sarru*) para compararlo con el maltrato que reciben los pobres; el hombre honesto (*kīnu*) que se ve relegado; el lisiado (*kūssudu*) y el tonto (*lillu*) que consiguieron ubicarse en una posición superior a la del sufriente.⁸⁷

La gente (*niši^{mes}*), en sentido laxo, se menciona de manera negativa en *Ludlul* I:90, cuando se hace referencia a que la gente lo calumnió en su casa, y luego, aparece dos veces más pero de manera tangencial: en II:18 y III:47. En el primer caso, para señalar que él enseñó a la gente reverencia y veneración, cumpliendo así con sus obligaciones; y en el segundo para expresar la comunicación de la decisión divina.

⁸⁷ Cf. *La Teodicea*, líneas 14; 77; 273; 238; 249; 269; 271; 285; 270 y 76.

En *La Teodicea* hay cuatro referencias, en las líneas 67 y 200 cuando el sufriente halaga al amigo diciéndole que su sabiduría ayuda a la gente ; y en la 297 para resaltar que es Šamaš quien guía a la gente.⁸⁸ Es decir, aparece citada como beneficiaria de las acciones de dos seres considerados sabios.

En suma, la percepción de los actores sociales, está vinculada a una mirada extremadamente pesimista de la sociedad. Salvo excepciones, los personajes aparecen como ejecutores o responsables del sufrimiento que los narradores padecen. Son esos personajes quienes, en última instancia, estarían cumpliendo con la voluntad de los dioses. Pues esas acciones injustas que hacen recaer tanto sobre Šubši-mešre-Šakan como sobre el "sufriente", no son sino el correlato de la ira de dios. En definitiva --y según la cosmovisión de los protagonistas-- los hombres, modelados en arcilla por los propios dioses, no pueden actuar sino como las marionetas que los dioses manipulan a su arbitrio.

⁸⁸ Cf. *La Teodicea* líneas 67; 200 y XVII "Tu pensamiento es un viento norte, una brisa agradable para la gente,"/ "Abarcas toda la sabiduría, aconsejas a la gente,"/ "Šamaš guía a la gente...".

"¿Dónde encontraré un sabio que compita contigo?"

De la lectura y el cruce de las dos fuentes se desprende que hay varios puntos de encuentro: la incomprensión de los actos de dios; el considerarse justo cuando las evidencias parecerían indicar lo contrario; la sensación de angustia y desolación; la incomprensión de las conductas humanas; la necesidad de verbalizar las angustias a partir del diálogo interno o externo; la disposición de ponerse a reflexionar, pesar de las circunstancias desfavorables. Y finalmente la búsqueda de una alternativa que permita superar esas vivencias. En esa instancia hay también un criterio afin: los dos protagonistas recurren a los sabios, que en el *Ludlul* es Marduk el señor de la sabiduría (*bēl nēmeqi*) y en el caso de *La Teodicea* un amigo que es considerado sabio.

La sabiduría es una virtud que se tenía en alta estima en la Mesopotamia antigua. Es un tema que mereció la atención en muchas fuentes escritas que, en sus variantes más tempranas, se remontan a la tradición sumeria. En ese sentido, la sabiduría tiene una estrecha relación con la noción de civilización y urbanismo. Pues con la complejización social, hay personas que pueden dedicarse a la producción de ideas, en tanto otras se ocupan de producir el excedente que sostendrá a aquellos que piensan.

Partes de esa antigua tradición sumeria, han llegado al presente por un relato de Beroso, quien reproduce una versión acerca de cómo Oannes y otros seis sabios transmitieron a los hombres todo aquello que era necesario saber.⁸⁹ Luego de la aparición mítica de ese ser anfibio -que estuvo sólo un día entre los hombres, para regresar al atardecer a sumergirse en el Golfo Pérsico-- pueden rastrearse en la literatura otros sabios, con características más humanas, menos mitológicas. Entre ellos, Adapa, Atra-hasīs y Gilgameš. El caso de Adapa es interesante, pues todo parece indicar que este personaje reúne en sí varias virtudes: fue el primer sabio (*apkallu*) antediluviano, fue rey, sacerdote de Ea, un hombre respetable, y poseía la sabiduría para resolver cuestiones prácticas.⁹⁰

Este ejemplo es importante en la medida en que refleja dos aspectos de la sabiduría humana: aquella adquirida por la experiencia de vida; y la que se obtiene por medio del entrenamiento y la disciplina, sea en el arte de escribir, en el de dominar las técnicas de magia, o incluso las de gobierno. En un plano superior, se encuentra la sabiduría divina, paradigma de la humana. Los hombres engendran dioses en el mundo de las ideas, y cuando esas imágenes se

⁸⁹ A este respecto ver los interesantes señalamientos de Benjamin Foster: "Wisdom and the Gods in Ancient Mesopotamia", en *OR*, 43, 1974, pp. 344-354.

⁹⁰ Ídem, pp. 345 y ss.

consolidan; los artífices se transforman en creaturas de los seres a los que ellos mismos dieron origen. En ese sentido, las deidades aparecen siempre dotadas de las más exquisitas aspiraciones que se ven frustradas en los seres humanos.

