

UN ESTADO DE ANOMIA EN BABILONIA

Sociedad y literatura cuneiforme

JORGE SILVA CASTILLO

El Colegio de México

LA HISTORIA de Mesopotamia no es un campo virgen por lo que se refiere al estudio de la sociedad a través de la literatura. La alta edad sumeria ha sido la más favorecida por este tipo de estudios,¹ ello se explica en gran parte porque carece casi totalmente del tipo de fuentes que han suministrado los datos para reconstruir la historia social de épocas posteriores.²

Sin embargo, la literatura no es únicamente un recurso de última instancia en el estudio de la historia social y de hecho ha sido de gran utilidad para iluminar períodos de la historia universal ampliamente documentados por otras fuentes.³ Creemos, por tanto, que las obras literarias escritas en lenguas semíticas pueden, al igual que las sumerias, ser de gran utilidad para la comprensión de la sociedad mesopotámica.

Naturalmente, la metodología empleada para el estudio de

¹ Además de la atención que S. N. Kramer ha prestado al estudio de la sociedad sumeria en todos sus aspectos a partir del estudio de fuentes literarias en su mayor parte, aunque no exclusivamente (Cf. *The Sumerians*, capítulos III y VII. The University of Chicago Press, 1963. Chicago), los estudios clásicos al respecto son "Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia"; *Journal of Near Eastern Studies* II (1943), pp. 159 ss. y "Early Political Developments in Mesopotamia", *Zeitschrift für Assyriologie* LII; pp. 91 ss., ambos de Thorkild Jacobsen.

² El tipo de fuentes a que nos referimos son las fuentes jurídicas que aparecen a partir de la tercera dinastía de Ur (2113-2006 a.c.) y se multiplican desde la época páleo-babilónica (primera mitad del II milenio a.c.). Aunque un enfoque demasiado *jurídico* y la deformación producida por las analogías con la problemática del Derecho Romano produjo errores de perspectiva inevitables en todo estudio incipiente, con el tiempo, y gracias al estudio de los *textos de la práctica legal* sobre todo, el estudio de la sociedad de la antigua Mesopotamia ha progresado enormemente en las dos últimas décadas. Para una bibliografía extensa (Cf. Cardascia, G. y Klima, J., *Droits Cunéiformes*, Editions de l'Institut de Sociologie, Université de Bruxelles, 1966).

³ Cf. Jacques Leenhardt, "La Sociologie de la Littérature: quelques étapes de son histoire", *Revue Internationale des Sciences Sociales*; xix (1967), núm. 4; pp. 555 ss.

la sociedad europea a través de la literatura no podrá ser la misma que la que se debiera elaborar para el estudio de la sociedad antigua. La problemática que esta última presenta es totalmente diferente y exige la afinación de métodos diversos. Por tanto, ante la tarea de abriarnos camino en un territorio inexplorado, nuestro primer paso no pretende ser sino un gesto de tanteo, con el intento de demostrar las posibilidades que ofrece el filón de la rica literatura mesopotámica, más bien que de ofrecer el fruto maduro de un método probado.

En el presente artículo nos proponemos analizar dos obras producidas hacia finales del segundo milenio —*Ludlul Bel-Nemēqi* y *La Teodicea Babilonia*— y una tercera —*El diálogo del pesimismo*—, atribuida a los albores del primer milenio antes de nuestra era.⁴

Las dos primeras tratan del problema del mal y muestran una degradación de la confianza en el sistema ideológico sobre el que reposaba la milenaria cultura mesopotámica. Las formas en que sufre injustamente un hombre piadoso, podrían dar pie a un estudio minucioso sobre temas tales como la injusticia social, más bien que la divina, por ejemplo, a condición de someter los datos en que se basaría tal estudio a una crítica bien elaborada. No obstante, dejaremos de lado ese tipo de análisis; por el momento nos concretamos a tomar como punto de partida la crisis ideológica que ejemplifican estas dos obras para cimentar el estudio de la crisis del sistema de normas y valores que ilustra la tercera, *El diálogo del pesimismo*. En efecto, si existen relaciones íntimas entre la cultura de un pueblo y su integración social y si el sistema ideológico compartido por los miembros de una sociedad es la piedra angular de su cultura, es lógico esperar que una crisis ideológica sea el reflejo de una crisis social. Por tanto, creemos legítimo deducir que la crisis social, la total desconfianza en el sistema de normas y valores descrita en *El diálogo del pesimismo*, se encontraba en gestación en la época en que se produjeron el *Ludlul Bel-Nemēqi* y la *Teodicea Babilonia*.

⁴ Para la edición crítica de las transcripciones del acadio y su traducción inglesa, en la que basamos nuestras citas, Cf. W. G. Lambert, *Babylonia Wisdom Literature*; Oxford. Clarendon Press, 1960. Esperamos tener la oportunidad de publicar en esta misma revista las traducciones directas al español de los tres poemas.

La historia política de esa época nos servirá, por una parte, para corroborar, a manera de *test*, lo dicho de la quiebra en el sistema social, pero también para comprobar que los datos suministrados por las obras literarias pueden ayudar a elaborar una interpretación sociológica de la historia meramente de acontecimientos.

Puesto que el problema del mal se plantea en dos de las obras que nos interesan, comencemos por hacer un somero esbozo de la visión que tenía del mundo el antiguo habitante de Mesopotamia, visión cuyos orígenes se remontan a la más alta edad sumeria.

Para los sumerios, los dioses eran representaciones de los elementos y fuerzas del cosmos.⁵ Por otra parte, entre la sociedad humana y la divina no había una diferencia esencial;⁶ los seres inmortales surgidos del caos primordial crearon a los mortales para hacerlos sus servidores, pero tanto los primeros como los segundos fueron el producto de un devenir natural regido por las mismas leyes. Los términos claves para la comprensión de este problema son: *me* y *nam*. El principio dinámico de todo lo existente, el *me* —norma, decreto y fuerza dinámica a la vez— era necesario para que todo *nam* —esencia y destino combinados— humano o divino, pudiera funcionar;⁷ las tablas del destino eran el símbolo de ese *me*, sea porque constituían el *me* de todo el Universo, o porque controlaban cada *me* particular; por ello, cuando el pájaro *zu* roba las tablas del destino, todos los *me*, divinos y humanos quedan inactivos.

Nada más lógico, pues, que el hecho de que los sumerios

⁵ Cf. S. N. Kramer, *Sumerian Mythology*; Harper Torchbooks The Academy of Library; revised edition, 1961; Nueva York, pp. 40-41 y 74-75 y Th. Jacobsen en *El Pensamiento Prefilosófico*; Fondo de Cultura Económica, Breviario 97; 1954, México; pp. 182 ss.

⁶ En realidad, el hecho de que los habitantes de Mesopotamia atribuyeran a los dioses la identificación con los fenómenos naturales, se deriva de una concepción más amplia según la cual el hombre personificaba los objetos, al ver en ellos, como dice Frankfort (Cf. "El Pensamiento Prefilosófico" en la introducción, pp. 13-44) un *tú* y no un *ello*, por lo cual se suprime toda diferencia esencial entre los órdenes naturales que el hombre moderno distingue.