En el mundo de los dioses los más sabios son Ea y Marduk, padre e hijo. El papel desempeñado por Ea puede rastrearse en varias composiciones, entre ellas, *Enūma Eliš*; *Atra-hasīs*; *Enki y Ninhursag*; *Enki el ordenador del mundo*; *Enki y Ninmah*, y, más indirectamente, en *Los siete Sabios* de Beroso.⁹¹ De ellas se desprende la imagen de Ea como el más inteligente de los dioses, el demiurgo de la creación, el dios transmisor y garante de la civilización y la cultura. Los epítetos con los que aparece caracterizado, son una muestra clara de sus aptitudes. Se lo denomina *apkal ḫigigi* (sabio de los Igigi); *šar nēmeqi* (rey de sabiduría); *apkal nēmeqi* (sabio de sabiduría); y *bēl ḫasīsi* (señor de la comprensión); *bēl uzni* (señor del entendimiento). En relación al destino se lo denomina *bēl šīmāti* (señor de los destinos); *šar šīmāti* (rey de los destinos); *bēl tašīmti* (señor de la sabiduría práctica); y en relación a los encantamientos,

⁹¹ Con respecto a la filiación de Ea con los siete sabios, ver los interesantes señalamientos de Bottéro, J. y Kramer, N.: *Lorsque les Dieux...op. cit.*, pp. 201 y 202.

mašmaššu (sacerdote de encantamiento) y *mašmaš ilāni* (el sacerdote de encantamiento de los dioses).⁹²

Como su padre, Marduk es el dios de la sabiduría y la magia. Su aparición en el panteón mesopotámico es tardía, pues su nombre no se encuentra antes de principios del segundo milenio; ese hecho hace que la enumeración de sus atributos sea tan completa. En el *Enuma Eliš*, aparecen detalladas todas sus virtudes, y en las tablillas VI y VII los 50 nombres con que se lo denomina.⁹³ Es llamado LUGAL.DIMMER.ANKIA, "rey de los dioses de todo el universo"; ASALLUHI.NAMTILA, "el señor que con su encantamiento, dió vida a los dioses muertos"; TUTU, "el creador de los encantamientos para aplacar a los dioses"; con el nombre A.RÁ.NUNNA, se lo describe como "el consejero de Ea" (su padre); y en relación a IR.UG₅.GA, como "el que ha acumulado todo el saber, el que tiene una inteligencia infinita".⁹⁴

Al encomendarse a Marduk, Šubši-mešre-Šakan se está dirigiendo al más sabio de entre los dioses, al "Señor de la Sabiduría". Ese parece ser un recurso extremo producto de la desesperación, pues, los sabios humanos a los que había recurrido, fracasaron en el intento de dilucidar el origen de

⁹² Esta enumeración de los epítetos de Ea está extraída de Sara Denning-Bolle: *Wisdom in Akkadian Literature...*, op. cit., p. 40.

⁹³ Esos cincuenta nombres son en realidad cincuenta y dos.

⁹⁴ Cf. Bottéro, J. y Kramer, S.: *Lorsque les Dieux...*, op. cit., pp. 644 a 653.

su desgracia. Esos otros sabios, son seres entrenados en la lectura de presagios y la manipulación de las fuerzas ocultas. Pero sus capacidades, y los resultados de sus actividades dependen, en última instancia, de la voluntad de los dioses, para revelar o no la respuesta de lo que se les pregunta. La adivinación era pensada como una forma de establecer una comunicación con los dioses, quienes parecen haber preferido formas indirectas de comunicarse. Es decir no a través de palabras, sino de signos para ser interpretados por especialistas.⁹⁵ Los mediadores a los que Šubši-mešre-Šakan recurrió, son el ¹⁶*bāru*, adivino; el *ša'ilu*, intérprete de sueños; el *ašipu*, exorcista; y el ¹⁶*mašmaššu*, sacerdote de encantamiento.⁹⁶ Es de señalar, que cuando la irritación de los dioses era extrema, los signos eran confusos, con lo cual

⁹⁵ Cf. C. Gadd: "Some Babylonian Divinatory Methods and their Inter-relations", p. 23, en *Divination en Mésopotamie Ancienne et dans les Régions Voisines*, XIV^e Rencontre Assyriologique Internationale, Strasbourg, 2-6 Juillet 1965, Presses Universitaires de France, Paris, 1966, pp. 21-34, y Le Oppenheim: *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, The University of Chicago Press, Chicago, 1964, p. 207.

⁹⁶ Finet señala que el *bāru* es un "savant et un technicien. C'est un spécialiste, son art n'est pas à la portée de tout le monde; ses connaissances sont le fruit de la réflexion. Pas d'inspiration chez lui, ni de visions, ni de rêves." Andre Finet: "Le Place du Devin dans la Société de Mari", p. 87, en *La divination en Mésopotamie...*, op. cit., pp.87-93. Literalmente, *ša'ilu*, significa "examinador", "interrogador" o "investigador", pero se trata en realidad de un especialista en la exégesis de los sueños, así en Bottéro, J. "Oneiromancy", p. 11, en *Mesopotamia...*, op. cit., pp. 105-123. En cuanto al sacerdote de encantamiento ¹⁶*mašmaššu* (asociado a varias ramas de las actividades mágicas y rituales), parece que en ocasiones podía desempeñarse como *bāru*, adivino, esto aparece en un texto de

la comunicación era intencionalmente interferida.⁹⁷ Y cuando la comunicación había sido posible, se dejaba constancia por escrito en los textos, así por ejemplo, en uno proveniente del período casita, se lee al final de la tabilla: *te-e-tum im-me-er ez-zi-im ša-al-ma-at* "el presagio (obtenido) del cordero para el enojo (de dios) fue favorable".⁹⁸ En el *Ludlul* la revelación divina fue más directa, no necesitó mediadores tangibles (en todo caso los mediadores fueron los personajes etéreos que se aparecen en los tres sueños), la liberación se dió a través de un sueño, y el propio Šubši-mešre-Šakan, comprendió el significado, no necesitó a ningún intérprete.