⁷ Para una discusión sobre los conceptos del *nam* y del *me*, Cf. E. A. Speiser en *The Idea of History in Ancient Mesopotamia*, R. C. Dentan (Editor); Yale University Press, 1955. New Haven y Londres, pp. 37 y 38.

y sus herederos asirio-babilonios, concibieran la fuerza dinámica de la historia, ley del movimiento de la sociedad humana, como una fuerza cósmica que regía con rítmica regularidad los fenómenos del proceso histórico.⁸ La aparición casi regular de nuevos elementos étnicos, la sucesión de focos de poder político, el surgir y decaer de dinastías, la formación de centros urbanos y su desaparición periódica —fenómenos constantes en la historia de la Mesopotamia— parecían confirmar experimentalmente la creencia de que los ritmos de la naturaleza, manifiestos en la sucesión de las estaciones, en la periodicidad de la aparición de los astros, en el milagro cotidiano del renacer del día, se regían por las mismas leyes cósmicas.

Ahora bien, el hombre, comprometido por naturaleza en ese movimiento, de acuerdo con su condición de servidor nato de los dioses, era responsable de mantener el orden del mundo mediante el cumplimiento de los ritos establecidos.

De ahí que un buen gobernante, justo y piadoso de acuerdo con las normas de la época, asegurara la prosperidad material de su pueblo y viceversa, el impío fuera responsable moral de su decadencia y sus fracasos.⁹

La dinastía de Acad que establece un paréntesis de preponderancia semítica en el período sumerio, de prestigio insuperado a lo largo de la historia mesopotámica y suficientemente corta (ca. 2334-2154) para ser apreciada en su curva de ascenso y decadencia, constituyó un paradigma de esa *verdad*. Sargón, el rey piadoso por excelencia, propicia el surgimiento del poder acadio; Naram-sin, encarnación del impío, que llega a pretender honores divinos en vida, atrae la catástrofe. Podríamos decir que antes de Acad, el esquema estaba subyacente en toda explicación histórica; a partir de Acad, el hombre toma conciencia de su responsabilidad; presentía desde siempre ser parte del cosmos pero se percató entonces de que la sociedad, en su desarrollo y funcionamiento es una manifestación, una revelación, de las leyes cósmicas. A partir de entonces la rica literatura de los presagios se alimenta preferentemente de los sucesos fastos o nefastos de la dinastía de Sargón, relacionándolos con vínculos de concomitancia a los más variados fenómenos naturales

⁸ *Ibid.*, p. 55.

⁹ *Ibid.*, pp. 55 ss.

que los acompañaron.¹⁰ Las cartas dirigidas a los dioses por diversos gobernantes desde la baja edad sumeria, prueban la preocupación del hombre por justificar su conducta ante los poderes divinos.

Esta doctrina ofrecía evidentes puntos débiles sobre todo cuando era aplicada al individuo: no siempre el apego a las exigencias de la moral era ratificado por el éxito material. Parece ser que durante la III Dinastía de Ur (ca. 2112-2004) se buscaba, si no una solución, por lo menos una explicación al problema del mal en la inescrutabilidad de la mente divina.¹¹ En todo caso, durante el período páleo-babilónico, si bien es cierto que hay pruebas de que el problema de la justicia divina inquietaba al hombre mesopotámico, el optimismo que rima muy bien con la edad de Hamurabi, parece prevalecer sobre pensamientos más sombríos. La muerte, mal inexorable que amenaza a todo hombre, es el núcleo del poema de Gilgamesh en su versión acadia que data de esa época, aunque sufre posteriormente modificaciones de forma. El héroe, después de embriagarse en el placer desmedido y de gustar el vino fuerte del poder, eleva sus ojos a miras más altas y busca la inmortalidad por la fama; ante la experiencia de la caducidad de vida, que ve truncada en la cumbre de la gloria en carne de su compañero de aventuras, Enkidu, se resuelve a ir en pos de la inmortalidad simplemente, de la evasión de la muerte física. Fracasa en su empresa, pero la enseñanza que obtiene de ello es la de la filosofía del "*carpe diem*":

... Llena tu vientre,
 día y noche sé feliz,
 cada día ten placer,
 día y noche regóciate;
 ponte vestiduras limpias,
 lava tu cabeza y báñate en el agua.
 Contempla al pequeño que toma tu mano,
 Deja que tu esposa sea feliz en tu regazo.

[Poema de Gilgamesh, Tableta X, columna III
 de la versión páleo-babilónica.]¹²

¹⁰ Cf. J. J. Finkelstein, "Mesopotamian Historiography", *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 107, núm. 6, 1963, pp. 461 ss.

¹¹ Cf. Lambert, *op. cit.*, p. 10.

¹² *Ibid.*, p. 12.

Durante el período Casita (del siglo xvi a mediados del xii) la doctrina tradicional se mantiene, e incluso se desarrolla, pero al mismo tiempo aumenta la duda acerca de la solidez del sistema, como lo prueba el *Ludlul Bel Nemēqi* que aparece por entonces¹³ y que no es otra cosa sino un largo monólogo que gira en torno del pensamiento torturante de los sufrimientos del justo.

Ludlul Bel Nemēqi (que se traduce literalmente: *Invocaré al Señor de la Sabiduría*, es decir, a Marduk, el dios tutelar de Babilonia) nos presenta a un noble potentado, Subsi Mešre Sakkan, quien se considera justo, según las normas de su época:

He sido atento a la súplica y a la oración;
para mí la oración era discreción, el sacrificio
mi regla;
El día de la procesión de la diosa
era provecho y ganancia;
la oración del rey —que era mi alegría—
y la música que la acompañaba eran una delicia.
Yo enseñé a mi tierra a guardar los ritos del dios
e hice que mi pueblo honrara el nombre de la diosa.
Rendí homenaje al rey como si fuera un dios,
e inculqué reverencia a la plebe respecto del palacio.

[Tableta II, versos 23-32.]

A pesar de ello, en lugar de la prosperidad y el bienestar que de ahí se debieran derivar, no recibe en cambio sino la desgracia social:

Yo que paseaba como un noble,
he aprendido a escurrirme como un desconocido;
siendo dignatario, he venido a ser un esclavo.
Para mis allegados soy como un recluso.
Si camino por la calle, se levantan las orejas;
si entro al palacio, se guiñan los ojos.

[Tableta I, versos 77-81.]

Más aún, no sólo encuentra desprecio, sino positiva hostilidad:

¹³ *Ibid.*, p. 26.

Mi ciudad me mira con el ceño fruncido,
 como a un enemigo;
 en verdad mi tierra me es salvaje y hostil.
 Mi amigo se ha tornado enemigo,
 mi compañero, malvado y ruin...
 Mi amigo íntimo ha puesto mi vida en peligro;
 mi esclavo, en público me ha denunciado.

[Tableta I, versos 82-85 y 88-89.]

Desprecio y maldad, se concretizan en el despojo de sus bienes y de sus cargos:

Todo me ha sido confiscado.
 Los bueyes que yo... (Línea incompleta)
 Han suprimido el grito de la cosecha
 de mis campos;
 han impuesto silencio en mi ciudad,
 como en una ciudad enemiga.
 Han dado a otro los puestos (que yo ocupaba).
 Y han nombrado a un extranjero en mis ritos.

[Tableta I, versos 99-104.]

Por último, y puesto que no era posible hacer una distinción entre el mal moral y el mal físico, puesto que uno y otro eran considerados como provenientes de una misma causa —el abandono de los dioses— por concomitancia, se ve atacado por toda clase de enfermedades, sin que escape parte alguna de su cuerpo.

Ante esta situación y una vez admitida la doctrina de la retribución material como premio de una vida piadosa, nada más lógico que el constatar que es tratado como un impío (tableta II, versos 12-22). Subsi Mešre Sakkan, fiel en la adversidad, encuentra otra explicación que la de la inescrutabilidad de la mente divina:

Lo que es correcto para uno mismo,
 es una ofensa para los dioses.
 Lo que en su corazón (el hombre) considera despreciable,
 es recto para su dios.
 ¿Quién conoce la voluntad de los dioses en el cielo?

¿Quién comprende los planes de los dioses del mundo
subterráneo?
¿Dónde han aprendido los mortales el camino de un dios?

[Tableta II, versos 34-42.]

El hombre no es capaz de discernir entre el bien y el mal;
sólo los dioses pueden juzgar si un hombre es recto o no. La
condición del hombre es inestable, su suerte variable y las razo-
nes de ello sobrepasan la inteligencia humana:

Quien ayer estaba vivo, hoy está muerto.
Por un minuto fue rechazado, de pronto está
exuberante.
Por un momento la gente canta en la exaltación,
inmediatamente después, gime como las plañideras...
En la prosperidad hablan de subir a los cielos,
bajo la adversidad se lamentan de descender
a los infiernos.
Me encuentro abrumado por estas cosas;
no comprendo su significado.

[Tableta II, versos 46-48.]

Por lo visto aquí, vemos que el hombre está desvalido ante
su propio destino; sin embargo no es así, posee un recurso que
si bien es cierto choca a la mente moderna, se halla en perfecta
consonancia con los presupuestos del esquema conceptual del
hombre antiguo; se trata del recurso a la magia ritual: el rito
crea las circunstancias en que debe intervenir la salvación; los
gestos simbólicos producen un efecto, no en el orden de la cau-
sa eficiente, como dirían los filósofos escolásticos, sino en el de
la causa formal; no sólo se produce una realidad de la que se
derivará otra, sino que se crea una realidad que no se puede
dar sin otra.

La primera línea que sirve de título al poema —*Invocaré al
Señor de la Sabiduría*—, nos anuncia ya el feliz desenlace. In-
sistimos una vez más, sin embargo, en que por “invocaré” de-
bemos entender “recurriré a la magia”. En efecto, el Justo en
su desgracia no había olvidado que ese recurso le podía brindar
la salvación y aun cuando en otras ocasiones lo había intentado
sin éxito, la curación finalmente vendrá por ese medio. Puesto

que los pormenores del desenlace interesan menos al objeto del presente artículo, creemos más conveniente pasarlos por alto.

Antes de proseguir, hagamos una breve recapitulación sólo por lo que hace a la historia de las ideas. Esta composición, una de las más importantes de la época casita, nos hace ver que la doctrina tradicional sobre el orden del mundo y consecuentemente la de la responsabilidad moral ritualista son mantenidas y desarrolladas durante esa época, pero al mismo tiempo, podemos constatar que el mismo hecho de que se produzca una composición de tanta importancia y amplitud como el *Ludlul Bel Nemēqi* sobre el tema del problema del mal, nos hace pensar que existía una cierta desconfianza en la solidez del sistema: una apología supone una crítica.

La Teodicea Babilonia, que aparece algunos siglos más tarde —hacia el año 1000 a.c.—,¹⁴ nos lleva a comprobar que en efecto, con el transcurso del tiempo aumenta la desconfianza y el milenarismo conceptual mesopotámico se resquebraja.

Esta segunda composición en forma de poema acróstico nos¹⁵ presenta un diálogo entre un Justo Paciente¹⁶ —que, en contraposición al personaje de *Ludlul Bel Nemēqi*, parece nunca haber gozado de bienestar— y un amigo, este último, expositor fiel de la doctrina ortodoxa.

Los padres del Justo Paciente murieron dejándolo en la orfandad. No es, sin embargo, su condición de huérfano lo que constituye la primera de sus desdichas, sino el hecho de ser el menor de sus hermanos, muy comprensible en una sociedad patriarcal en la cual los derechos de primogenitura no eran nada despreciables:

Un padre tira del bote a lo largo del canal,
mientras el hermano mayor yace en el lecho.
El hijo mayor sigue su camino como un león,
el segundo se contenta con ser un conductor de mulas.

¹⁴ *Ibid.*, p. 66.

¹⁵ El poema está dividido en veintisiete estancias, compuestas de once versos; en cada estancia todos los versos comienzan por una misma sílaba y de la unión de las sílabas iniciales resulta la siguiente frase: "A-na-ku Sa-ag-gi-il-ki-na-am-ub-bi-ib ma aš ma šu ša i-li ú šar ri", que se traduce: "Yo, Saggil-kīnam-ubbib (soy), adorador de dios y del rey."

¹⁶ Por analogía con el poema bíblico de Job se le ha llamado así al personaje de este poema.

El heredero avanza por el camino como un fanfarrón,
el menor dará de comer al desposeído.

[Estancia XXIII, versos 245-250.]

La respuesta del amigo no deja de ser curiosa; se basa en la inferioridad biológica de los primogénitos,¹⁷ lo que sin ser muy convincente para nosotros, puesto que deja sin respuesta la objeción de la inferioridad social, lo era sin duda para los mesopotamios que no concebían ninguna división neta entre los órdenes social y natural.

¡Oh hombre discreto, oh sabio, que dominas
el conocimiento,
en tu angustia blasfemas contra Dios!
La mente divina, como el centro de los cielos,
es remota;
su conocimiento es difícil; las masas
no lo comprenden.
Entre las criaturas que Aruru formó
el vástago primogénito es completamente. . .
En el caso de una vaca, el primer becerro
es inferior,
el último es dos veces mayor.
El primer niño es débil,
el segundo es llamado guerrero heroico.
Aunque un hombre pueda observar cuál es
la voluntad de Dios, las masas no la conocen.

[Estancia IV, versos 254-264.]

Es importante hacer notar que en este argumento apunta ya un cierto *racionalismo*; la mente divina es remota; sobrepasa el entendimiento *de las masas*, pero no el del sabio; éste *puede* observar la naturaleza y deducir de esa observación conclusiones respecto del orden social que rige en el mundo. En ese tono de *empirismo sui géneris* se desarrolla el diálogo y por ello, también el Justo Paciente toma pie en la observación del

¹⁷ Como observa Lambert, en una sociedad en la que las mujeres se casaban siendo casi niñas, los casos en que los primogénitos nacían afectados de algún tipo de debilidad, deben haber sido frecuentes (Cf. Lambert, *op. cit.*, p. 65).

mundo natural para avanzar en la línea de su crítica; el éxito, lejos de ser recompensa de la vida piadosa, es más a menudo el resultado inmediato de la maldad:

¿El onagro, el asno salvaje que se sació con...
 Estuvo acaso atento al Dador de los divinos
 oráculos?
 ¿El león salvaje que devoró la carne selecta,
 llevó acaso su ofrenda de harina para aplacar
 el hambre de la Diosa?
 ¿El nuevo rico que ha multiplicado su riqueza,
 por ventura ha pesado el oro precioso para
 la diosa Mami?

[Estancia V, versos 48-53.]

El contraargumento no se hace esperar; hemos de pensar que el bien de los injustos es pasajero:

¡Oh palma, árbol de riqueza, valioso hermano mío,
 dotado de toda sabiduría, joya de oro!
 Eres tan firme como la tierra, pero el plan
 de los dioses es remoto.
 Mira el soberbio asno salvaje en la (llanura);
 la flecha seguirá al sanguinario que una vez
 holló los campos.
 Ven, considera al león de que has hablado, enemigo
 del ganado;
 por el crimen que el león cometió, la trampa
 lo espera.
 El opulento nuevo rico que amontona bienes,
 será quemado en la pira por el rey, antes del
 tiempo fijado.