En *La Teodicea* también se recurre a la figura del sabio, pero éste es un sabio humano. La idea de sabiduría en la mesopotamia antigua, puede originarse en la experiencia (a partir de las vivencias y del sobrellevar las adversidades) o en el conocimiento intelectual.⁹⁹ Uno de los términos más comunes para designar al sabio es *apkallu*, acadización de la palabra sumeria AB.GAL. Ese sustantivo está estrechamente vinculado al mito de Oannes, y parece indicar un tipo de

Sultantepe, y así lo señala E. Reiner: "Fortune-Telling in Mesopotamia", pp. 29 y 30, en *JNES*, XIX, 1960, pp. 23-35.

⁹⁷ En el *Ludlul* hay un ejemplo claro de esta situación, I:51 "Están confusas las vísceras de mi presagio, inflamadas siempre."

⁹⁸ A. Goetze: "Reports on Acts of Extispicy from Old Babylonian and Kassite Times", p. 95, en *JCS*, vol 11, 1957, pp. 89-105.

⁹⁹ Así expresado en Giorgio Buccellati: "Wisdom and not: the Case of Mesopotamia", pp. 37 y 38, en *JAOS*, 101, 1, 1981, pp. 35-47.

sabiduría que se encuentra en un nivel intermedio entre los dioses y los hombres. Sin embargo, también se usó para designar a algunos especialistas en el dominio de las ciencias ocultas.¹⁰⁰ Ese término no aparece en ninguna de las líneas legibles de *La Teodicea*, tal vez haya sido utilizado en algún pasaje que esté dañado. El sabio se designa allí con varias palabras: *āšišu* (en I:1); *bēl paku* o *paku* (en I:5 y XXIV:254); *mudū* (en I:6); *mērešu* (en V:45); *nāmequ* (en V:57 y VI:57) y *tašmtu* (en XIX:199 y XXIV:254).¹⁰¹ Todos éstos términos, sean que designen al sabio o la sabiduría, tienen matices que abarcan tanto a la sabiduría adquirida por la experiencia, como aquella adquirida por el entrenamiento. En ese sentido, el amigo no sólo es un experto (tal vez) en el

¹⁰⁰ Es preciso aclarar que el término *apkallu* aparece en documentos de carácter muy variado: médicos, literarios, lexicales, lista de profesiones, descripciones rituales; sin embargo, ninguno de esos textos da una explicación específica de su significado. Cf. Denning-Bolle, S.: *Wisdom in Akkadian...*, *op. cit.*, p.56. Por otro lado, Foster señala que el término *apkallu* y el *ummānu* (especialista) muchas veces son intercambiables. Cf. Foster, B.: "Wisdom and the Gods...", *op. cit.*

¹⁰¹ *āšišu*: adj. wise, sage, engulfing. Es interesante señalar la comparación que cita CAD. *Nabū palkū mukalli ešeštu rapša uznī ašiši šukānu*: "Nabū, wise one, sage, (...) intelligent, wise in (lit. who encompasses?) (the entire lore of) cuneiform writing", CAD 440b. *bēl paku*: Einsichtiger, AHW, 812a. *mudū*: adj. knowing, expert in a specific craft, wise, competent, learned, knowledgeable, expert, CAD, 136b. *mērešu*: s. knowledge, wisdom, CAD 26a. *nāmequ*: s. knowledge, experience, wisdom (referring to the body of experiences, knowledge, skills, and traditions which are the basis of a craft or occupation, or from the basis of civilization as a whole, skill, cunning (sum. NAM.KÛ.ZU), CAD, p. 160 y ss. *tašmtu*: Einshich, Verstäding, AHW 1338a.

encantamiento y la escritura como lo es el propio Saggil-kinam-ubbib sino también en las cosas de la vida. El conocimiento no sólo se adquiere, también se comparte, y este diálogo es un claro ejemplo de eso.

Los epítetos con los que se designa a la sabiduría y a los sabios (en el plano divino y humano) son los mismos. Ese hecho muestra que las palabras limitan, que los atributos sapienciales se expresan gracias a un mismo universo lexical. Esa limitación refleja, también, la condición humana, por lo que los hombres recurren a ella para expresar sus ideas, sus visiones del mundo y sus pesares. Para Šubši-mešre Šakan la palabra opera como elemento de catarsis, pero a la vez como refuerzo religioso, ya que es un discurso que reafirma el carácter todopoderoso del dios en quien él confía. En *La Teodicea* se recurre a un uso de la palabra que también sirve para hacer catarsis, para liberarse de las penas compartiéndolas con una figura de autoridad: el amigo sabio. En suma, las palabras son herramientas para representar, para modelar y expresar miradas. Los hombres las utilizan como si fuesen dispositivos para subsanar la sensación de impotencia; en tanto los dioses recurren a símbolos que pueden traducirse en palabras, aunque no necesariamente. Allí radica, en última instancia, una de las mayores diferencias entre la sabiduría divina y la humana.

CONCLUSIÓN

La palabra y la escritura, el autor y su autoridad, herramientas, persona y criterio que convergen en la creación de textos múltiples. Conforman espacios literarios, el lugar de las letras, donde se expresan ideas, visiones y percepciones de las cosas. Los autores que aparecen a lo largo de este trabajo son varios, y sus intencionalidades y la manera de cristalizarlas son también muy diferentes. Hay, pues, varias presencias. Mi presencia, como historiadora que optó por determinadas estrategias discursivas para dar forma a una narración que exprese la manera en que quise aproximarme y analizar las fuentes. Relatos que están a casi cuatro mil años de distancia de mi presente.