[Estancia VI, versos 56-64.]

Pero el Justo Paciente no se convence e insiste:

Tu mente es un viento del norte, brisa agradable
 para los pueblos
 Amigo de elección, tu consejo es fino.
 Sólo una palabra expondré ante ti.
 Aquellos que descuidan a su Dios van por el camino
 de la prosperidad,

mientras que quienes oran a la Diosa, son
empobrecidos y desposeídos.
En mi niñez busqué la voluntad de mi Dios;
con postración y oración, seguí a mi Diosa.
En cambio, soportaba una faena sin provecho,
como un yugo.
Mi Dios decretó en vez de riqueza, destitución.
Un tarado es mi superior, un lunático me extorsiona,
el pillo ha sido promovido, pero yo he sido rebajado.

[Estancia VII, versos 67-77.]

Y más adelante añade con mayor energía aún:

Pon atención, amigo mío, comprende mis ideas.
Atiende la expresión escogida de mis palabras.
La gente exalta la palabra del fuerte,
experimentado en el crimen,
pero rebaja al impotente que no ha cometido
mal alguno.
Confirma al perverso cuyo crimen es...
En cambio suprime al honesto que atiende
la voluntad de su Dios.
Llena los almacenes del opresor con oro;
pero vacía de sus provisiones la despensa
del mendigo.
Apoya al poderoso, cuyo (...) es culpable;
pero destruye al débil y desvía al impotente.
Por cuanto a mí toca, que estoy en la penuria,
un nuevo rico me persigue.

[Estancia XXV, versos 265-275.]

Ante tales argumentos, qué puede hacer el buen amigo, sino reconocer que la naturaleza humana es mala de suyo y que el hombre es cómplice del mal:

Narru, rey de los dioses, que creó al género humano
y Zulumar, el majestuoso, que extrajo su barro
y Mami, la Señora, la Reina que lo modeló,
dieron un lenguaje perverso a la raza humana.
Con mentiras, no con verdad, lo proveyeron
para siempre.

Solemnemente, se habla en favor del rico,
 Él es un rey —dicen—; los ricos van
 a su lado;
 pero se perjudica al pobre como a un ladrón;
 se prodigan calumnias sobre él y se trama
 su muerte;
 haciéndolo sufrir lo llevan a su fin y lo
 extinguen como una flama.

[Estancia XXVI, versos 276-286.]

En otra estancia del poema el Justo Paciente no halla otra salida que la del escapismo, la de la huida de la sociedad que ya no le ofrece seguridad alguna:

Abandonaré mi casa...
 No desearé ninguna propiedad...
 Ignoraré las reglas de mi Dios y pisotearé
 sus ritos.
 Mataré un becerro y (...) alimento,
 tomaré la senda e iré a lugares alejados;
 cavaré un pozo y desataré una inundación,
 como un asaltante, vagaré por el vasto campo
 abierto.
 Iré de casa en casa para guardarme del hambre;
 hambriento, caminaré y haré la ronda en las
 calles...

[Estancia XIII, versos 1333-141.]

Aun cuando al final del poema un grito de esperanza —¿o de desesperación?— haga levantar al infortunado su voz hacia “Samas, Dios pastor, que guía a los pueblos” (estancia XVII), el problema en realidad no recibe solución y la patética queja queda en suspenso, como si el único consuelo consistiera simplemente en proferirla.

Como dijimos en la introducción, si en el *Ludlul Bel-Nemēqi* encontramos *desconfianza*, en *La Teodicea Babilonia* detectamos una crisis. La *duda* se convierte en *crítica* aguda e insistente; a los argumentos que nos atreveríamos a llamar de la fe, suceden los de la *razón*; a la queja dolorida, el grito de protesta; al feliz resultado de la salud, la invocación sin respuesta. Y como decíamos también en la introducción, una cri-

sis cultural supone paralelamente una crisis social. A un sistema cultural estructurado y coherente, corresponde en lo social un sistema de valores que justifica las normas que rigen la conducta. Los conceptos compartidos por una sociedad sobre el orden del mundo y la situación del hombre dentro de él son la piedra angular de una cultura, y ésta no es sino la ideación que sustenta la conducta social.¹⁸

El diálogo del pesimismo es de un tenor diametralmente opuesto al de las dos obras que hasta aquí hemos revisado. Con muy buenas razones se ha supuesto que estaba destinado a la representación escénica y se le ha atribuido una intención decididamente cómica.¹⁹

Ello sea dicho de paso, pues aquí lo que nos interesa no es el carácter cómico o serio del poema, sino algo que en uno u otro caso nos muestra: el desprecio absoluto por todo el sistema de normas y valores, perfectamente ejemplificado a lo largo del mismo. No creemos equivocarnos al afirmar que difícilmente podemos esperar de una composición de tal antigüedad un esquema, tan sucinto y vivo a la vez, de ese sistema tan revelador para la caracterización de una sociedad.

El diálogo del pesimismo nos presenta a un amo que conversa con su siervo y le propone llevar a cabo una tras otra, diversas actividades *propias* de su rango, es decir, de aquellas que acarreen la consideración de los demás, de aquellas que proporcionan *prestigio* social; el siervo comedido se apresura en cada ocasión a secundar a su señor, refrendando la conveniencia de hacer lo propuesto con muy buenas razones. Sin embargo, no bien termina el criado de hablar, cuando el amo se

¹⁸ Robert Berkhofer, *A Behavioral Approach to Historical Analysis*. The Free Press & Collier McMillan, 1969. Nueva York y Londres, p. 117: "Both culture and society are... concepts referring to human social behavior, but in terms of different analytical aspects of that behavior. Culture is the shared ideation behind social behavior among groups, and society is the group or people in social behavioral interdependence."

¹⁹ Cf. E. A. Speiser, "The Case of the Obliging Servant", *Journal of Cuneiform Studies* VII (1954), pp. 98 ss. Nos encontraríamos en ese caso ante uno de los más antiguos ejemplos, si no el más antiguo simplemente, de comedia, puesto que la composición de este diálogo debe provenir a más tardar de los albores del primer milenio a.c., si atendemos al cálculo de Lambert (*op. cit.*, p. 141), aunque pudiera ser incluso más antiguo, puesto que si el *terminus ad quem* es el siglo IX, el *terminus ante quem* es la edad casita.

muestra arrepentido; el siervo no experimenta dificultad alguna en buscar otras razones aún mejores para no hacerlo, muy de acuerdo con la versátil voluntad de su señor. Así a lo largo de esta composición se enuncian las siguientes proposiciones: 1) preparar un carruaje para ir a palacio, 2) ofrecer un banquete, 3) salir de caza, 4) construir una casa y fundar un hogar, 5) permanecer en silencio, 6) encabezar una revolución política, 7) hacer el amor a una mujer, 8) ofrecer un sacrificio público a los dioses, 9) hacer préstamos, 10) emprender una obra benéfica para el país.

Como podemos comprobar por esta enumeración, no hay un orden lógico estricto entre las proposiciones: hacer el amor —para poner un ejemplo— desentona al ser puesto entre la revolución y el sacrificio, a menos que maliciosamente aceptáramos que el amor tiene su dosis de violencia y de holocausto. En todo caso, las réplicas del siervo sólo parecen ganar en profundidad hacia el fin del poema. A la propuesta de ir de caza, por ejemplo, conviene el criado:

Ve, señor, ve. El cazador tiene siempre
su vientre lleno;
los dientes de los perros romperán los huesos
(de la presa).