Esa distancia escandaliza: y son los textos escritos por los actores de entonces los que me permitieron establecer ese diálogo ficticio (que tiene más de monólogo que de diálogo) entre los documentos y mis propias miradas del mundo. Mi texto fue el cruce anacrónico e inevitable de fuentes

antiguas, y el trabajo de los asiriólogos que comenzaron a producir, a partir del desciframiento de la escritura cuneiforme. Esos son los textos de los escritores que hablan de los textos de los escribas. El tener acceso al cuneiforme, el manejar determinada bibliografía, y el tener un horizonte teórico y metodológico, fortalece la autoridad del historiador/autor, que a su vez se cuestiona acerca de los criterios que delimitan la interpretación.

La presencia de los dos escribas que plasmaron sus miradas tanto en el *Ludlul* como en *La Teodicea*. Especialistas arduamente entrenados en el arte de escribir, al punto de convertirse en los encargados de pensar, crear y cristalizar --a partir de la escritura cuneiforme-- narrativas que expliquen o se interroguen acerca del mundo real o imaginario con el que estaban familiarizados. Esas habilidades los convertían en sabios, pues dominaban la escritura, y esa exclusividad, les permitía hacer trascender, hacer perdurar sus percepciones. Fueron esos escribas quienes modelaron las tradiciones que operaron como elementos de referencia y de contención cultural para sus contemporáneos; y para nosotros, son los transmisores de sus maneras de ver las cosas.

La presencia de los que llamaré adivinos, en sentido amplio, aquellos que pretenden dominar las artes ocultas, ellos también escribían, Saggil-kinam-ubib es un claro

ejemplo. Sin embargo su autoridad, residía en la lectura, y sólo tangencialmente en la escritura. Comprender el significado de los mensajes divinos, leer los presagios, era la actividad que los caracterizaba. Eran los mediadores entre los dioses y los hombres. También eran considerados sabios, pues eran especialistas en descifrar mensajes ininteligibles para la mayoría.

La presencia de algunos dioses, como demiurgos, que en escala universal, son los autores de todas las cosas que hay en el mundo. Y en este terreno de autores y textos de carácter metafórico en relación a los anteriores, se encuentran también los represores, aquellos que dejan las marcas de autoridad sobre el cuerpo, y sobre el estado anímico. Son los estigmas que el poder utiliza como índice recordatorio de su propia existencia.

Tanto esas escrituras como esas lecturas forjan estructuras coherentes, unidades autónomas y complementarias a la vez. Imponen un orden, el orden de la palabra. Son miradas del mundo que permiten crear y ordenar al mundo. Son también los vectores a través de los cuales se reafirman y fortalecen tradiciones, hacen que se respeten los viejos usos, e incluso, cuando las circunstancias los requieren, hacen que esos viejos usos queden relegados por los nuevos que se ven como convenientes en los nuevos contextos. Esa

tradición de la escritura en Mesopotamia, dió lugar a relatos que en muchas ocasiones se sobreponen, hasta incluso pueden contradecirse. Pero no hay que ver en eso una incoherencia. Sería un error, tratar de buscar un seguimiento unívoco de las explicaciones que se dieron, por ejemplo, en los relatos de los orígenes, en los mitos fundacionales. Esto se hace evidente si, en lugar de hablar de la Mesopotamia como abstracción inserta en una especie de no tiempo milenario, pensamos en términos de espacio constituido como mosaico heteróclito, con una diversidad, cambiante, de grupos que pugnarón por imponer su hegemonía política.

Evidencia de ello es el predominio de las diferentes ciudades, que fueron teniendo la primacía para gobernar, así por ejemplo, fue Nippur (en el tercer milenio), Babilonia (en el segundo) y Assur (en el primero), cada una y en su momento, impuso las propias reglas del juego. Esa multiplicidad de realidades, en muchos casos conflictivas, hace que sea estéril tratar buscar un relato, que tenga la coherencia y contenga la historia general de una sociedad, como puede ser, por ejemplo, el Antiguo Testamento. Sabemos, por los estudios de crítica bíblica, que los relatos aparecen allí colados por la mano de redactores, que están preocupados por una ordenación del texto, que resulte en un todo unitario.

Los textos literarios mesopotámicos son universos en sí, en muchas ocasiones complementarios, en otros contradictorios. Pero esas contradicciones, no son síntoma de inconsistencia, indican más bien, necesidades explicativas diferentes. Si pensamos por ejemplo en el viejo Ea, y su preclara inteligencia, relegado casi a un segundo plano por el joven Marduk, dios principal de Babilonia que se impone como respaldo del poder político en el segundo milenio, comprendemos por qué, se lo presenta como heredero con las virtudes potenciadas de su padre. Sin embargo, hay otros textos, donde por ejemplo, las cosas se fundan más de una vez, o por actores distintos.

Esas arbitrariedades, en última instancia, operan como elementos de creación y ordenación por medio de la palabra. Muchos textos, tienen precisamente esa intencionalidad, es el caso, por ejemplo, de las colecciones de leyes, que operan como manual de conducta. Es el caso también de las declaraciones por escrito de muchos reyes que enfatizan su papel de encargados de hacer cumplir el orden y la justicia para que el fuerte no oprima al débil. De la lectura de esos relatos mesopotámicos, uno puede darse cuenta que el orden, al menos en términos ideales, era lo que hacía que se confiara en el estado de cosas, que sea el elemento de contención de algunas preocupaciones.

La existencia de un orden cósmico, que comprendía como unidad al mundo de los hombres y al de los dioses, se expresaba en sumerio con el término ME.¹ Éste más que simple término es un concepto, una cosmovisión. Supone un conjunto de reglas y regulaciones para que rijan el funcionamiento del universo de acuerdo con los planes elaborados por las divinidades.² Ese término tiene su correlato en los acadios *paršu*, *mešaru* y *kettu*, que no estrictamente significan orden, sino ideas afines al mantenimiento del orden.³ Para que ese funcionamiento armonioso siguiese vigente, era necesario que los miembros de las sociedades (tanto divina como humana) cumpliesen con las obligaciones requeridas. Hacer respetar los preceptos de justicia, función del rey en tanto *šar mišari*, rey de justicia. Cumplir con las leyes, obligación de todos aquellos que formaban parte de la sociedad donde esas leyes estaban vigentes. Cumplir con las prácticas culturales, obligación tanto de los reyes como del resto de los hombres.

¹ En el Manual de Epigrafía se homologa a éste signo con los términos *paršu*, traducido como rito o prescripción y *tērtu*, traducido como decisión. Signo N° 532, p. 219, Cf. Labat, R. y Malbran Labat, F.: *Manuel d'Epigraphie...op. cit.*

² A este respecto ver E.A. Speiser: "Authority and Law in Mesopotamia", *Authority and Law in Ancient Orient*, JAOS, Supplement 17, 1954, p. 12.

³ *Paršu* significa cargo, función, culto (orden) Cf. Ahw, p. 835 a y b; *mešaru* significa enmendar (sobre como un acto legislativo para remediar desajustes económicos) usado así sólo durante el período paleobabilónico; y justicia, en sentido general, Cf. CAD 116b; y *kettu* que significa verdad, justicia, procedimientos correctos, Cf. CAD, p.468 b.

Las lecturas que tanto Šubši-mešre-Šakan como el sufriente manifiestan de su sociedad, señalan que transitoriamente en el caso del primero, y de manera más permanente en el caso del segundo, ha habido alteraciones serias en la armonía del mundo personal. No sólo los dioses están disgustados, algunos hombres también. Y eso se manifiesta en la injusticia de la que ambos narradores son víctimas. En el *Ludlul* el desorden se manifiesta tanto en el mundo de los dioses como en el de los hombres. Pues aquí, las entidades sobrenaturales retiraron su apoyo, ya no están al lado de los que sufren, y momentáneamente, los seres etéreos dejan sus moradas habituales, y eso provoca una sensación de caos.

Los hombres, por su parte, responden con sus actos a esa voluntad divina de perturbar el mundo personal de un individuo. La manera en que Šubši-mešre-Šakan enuncia su experiencia, da cuenta de esa situación. La asociación directa de los personajes mencionados con el propio dolor, hace recaer en esos personajes la responsabilidad de ser los vectores de transmisión de la injusticia, originada en el plano superior. De esa manera, el rey está enojado, sin motivo aparente; el sufriente, personaje destacado, se vuelve un esclavo; y el que fue su esclavo, lo maldice públicamente. La familia, prefiere hacerlo a un lado, y lo mismo ocurre con

los amigos; los encumbrados, grupo del que el narrador es miembro, lo calumnian; en tanto la multitud de baja calaña se reparte sus posiciones. En un momento de la vida del sufriente, el orden se trastornó.

En *La Teodicea* la percepción de la injusticia está en relación más indirecta con respecto a las decisiones divinas. Y el relato de las alteraciones del orden, se expresan en un terreno que enfatiza un cuestionamiento al funcionamiento la sociedad. De esta manera, los altos funcionarios parecen haber sido sustituidos por los de menor rango, el poderoso de fortaleza perversa es promovido, sin embargo, algunos encumbrados, son víctima de los nuevos ricos. Los ineptos pueden alcanzar posiciones superiores. Y esto, muestra que el mundo no sigue su curso. Pareciera haber en este relato, ciertas referencias a algunas máximas que aparecen, sobre todo, en los "prólogos" de las leyes. Así por ejemplo, que se mencione que el fuerte oprime al débil, es una clara alusión a que el rey ya no está cumpliendo con algunas de sus obligaciones, como por ejemplo, hacer respetar esa sentencia. Sin embargo, esas reminiscencias jurídicas, parecen desdibujarse en algunos casos, sobre todo cuando se cuestiona la primacía del mayor de los hijos como heredero. Eso estaba estipulado en leyes que, con los reclamos del sufriente, se ven cuestionadas.

Eso remarca la noción de injusticia, de orden universal alterado (que en el *Ludlul*, se refleja en el universo personal y en *La Teodicea* en el personal y social), hace que los productores de estos textos, que son escribas y sabios, se cuestionen acerca de los móviles de las disfunciones. Creo que en gran medida, la tradición literaria, forjó la idea de la existencia de un orden ideal, que era el que debía regir al mundo. Pero cuando hay alteraciones, hay que buscar también las causas. Šubši-mešre-Šakan, se la atribuye directamente a los dioses. El sufriente, trata de reflexionar a partir del diálogo, y la responsabilidad de los males pareciera recaer más directamente sobre los hombres.