[Versos 19 y 20.]

Y ante la negativa, se apresura él mismo a añadir:

No vayas, señor, no vayas;
la suerte del cazador es variable,
los dientes del perro se romperán. . .

[Versos 24-26.]

Con la misma ligereza reacciona a otras proposiciones, entre ellas a la de hacer un sacrificio:

Siervo, atiéndeme —Heme aquí, señor,
heme aquí.
—Pronto, prepara agua para mis manos y dámela
para que pueda sacrificar a mi Dios.
—Sacrifica, señor, sacrifica.

Quien hace sacrificios a su Dios, sale ganando
 en el regateo:
 hace préstamo sobre préstamo.
 —No, siervo, no haré de ninguna manera
 un sacrificio de mi Dios
 —No sacrifiques, señor, no sacrifiques;
 tú puedes enseñar a tu Dios a correr
 tras de ti como un perro;
 sea que te pida ritos o que (te pregunte)
 ¿no sacrificas a tu Dios? O cualquier otra cosa.

[Versos 53-61.]

En verdad ante tales respuestas, no se sabe hasta qué punto tomar en serio la prudente advertencia: “El hombre que encabeza una revolución es muerto o desollado; se le sacan los ojos, es arrestado o echado a un calabozo”. (Versos 44-45.) Cuando apenas dos líneas antes el mismo siervo decía: “Si no encabezas una revolución, ¿de dónde van a venir tus vestiduras?, ¿quién te permitirá llenar tu vientre?” (Versos 41-42.) La misma perplejidad nos dejan los consejos del siervo en materia de préstamos: “El hombre que como acreedor hace préstamos, su grano seguirá siendo su grano, pero su interés aumentará” (verso 64), para contradecirse en la forma más irónica posible, cuando dice que el préstamo es como el amor de la mujer . . . “una trampa, un hoyo, una zanja, un cuchillo filoso que corta el cuello del hombre”, citando al mismo pesimista (versos 51-52), y recobrar lo prestado es como tener hijos que . . .

Se comerán tu grano, [te] maldecirán sin cesar,
 y te privarán del interés (que obtuviste por) él.

[Versos 68-69.]

El tono se hace grave únicamente cuando parece que por fin acierta con algo digno de llevarse a cabo:

—Siervo, atiéndeme. —Héme aquí, señor,
 Héme aquí.
 —Haré un beneficio público por mi país.
 —Hazlo, señor, hazlo.
 El hombre que hace tal beneficio público
 por su país,

- sus hechos son colocados en el anillo
de Marduk.
—No, siervo mío, de ninguna manera haré
un beneficio público por mi país.
—No, señor, no lo hagas.
Ve a las colinas de las ruinas antiguas
y pásate por ellas.
Ve los cráneos de arriba y de abajo.
¿Quién es malhechor, quién el bienhechor? ²⁰

[Versos 70-78.]

Viene entonces el inesperado desenlace:

- Siervo, atiéndeme. —Héme aquí señor,
Héme aquí.
—¿Qué es bueno entonces?
—Hacer que me partan el cuello a mí,
lo mismo que a ti;
y que entonces nos arrojen a los dos
al río; eso es bueno.
¿Quién es tan alto para ascender a los
cielos?
¿Quién es tan ancho para abarcar el
mundo subterráneo?
—No, esclavo, yo te mataré a ti y te
enviaré primero.
—Y mi señor no me sobrevivirá ciertamente
ni tres días.

[Versos 79-86.]

La reiterada negación de todo valor, la inutilidad de emprender cualquier cosa, desde la más banal hasta la más digna de encomio, lleva naturalmente al grado extremo del escapismo, al suicidio.

²⁰ Es interesante hacer la observación de que estos tres últimos versos parecen estar inspirados en la Épica de Gilgameš (tableta I, columna i, verso 16 y tableta XI, verso 303), "Sube y camina sobre las murallas de Uruk"... de donde se puede haber derivado un adagio popular que sería tomado por el autor del *Diálogo*. Sea de ello lo que fuere, tenemos aquí una clara alusión a los *tells*, montículos formados por las ruinas de antiguas ciudades abandonadas, un elemento característico del paisaje en las planicies de Mesopotamia.

Esta composición nos brinda abundantes datos para juzgar el grado de integración de la sociedad que la produjo. En primer lugar porque nos hace conocer cuál era la actitud ante la vida de un grupo social que en la Mesopotamia antigua desempeñaba un papel de máxima importancia, el grupo de los escribas.

En las sociedades modernas, el literato está mejor capacitado que el informante común para dar testimonio —dada su exquisita sensibilidad para captar en todos sus matices la vida humana— de los fenómenos sociales de su época y de ahí la máxima importancia del estudio sociológico de la literatura para comprender a fondo a la sociedad.²¹ En la sociedad antigua el papel del letrado era aún de mayor importancia, pues además de ser como en todos los tiempos el mejor expositor de los problemas que inquietan a sus contemporáneos, ocupaba todos los puestos claves de la vida pública, como lo pudiera demostrar la reconstrucción del *curriculum vitae* de tantos escribas que aparecen como signatarios de los múltiples archivos epistolares cuneiformes.²² El escriba era el técnico en todos los campos; sacerdote, médico, adivino, administrador, dignatario, a lo largo de su vida iba conociendo todos los secretos de la existencia en todos sus niveles. Detectar cuál era su actitud ante la vida es, en cierto sentido, detectar cuál era la tónica de la actitud de sus contemporáneos. Si en la actualidad al literato se le puede tachar en ciertos casos de desapego respecto de la vida práctica, eso no podía suceder en la antigüedad mesopotámica. ¡Cuánto se suele apreciar la experiencia vivencial de ciertos literatos actuales!

²¹ "Without appreciating good literature no one will really understand the nature of society" escribe Richard Hoggart en el capítulo *Literature and Society* de la excelente "Introduction to the Social Sciences", editado por Norman McKenzie"; Weindenfeld & Nicolson, 1966, p. 225. Más específica, para nuestro propósito, es la afirmación de A. C. Lewis: "The trained sensibilities of a novelist or a poet may provide a richer source of social insight than, say, the impressions of untrained informants. There is an intensity of perception in the first-rate novelist when he describes a locale, a sequence of action or a clash of characters which can hardly be matched by those observers on whom sociologists are usually wont to rely." (Cf. *Sociology through Literature*; Prentice Hall, 1966, p. 3.)

²² Aun cuando, a nuestro conocimiento, no se haya hecho un estudio sobre la prosopografía de los escribas, tal estudio es factible y sería de gran utilidad para comprender los mecanismos de la movilidad en el *status* social, a través del *cursus honorum* de esos personajes.

¡De cuánto valor resulta el afirmar, por ejemplo, que Tennessee Williams pertenecía a una familia de ricos terratenientes, cuando se trata de juzgar el valor de *Un tranvía llamado Deseo*! Pues bien, podemos suponer, dado el conocimiento que tenemos del papel importantísimo que los escribas en general tenían en su sociedad, que las actitudes del personaje del *Diálogo del Pesimismo*, correspondían a las del escriba que lo concibió, y mediante su creación, a las actitudes de una parte importante de su sociedad; lo mismo cabría afirmar, por otra parte, de las otras dos composiciones que hemos analizado.