En última instancia, la autoridad del sabio (en cualquiera de sus matices y tan reafirmada a partir las tradiciones más antiguas) parece estar cuestionada. Ninguno de los expertos a los que recurrió Šubši-mešre-Šakan pudo ayudarlo. El mismo, tal vez un escriba, no pudo comprender la naturaleza de la ira de dios, sólo los dioses resolvieron sus pesares de manera tan arbitraria como desataron en él las desgracias. El sufriente de *La Teodicea*, siendo él y su amigo sabios, tampoco lograron trascender el plano de las especulaciones. Los rituales y los encantamientos, que eran concebidos como estrategias humanas para interferir en las decisiones divinas, también parecen haber fallado. No

consiguieron aplacar a los dioses iracundos. Es entonces cuando los hombres, que dieron origen a los dioses, parecen tornarse en aprendices de brujos, pues crearon poderes superiores a los que, luego, no pudieron o no supieron controlar.

Bibliografía

Akkadisches Handwörterbuch, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1965.

Ancien Testament. Traduction Œcuménique de la Bible, Édition Intégrale, Éditions du Cerf, Paris, 1978.

BECKMAN, G.: "Mesopotamians and Mesopotamian Learning at Hattuša" en *JCS*, 35, 1-2, 1983, pp. 97-114.

BERGER, P. Y LUCKMAN, T.: *La Construcción Social de la Realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1993.

BIRCH, D.: *Language, Literature and Critical Practice, Way of Analyzing Text*, Routledge, London, 1989.

BLACK, J & GREEN, A.: *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, The Trustees of the British Museum, London, 1992.

BLACK, J.A. y TAIT, W.J.: "Archives and Libraries in the Ancient Near East", en SASSON, J.(ed.): *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. IV, C. Scribner's Sons, New York, 1995, pp. 2197-2209.

BOTTÉRO, Jean: "Antiquités Assyro-Babyloniennes", École Pratique des Hautes Études, I^{ve} Section, *Sciences Historiques et Philologiques*. Extrait des *Annaires*, 1976-77 and 1977-78.

-----: "Akkadian Literature: an Overview", en SASSON, J. (ed.): *Civilizations of the...*, *op. cit.*, pp. 2293-2303.

-----: "Divination et Esprit Scientifique" *Sciences et Avenir*, 1973, pp. 284-289.

-----: "La Création de l'Homme et sa Nature dans le Poème d'Atrahasis", en *Societies and Languages of the Ancient Near East*. Studies in Honour of I. Diakonoff, Aris & Phillips Ltd, Warminster, England, 1982, pp. 24-32.

-----: *La Religion Babylonienne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1952.

- : "Le Probleme du Mal en Mesopotamie Ancienne. Prologue a un Étude du 'Juste Souffrant' ", *Recherches et Documents du Centre Thomas More*, N° 77, Septembre, 1977.
- : *Mesopotamia. Writing, Reasoning, and the Gods*, The University of Chicago Press, Chicago, 1995.
- & KRAMER, S.: *Lorsque les Dieux Faisant l'Homme. Mythologie Mésopotamienne*, Gallimard, Paris, 1989.
- BUCCELLATTI, Giorgio: "Wisdom and not: The Case of Mesopotamia", *JAOS* 101, 1981, PP. 34-47.
- BURKE, K.: *Language as Symbolic Action. Essays on Life Literature and Method*, University of Carolina Press, Lo. Angeles, 1968.
- BURTON, Deirdre: *Dialogue and Discourse: A Sociolinguistic Approach to Modern Drama. Dialogue and Naturally Ocurring Conversation*, Routledge & Kegan, London, 1980.
- Chicago Assyrian Dictionary*, The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, 1964.
- CALVINO, Italo: *Seis Propuestas para el Próximo Milenio*, Siruela, Madrid, 1989.
- CASSIRER, Ernest: *Language and Myth*, Dover Publication, New York, 1946.
- CASTELLINO, G.: *Sapienza Babilonese. Racolta di Testi Sapienziale*, tradotti dagli originale, Turin, 1992.
- : "The Contemplative Life in the Ancient Near East" en SASSON, J. (ed.): *Civilizations of the...*, op. cit., pp. 2442-2457.
- CRENSHAW, J.: "Wisdom and Authority: Sapiential Rethoric and its Warrants", en *Supplements to Vetus Testamentum*, vol. XXXII, E. Brill, Leiden, 1981, pp.10-29.
- DE CERTAU, M.: "La Operación Histórica" en PERUS, R. (comp.): *Historia y Literatura*, Instituto Mora, México, 1994, pp.31-69.

- DENNING-BOLLE, Sara: "The Notion of Wisdom in Ancient Mesopotamia", *Epoche* 8, 1980, pp. 80-90.
- : "Wisdom and Dialogue in the Ancient Near East", *Numen* 34, 1987, pp. 214-234.
- : *Wisdom in Akkadian Literature: Expression, Instruction, Dialogue*, Ex Oriente Lux, Leiden, 1992.
- DRIVER, G. & MILES, J.: *The Babylonian Laws*, vol. I y II, Oxford at the Clarendon Press, London, 1960.
- EBELING, E. & MEISSNER, B.: *Reallexikon der Assyriologie*, Walter der Gruyter und Co., Berlin, 1923.
- ECO, U.: *Interpretación y Sobreinterpretación*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- EVEN-ZOHAR, I.: "The Position of Translated Literature within the Literary Polysystem", en HOLMES, J. et. al.: *Literature and Translation. New Perspectives in Literary Studies*, ACCO, Leuven, 1978.
- FARBER, W.: "Witchcraft, Magic and Divination in Ancient Mesopotamia", en SASSON, J.: (ed.): *Civilizations...*, op. cit., vol. III, pp. 1895-1909.
- FENSHAM, C.: "Widow, Orphan, and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature", *JNES* 21, 1962, pp.129-139.
- FINET, A.: "Le Place du Devin dans la Societé de Mari", en *Divination en Mésopotamie Ancienne et dans les Régions Voisines*, XIV^e Rencontre Assyriologique Internationale, Strasbourg, 2-6 juillet, 1965, PUF, Paris, 1966.
- FOSTER, B.: "Wisdom and the Gods in Ancient Mesopotamia", *OR* 43, 1974, pp. 344-354.
- : "Book Review to Denning-Bolle, S.: *Wisdom in Akkadian Literature: Expression, Instruction, Dialogue*", *JAOS* 114, 1994, pp. 492-494.
- FRANKFORT, H.: *La Royauté et les Dieux*, Payot, Paris, 1951.
- GADD, C.: "Assyria and Babylon ca. 1370-1300 CB" en *The Cambridge Ancient History*, vol. III, Part 2 A, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pp. 21-48.