Ahora bien —y esto es importante desde el punto de vista metodológico—, la posibilidad que nos brindan estas tres composiciones de detectar tres momentos en las actitudes de un mismo grupo social, es de un valor inapreciable. Sabemos que los grupos que componen una sociedad comparten en diverso grado los valores y se sujetan en diversa medida a las normas que rigen el comportamiento individual. Por otro lado, si en los estudios *sincrónicos* que se realizan sobre una sociedad determinada es importante evaluar el diferente grado de integración al sistema social de cada uno de los grupos en la medida de lo posible, en un estudio *diacrónico*, como el presente, es indispensable tomar un solo grupo por separado. Con el transcurrir del tiempo, el cambio en el modo de integración del mismo nos ofrecerá un valioso índice para determinar la línea que sigue la sociedad en su evolución.

Si volvemos atrás, haciendo un paréntesis en el análisis del *Diálogo del pesimismo* para dar mayor relieve a lo que éste nos sugiere, podemos deducir que la actitud ante los problemas intelectuales que se nos planteaban en el *Ludlul Bel-Nemēqi* debía tener su contrapartida en problemas de tipo social. Así, la duda en la solidez del sistema conceptual de Subši Mešre Sakkan, puede traducirse también en una duda acerca de la solidez de los valores sociales en la vida práctica, puesto que la *actitud* es algo que afecta a la persona y sólo a través de la conducta se ve afectado el objeto de la misma; no se puede disociar el nivel de la actitud intelectual y el nivel de la actitud de la conducta. Por otra parte, el ritualismo, que es la solución en que el mismo personaje se refugia, a pesar de su *duda*, de su *falta de confianza* en los fundamentos del sistema intelectual, puede también interpretarse como la actitud propia

del conformista²³ en lo social, de aquel individuo que sin tener fe en los valores se aferra en mantener en todo su vigor la validez de las normas; este paralelismo es el que por otra parte hace llamar ritualista la actitud ante lo social del conformista.

Por lo que respecta a la actitud del Justo Paciente de la *Teodicea Babilonia*, constatamos que manifiesta una diferencia fundamental en comparación de la de Subši Mešre Sakkan. En efecto, el Justo Paciente no sólo duda, sino que *critica* acerbamente las bases del sistema intelectual y las rechaza enérgicamente; además, consecuente a su crítica, desconoce el valor de los medios; para él el ritualismo carece de todo valor y no recurre a él. Descendiendo al nivel de la actitud social, su negación total del valor del sistema en el orden intelectual tiene como resultado el escapismo, la actitud normal del individuo que se aparta a la vez de los valores y de las normas que su sociedad le ofrece.²⁴ "Huiré", dice el Justo Paciente y en esta palabra condensa su actitud ante la vida.

He ahí el esquema teórico. *El diálogo del pesimismo* nos ofrece la forma concreta en que se traduce la actitud del escapista. *El pesimismo* del diálogo es el tipo mismo del individuo que ya no tiene fe en nada; su siervo completa el retrato del escapista añadiendo al pesimismo del amo otra actitud de ese tipo social: el cinismo, matizado de ironía y amargura.

Negativismo y cinismo hacen que todas las actividades normales de la vida de un individuo *bien colocado* en la sociedad

²³ Robert K. Merton en su estudio sobre la conducta desviada y en relación con la estructura social llama "conformity" al tipo de adaptación individual del individuo que acepta tanto las metas culturales (valores) como los medios institucionalizados (normas), y "ritualism" al tipo de adaptación del individuo que teniendo desconfianza en los valores se aferra a ajustar su conducta por las normas. Por tanto, cuando hablamos aquí de conformidad y conformismo nos referimos a este último tipo de adaptación, el ritualista; si preferimos darle el término *conformista* es para que el *ritualismo* descrito en el poema en su sentido pímico no se confunda con el *ritualismo* en sentido figurado de Merton, aunque de hecho coinciden. Por otra parte, quizá sería mejor llamar *adaptación total* más bien que "conformity" a la adaptación del individuo que está completamente integrado con su sistema; pero la cuestión de la terminología es secundaria. Para una amplia discusión sobre los tipos de adaptación (Cf. R. K. Merton), "Social Theory and Social Structure", *The Free Press of Glencoe*. Edición revisada. Toronto, Canadá, 1964.

²⁴ Por el término *escapismo* queremos entender el tipo de adaptación que R. K. Merton llama *retreatism*. (Cf. *op. cit.*, p. 153.)

carezcan de razón de ser. Ir a palacio en su carruaje bien enjaezado tenía un valor simbólico que traía consigo prestigio social; pero también implicaba consecuencias prácticas más inmediatas en un medio en que el servilismo era la única moneda para pagar todo favor. El siervo lo sabe bien cuando a la proposición de su señor asiente y asegura: "te perdonará", que es la única frase que se descubre en esa línea rota. El símbolo de esa acción es un *valor*, que para un dignatario de la época se debe haber contado entre los más apreciables; la ventaja inmediata, por su parte, puede interpretarse como medio, y hace que la acción concreta caiga, por tanto, dentro del terreno de las normas de la conducta. El mal estado de la tableta nos impide conocer el comentario del siervo; pero, en todo caso, sí sabemos que niega el valor de la acción y por tanto no la emprende. Lo mismo se puede afirmar de proposiciones como las de hacer un banquete y salir de casa, aunque en estas ocasiones las respuestas del siervo son superficiales, lo que subraya el cinismo del criado. Construir una casa y fundar un hogar, parecerían en cambio sobrepasar el ámbito del prestigio social y representan actividades cuyo valor no parece objetable; pero en la antigua sociedad mesopotámica, con fuertes tintes patriarcales, construir una casa por cuenta propia significaba desvincularse del destino de su familia en lo económico y en lo social, como lo advierte muy justamente el siervo: "El hombre que sigue ese camino rompe la casa de su padre." Nuevamente, el desorden del texto en esta sección nos impide seguir el hilo del pensamiento con claridad; baste con hacer notar que una vez más nos mantenemos en el mismo orden de actividades. El encabezar una revolución nos haría pensar, por lo contrario, en la actitud del inconforme pero rebelde;²⁵ pero una vez más se niega el interés de emprender esa acción, y aquí la ironía, al igual

²⁵ Al calificarlo así queremos hacer hincapié en que esta actitud nos sugeriría la que Merton llama *rebellion*, es decir, la del individuo que rechaza normas y valores pero pretende institucionalizar otras. Nuevamente, como en el caso del *ritualismo* se trata de una analogía, de un sentido figurado; la rebeldía no es necesariamente revolucionaria, aunque aquí sí lo sería en ambos sentidos. Esta doble coincidencia de sentidos, recto y figurado, no hace sino acentuar más aún la significación sociológica que queremos encontrar en estos poemas, aunque lógicamente no pase por nuestra mente el pensamiento de que lo que es claro para nosotros lo haya sido en el mismo nivel de raciocinio para los autores de estas composiciones.

que en el caso de ofrecer un holocausto y hacer el amor a una mujer, es la mejor prueba de la inutilidad de toda actividad.