- : "Some Babylonian Divinatory Methods, and their Inter-relations", en *La Divination en Mésopotamie...*, op. cit., pp. 21-34.
- GARELLI, P.: *El Próximo Oriente Asiático. Desde los Orígenes hasta la Llegada de los Pueblos del Mar*, Nueva Clío, Barcelona, 1980.
- GELB, I.: *Pour une Théorie de l'Écriture*, Flammarion, Paris, 1973.
- GOEDICKE, H. & ROBERTS, J. (eds.): *Unity and Diversity in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East*, Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1975.
- GOETZE, A.: "Reports on Acts of Extispicy from Old Babylonian and Kassite times", en *JCS*, vol. 11, 1975, pp.89-105.
- GORDON, E.: "A New Look at the Wisdom of Sumer and Akkad", *BiOr* 17, 1960, pp. 121-152.
- GREEN, A.: "Ancient Mesopotamian Religious Iconography", en SASSON, J. (ed.): *Civilizations...*, op. cit., pp. 1837-1855.
- HALLO, W.: "Lamentations and Prayers in Sumer and Akkad", in SASSON, J. (ed.): *Civilizations...*, op. cit., vol III, pp. 1871-1881.
- HARRIS, R.: "The Female 'Sage' in Mesopotamian Literature", en GAMMIE, J. y PERDUE, L. (eds.): *The Sage in Israel and Ancient Near East*, Eisenbrauns, Winona Lake, 1990, pp. 3-17.
- HEIDEL, A.: *The Babylonian Genesis*, University of Chicago Press, Chicago, 1951.
- HOLMES, J.: "Describing Literary Translations: Models and Methods", en HOLMES et al.: *Literature and...op. cit.*, pp. 62-82.
- JACOBSEN, Th.: "Religious Drama in Ancient Mesopotamia", en GOEDICKE, H. y ROBERTS, J. (eds.): *Unity and Diversity. Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1975, pp.65-97.

- : *Treasures of Darkness: a History of Mesopotamian Religion*, Yale University Press, New Haven, 1976.
- KING, M.: *Assyrian Language. Easy Lessons in Cuneiform Inscriptions*, Truber & Co., London, 1976.
- KRAMER, S. (ed.): *Mythologies of the Ancient World*, Anchor Books, New York, 1961.
- : *Sumerian Mythology*, Harper & Brothers, New York, 1961.
- : "The Sage in Sumerian Literature: a Compos. Portrait", en Gammie, J. y Perdue, L. (eds.) *The Sage...*, op. cit., pp. 31-44.
- : *The Sumerians, their History, Culture and Character*, The University of Chicago Press, Chicago, 1953.
- LABAT, R.: *Manuel d'Epigraphie Akkadienne*, P. Geuthner, Paris, 1995.
- : *Les Religions du Proche-Orient Asiatique*, Fayard/denoël, Paris, 1970.
- LAMBERT, W.: "A Catalogue of Texts and Authors", *JCS* 16, 1962, pp. 59-77.
- : "A Further Attempt at the Babylonian 'Man and his God'" in Rochberg-Halton, F. (ed.): *Language, Literature and History. Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner*, American Oriental Society, New Haven, 1987, pp. 187-202.
- : "Ancestors, Authors, and Canonicity", *JCS* 11, 1957, pp. 1-14.
- : *Babylonian Wisdom Literature*, Clarendon Press, Oxford, 1960.
- : "DINGIR.SA.DIB.BA Incantations", *JNES* 33, 1974, pp. 267-323.

- : "Myth and Mythmaking in Sumer and Akkad", en SASSON, J. (ed.): *Civilizations...*, op. cit., vol. III, pp. 1825-
- :"The Historical Development of the Mesopotamian Pantheon: A Study in Sophisticated Polytheism", en GOEDICKE, H. y ROBERTS, J. (eds.): *Unity and Diversity...*, op. cit., pp.191-200.
- & MILLARD, A.: *Atra-hasís. The Babylonian Story of the Flood*, Clarendon Press, Oxford, 1969.
- & PARKER, S.B.: *Enûma Eliš: The Babylonian Epic of Creation. The Cuneiform Text*, Clarendon Press Oxford, 1966.
- LAROSE, R.: *Théories Contemporaines de la Traduction*, Presses de l'Université du Québec, Sillery, 1989.
- LEFEVERE, A.: "Translation: the Focus of the Growth of Literary Knowledge", en HOLMES & al. (ed.): *Literature and Translation...*, op. cit., pp. 7-28.
- LEMAIRE, A.: "Sagesses et Écoles", *VT* 34, 1984, pp. 270-281.
- Les Sagesses du Proche-Orient Ancien*, Colloque de Strasbourg, 17-19 mai 1962, Presses Universitaires de France, Paris, 1963.
- MANN, M.: *The Sources of Social Power. A History of Power from the beginning to the a.D. 1790*, vol I, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- MENDENHALL, G.: "The Conflict Between Value Systems and Social Control", en GOEDICKE, H. Y ROBERTS, J. (eds.) *Unity and Diversity...op. cit.*, pp. 169-180.
- MURPHY, R.: "Hebrew Wisdom", en *JAOS*, 101, 1981, pp. 21-34.
- NOUGAYROL, J.: "Les Sagesses Babylonniennes: Études récentes et textes inédits", en *Les Sagesses du Proche-Orient Ancien*, Colloque de Strasbourg 17-19 mai 1962, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, pp.41-54.
- OLIVIER, J.P.: "School and Wisdom Literature", en *Journal of Northwest Semitic Languages*, vol. IV, University of Stellenbosch, 1975, pp. 49-60.