Tenemos pues en el *pesimista* el caso más agudo de la conducta desviada, el tipo del hombre *anómico* por excelencia. No sin razón el término *anomia* fue aplicado por vez primera al fenómeno que caracteriza la actitud del suicida, en cuanto fenómeno social.²⁶

En resumen y antes de analizar las consecuencias que tuvo esta situación de desintegración del sistema cultural-ideológico y social, podemos ya presumir que la historia social y política mostrará una tendencia a la degradación, una curva descendente, puesto que el grado de desviación de la conducta que muestran las actitudes descritas parece deteriorarse; no se encuentran síntomas de un cambio en favor de un nuevo equilibrio como lo haría suponer algún otro de los tipos de conducta desviada, como la innovación o la rebelión, sino por lo contrario, la tendencia es la inversa: de la duda en los valores, pero con afirmación de las normas, se pasa a la negación de ambos órdenes y esta situación desemboca en su expresión más alarmante, el escapismo extremo, el suicidio.

Ahora bien, los datos que nos suministran otras fuentes de la historia de esos períodos pueden ser interpretados en los más diversos sentidos y es precisamente en la labor de máxima importancia de la interpretación, en donde el estudio de estas obras puede orientar al investigador.

Para comenzar tomemos ciertos datos generales sobre la edad casita en que apareció el *Ludlul Bel Nemêqi*. Las infiltraciones de grupos montañoses provenientes del Zagros²⁷ anuncian ya desde fines del siglo xvm la invasión en masa que se había de producir durante el siglo xvn y que acaba con el período páleo-babilónico, durante el cual alcanzó la supremacía la primera dinastía de Babilonia. Esta sucumbe, lo mismo que sus hermanos étnicos, los reinos amoritas de Siria; surgen en cambio el imperio hitita en Anatolia y el poderoso reino hurrita-mitano en Siria. A partir de la incursión del hitita Mursilis I a Babilonia (1595 a. c.), empieza la edad oscura de Mesopo-

²⁶ Nos referimos por supuesto a la introducción del término por Durkheim en 1897 en su obra clásica *Le Suicide: Etude de Sociologie*.

²⁷ Pueblo de origen asiático, cuyo habitat original era la parte central de la cordillera de los Zagros, moderno Luristán...

tamia: callan las fuentes históricas y la brillante civilización de los valles del Tigris y del Éufrates parece haberse extinguido. Volvemos a tener noticias de la milenaria civilización mesopotámica a mediados del siglo xv, gracias a los archivos diplomáticos de Tell el-Amarna en Egipto, a los que poco después acompañan documentos provenientes de la Mesopotamia misma.

Babilonia es nominalmente casita, pero el pueblo montañés ha asimilado la cultura heredada por los sumerios a sus sucesores semitas.

La situación ha cambiado; el prestigio de la cultura mesopotámica alcanza uno de sus puntos culminantes e irradia más allá de sus fronteras con singular esplendor: el acadio²⁸ es el idioma diplomático de la época y en él se redactan los tratados internacionales de mayor importancia; los hititas han adoptado la escritura cuneiforme y en Bogaz-Köy, su poderosa capital, se copian y traducen los mitos y las leyendas de Mesopotamia; en Ugarit, próspero puerto de la costa septentrional de Siria, aparece un sistema de escritura original, inspirado en su aspecto formal, por la escritura cuneiforme.²⁹ Por otra parte, los dinastas casitas emprenden con renovado entusiasmo grandiosas obras arquitectónicas que compiten e incluso sobrepasan en magnitud a los grandes monumentos del pasado.³⁰ La economía se con-

²⁸ Se ha llamado convencionalmente acadio a la lengua de origen semítico (rama oriental de las lenguas semíticas) cuyos dialectos principales fueron el asirio y el babilonio. Hagamos notar que se trata de una mera convención adaptada por razones prácticas de nomenclatura, puesto que la lengua del tiempo de Sargón no se dividió en los dialectos mencionados que tienen muchas influencias de semítico noroccidental (amorita). El acadio de los tratados de la edad de Tell-el Amarna, a su vez tenía ciertos rasgos que lo diferenciaban de los dialectos contemporáneos asirio y babilonio; era otro dialecto artificial empleado como lengua internacional de la diplomacia.

²⁹ Es éste el sistema que se ha considerado como el primer alfabeto de la historia, por el número reducidísimo de sus signos (30 en total); sin embargo, como lo prueba I. J. Gelb, se trata de un sistema silábico en el que cada signo puede leerse indiferentemente con cualquier vocal, lo que hace que se reduzca el número de sus caracteres. (Cf. I. J. Gelb, *A Study of Writing*; The University of Chicago Press. Chicago, 1963.)

³⁰ De esta época data, entre otros, la gran *Ziggurat* de Dur-Kurigalzu, conocida hoy por *Ziggurat de Aqarquf*, una de las más impresionantes de Mesopotamia. Además, en casi todas las grandes ruinas de Iraq se encuentran vestigios de la labor de los dinastas casitas.

solida y los archivos de la época nos hacen pensar nuevamente en un movimiento febril.

No obstante, presenciamos una característica crisis cultural y podemos interpretar otros datos en ese sentido para afirmar que en realidad la cultura mesopotámica estaba herida.

A juzgar por la actividad diplomática que mantienen los reyes casitas hacia fines del siglo xv y durante el xiv se podría pensar que Babilonia ha recuperado su importancia y lo mismo se puede deducir de los éxitos militares de Kurigalzu I en el Elam. Sin embargo, el tono mismo de la correspondencia nos hace ver que existía una desproporción entre el prestigio *tradicional* de Babilonia, del cual eran muy conscientes sus soberanos, y la solidez de su posición política real. En sus cartas al Faraón, el rey de Babilonia no exhibe la deferencia de otros correspondientes que extremen la expresión de su humildad en fórmulas tales como "Tu siervo X, el polvo sobre el que tú pisas, te envía el siguiente mensaje. Siete veces y siete veces más, me postro a los pies del rey, mi señor y mi sol." Burnaburiaš I de Kara-Dunyas (Babilonia) se limita, en cambio, a desear toda clase de bienestar en la escueta fórmula de cortesía "Yo y mi casa, mis caballos, carros, oficiales y mi país, estamos bien. Que todo esté igualmente bien con mi hermano y su casa, sus caballos, sus carros, sus oficiales y su país." El mismo contraste en la forma de tratar los asuntos referentes al envío de presentes, que no eran otra cosa sino transacciones comerciales —algo así como la transferencia de divisas. En una carta dirigida al Faraón por el rey de Alashia (Chipre) leemos: "Querido hermano, con ésta te envío a Egipto a mi mensajero, junto con tu mensajero. Mi hermano no debería tomar a mal que le envíe sólo quinientas libras de cobre —las envío únicamente como presente a mi hermano— porque, hermano mío, esto sea tan poco. Yo juro que la peste, la enfermedad de mi dios Nergal, estuvo en mi tierra y mató toda la gente de mi tierra, de tal manera que no ha habido quien produzca cobre. Por tanto, mi hermano no deberá tomarlo a mal. Envía pronto de vuelta a tu mensajero, junto con el mío y entonces, hermano mío, te enviaré todo el cobre que mi hermano quiera." (E.A.35.)³¹

³¹ E. A. es la sigla convencional para designar los archivos de Tell el-Amarna, cuya más reciente edición es la de S. A. B. Mercer, *The Tell el-Amarna Tablets*. Toronto, 1939. El número indica el orden de serie