- OPPENHEIM, L.: *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, University of Chicago, Chicago, 1964.
- : "Perspectives on Mesopotamian Divination", en *La Divination en Mésopotamie ...*, op. cit., pp.35-44.
- PAZ, O.: *Traducción: Literatura y Literalidad*, Tusquets editores, Barcelona, 1990.
- PEARCE, L.: "The Scribes and Scholars of Ancient Mesopotamia", en SASSON, J. (ed.): *Civilizations of the...*, op. cit., pp. 2265-2278.
- PEDERSÉN, O.: "Archives and Libraries in the City of Assur. A Survey of the Material from the German Excavations", Part I, en *Acta Universitatis Upsaliensis. Studi Semitica Upasaliensa*, 6, Upsala, 1985.
- PERDUE, L.: *Wisdom and Cult*, Scholars Press, Missoula, 1977.
- POSTGATE, N.: *Early Mesopotamia. Society and Economy at the Dawn of History*, Routledge, London, 1994.
- PRITCHARD, J. (ed.): *Ancient Near Eastern Texts*, 3rd. ed., Princeton University Press, Princeton, 1969.
- REINER, E.: "Fortune-Telling in Mesopotamia", *JNES* 19, 1960, pp. 23-35.
- : "The Ethiological Myth of the 'Seven Sages', en *Or*, 30, pp. 1-11.
- : *Your Thwarts in Pieces. Your Mooring Rope Cult Poetry from Babylonia and Assyria*, H. Rackham School of Graduate Studies at the University of Michigan, Ann Arbor, 1985.
- RICOEUR, P.: "Hacia una Hermenéutica de la Conciencia Histórica", en PERUS, F. (comp.): *Historia...*, op. cit., pp. 71-122.
- ROBERTS, J.: "Divine Feedom and Cultic Manipulation in Israel and Mesopotamia", en GOEDICKE, H. y ROBERTS, J. (eds.): *Unity and Diversity...* op. cit., pp. 181-190.
- ROSA, N.: *Artefacto*, B. Viterbo ed., Rosario, 1992.

- SAGGS, H.: *The Greatness that was Babylon*, Sidgwick and Jackson, London, 1962.
- SAUSSURE, F.: *Cours de Linguistique Générale*, Payot, Paris, 1978.
- SASSON, J.(ed.): *Studies in Literature from Ancient Near East*, American Oriental Society, New Haven, 1984.
- SCURLOCK, J.: "Death and the Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought", en SASSON, J. (ed.): *Civilizations...., op. cit.*, vol. III, pp. 1883-1893.
- SCWARTZ, B.: *The World of Thought in Ancient China*, Harvard University Press, Cambridge, 1985.
- SENNER, W.: *The Origins of Writing*, University of Nebraska Press, Nebraska, 1989.
- SILVA CASTILLO, J.: "Diálogo sobre la Justicia Divina. La Teodicea Babilónica", en *Estudios Orientales*, N° 2, vol. VII, El Colegio de México, México, 1972, pp. 211-225.
- : *Gilgamesh o la Angustia por la Muerte*. Traducción y notas, El Colegio de México, México, 1996.
- SWEET, R.: "The Sage in Akkadian Literature: A Philological Study", en GAMMIE, J. Y PERDUE, L.: *The Sage...., op. cit.*, pp. 45-65.
- TOURY, G.: "The Nature and Role of Norms in Literary Translations", en HOLMES, J. et al.: *Literature and...., op. cit.*, pp. 83-100.
- VAN DEN BROECK, R.: "The Concept of Equivalence in Translation Theory: some Critical Reflections", en HOLMES, J. et al. (ed.): *Literature and Translation...., op. cit.*, pp. 29-47.
- VAN DIJK, J.J.: *La Sagesse Suméro-Accadienne*, E.J. Brill, Leiden, 1953.
- VAN GORP, H.: "La Traduction Litteraire parmi les autres Metatextes", en HOLMES et al.: *Literature and...op. cit.*, pp. 101-116.

- VAN KESTEREN, A.: "Equivalence Relationships between Source Text and Target Text: towards a Typology on the Basis of Semiotics", en HOLMES, J. et al. (ed.): *Literature and Translation...*, op. cit., pp. 48-68.
- VANSTIPHOUT, J.: "Memory and Literacy in Ancient Western Asia", en SASSON, J. (ed.): *Civilizations...*, op. cit., pp. 2181-2196.
- WHITE, H.: *El Contenido de la Forma. Narrativa, Discurso y Representación Histórica*, Paidós, Barcelona, 1992.
- WIGGERNAN, F.: "Theologies, Priests and Worship in Ancient Mesopotamia", en SASSON, J. (ed.): *Civilizations...op. cit.*, vol III, pp. 1857-1870.