Burnaburiaš, por lo contrario, se muestra incluso altivo: “He dado a tu mensajero instrucciones y lo he despachado; instruye pronto a mi mensajero para que pueda partir. Puesto que me han dicho que la ruta es peligrosa, el agua escasa y el clima cálido. Yo no he podido enviarte finos presentes, pero sí he enviado a mi hermano cuatro minas de hermoso lapislázuli como don, en señal de buena fe. Cuando mejore el tiempo uno de mis mensajeros que partirá más tarde llevará finos presentes a mi hermano. Mi hermano debería también escribirme para cualquier cosa que necesite y ellos se la llevarán de sus propios almacenes.” (E.A.7.) Esta actitud segura esconde, no obstante, debilidades y resentimientos; en la misma carta se queja Burnaburiaš de haber estado enfermo sin haber recibido de parte de Amenofis ninguna expresión de deseos de su recuperación; pero se muestra satisfecho de tal desacato cuando los mensajeros le informan que Egipto está muy lejos. Más elocuente es otra carta en la cual el monarca mesopotamio se muestra inconforme por no recibir de Egipto la cantidad de oro que él esperaba, pero sobre todo, por el hecho de que el Faraón haya recibido a los embajadores del rey asirio a quien Burnaburiaš considera su vasallo:

Durante la vida de mi padre, Kurigalzu, todos los gobernantes de Canaán le escribieron diciendo: “Quisiéramos marchar a la frontera de la tierra (de Egipto) e invadirlo y hacernos tus aliados.” Pero mi padre les respondió lo siguiente: “Perezca el pensamiento de que os pongáis a mi lado. Si vosotros os hacéis enemigos de mi hermano, el rey de Egipto, o unís vuestras fuerzas a cualquier otro, ¿no iría yo para hacer una expedición contra vosotros, puesto que el rey de Egipto está de mi parte?” Así pues, mi padre los desoyó a causa de tu padre.

Ahora bien, no he sido yo quien envió a los asirios, mis propios súbditos, a ti; ellos actúan por cuenta propia. ¿Por qué han viajado a tu país? Si me tienes consideración, no deberán ellos efectuar ninguna compra allá; arrójalos con las manos vacías. (E.A.9.)

convencional de cada documento. Para una traducción inglesa de los documentos aquí citados, recomendamos la obra de A. L. Oppenheim, *Letters from Mesopotamia*. The University of Chicago Press. Chicago, 1967; Capítulos V y VI de la Segunda Parte.

En realidad, la dependencia de los asirios respecto de Babilonia no era más que una ilusión del casita; Asiria se mostraba ciertamente independiente, mas no de Babilonia, de la cual había dejado de depender desde la desaparición de la primera dinastía. Si el rey asirio, Aššur-uballit, creía llegado el momento de actuar por *cuenta propia* era porque las crisis internas del reino mitano-hurrita al cual los asirios habían rendido vasallaje durante la edad oscura, le permitían emprender una nueva política e intentar el resurgimiento que convertiría a la larga a los asirios en la primera potencia del Fértil Creciente.

De hecho, mientras constatamos que Asiria poseída de un vigor que nace de la confianza en su destino y que la llevará a sobreponerse a todas las crisis internas y externas para llegar a ocupar el primer puesto en el Medio Oriente, Babilonia se refugia en el prestigio de su tradición, tal vez sin creer verdaderamente en la validez de la misma y sus alardes de grandeza parecen, a la luz de un examen más minucioso, la expresión de un cierto complejo de inferioridad, y no la certeza de su fuerza actual.

El servilismo, signo de una sociedad que se estanca, está a la orden del día y se refleja en las cartas de la época. Así, un oficial de Nippur, Kalbu —que curiosamente significa “perro”— se dirige a su superior en los siguientes términos:

Di a mi señor, el perfecto, el magnífico, el vástago del cielo, nuestro ángel protector, el guerrero experto y eficaz, luz entre sus hermanos, gema brillante, confianza de todo personaje importante, dotado de nobleza, protector de sabios, mesa dispuesta para todo el mundo, preeminente entre sus semejantes, a quien los dioses Anu, Enlil y Ea y la diosa Belit-ili han confiado un tesoro de gracias y riquezas, di a mi señor: Kalbu, quien es polvo y ninguna otra cosa sino tu esclavo favorito te envía el siguiente mensaje... (BE 17-24.)

Si volvemos a establecer un paralelismo con la Asiria contemporánea, por lo que se refiere a las instituciones políticas de la época, vemos que en ambos reinos se desarrolló un sistema económico administrativo cuyas características hacen pensar en un cierto tipo de *feudalismo*, pero no deja de ser significativo el hecho de que en Asiria este fenómeno parece favorecer la expansión territorial, mientras que en Babilonia conduce a una peli-

grosa descentralización en mengua de la fuerza efectiva del poder central.

En resumen, quizá la diferencia, que a partir de la baja edad casita lleva a la decadencia al sur y a la cúspide del poder, al norte, tenga alguna relación con esa crisis del sistema de las ideas que se manifiesta desde entonces en Babilonia. En Asiria, a partir de la misma época, el sistema de ideas parece fuertemente operante y se tienen testimonios de que, en efecto, la concepción tradicional sobre el orden del mundo y la responsabilidad moral de los poderes del Cosmos, inspiró su expansión.³²

El transcurso de los siglos trae consigo cambios dramáticos en la escena política: cae la dinastía casita (siglo xn), hay un momento de gloria por demás efímero bajo el reinado de Nabucodonosor I (siglo xi). Las invasiones de los arameos ponen en peligro los centros de poder de la Mesopotamia; Babilonia sucumbe, mientras Asiria resiste y se sobrepone a pesar de todo. Las condiciones sociales de la primera permanecen inmutables, lo que nos habla muy claro de la situación que rápida y peligrosamente se esclerotiza.

Nada más lógico que ante tal situación, la crisis que se venía gestando tome caracteres alarmantes. Si en la época casita, a pesar de la desconfianza en la solidez del sistema conceptual, éste se mantiene gracias a una actitud conformista, como nos lo hace ver el *Ludlul Bel-Nemēqi*, comprobamos que esa aferración a los medios, que en lo social se puede traducir como un énfasis en las normas por encima de los valores, no resiste la crítica siglos más tarde; *La Teodicea Babilonia* prueba que la magia ritual ya no parece ofrecer ninguna solución válida. En las dos primeras composiciones era sólo deductible, que la crisis intelectual tuviera su contrapartida en una crisis social —sin que se pueda discernir cuál de las dos precede a la otra. En *El Diálogo del Pesimismo* esta crisis del sistema social es evidente.

³² Así lo prueban las leyendas épicas asirias originadas en la época casita, como la *Leyenda de Tukulti Ninurta* y la *leyenda del Dios Irra*, en las que los triunfos militares asirios aparecen como el resultado de la *justicia* de los reyes asirios. Además así lo demuestran las inscripciones reales asirias, lo mismo que la correspondencia de los sargónidas; los monarcas asirios se mostraron siempre cuidadosos de justificar sus campañas militares, cuyo éxito era prueba fehaciente del favor de los dioses y sus cartas dan testimonio de la firmeza con la que confiaban en el poder profético de los oráculos.

Si, por otra parte, nos servimos de lo que la sociología nos dice del desequilibrio de los sistemas sociales y lo aplicamos al fenómeno que parecemos constatar, descubrimos en el ritualismo del *Ludlul Bel-Nemēqi* un cuadro típico de la actitud conformista; en la *Teodicea Babilonia*, el escapismo que tiene su expresión extrema en la actitud típicamente anómica de la tendencia al suicidio, se manifiesta claramente en el *Diálogo del Pesimismo*.

Sin duda un estudio más minucioso deberá poner a prueba esta teoría que, a partir de los datos que nos ofrece la literatura, nos permite intentar una orientación para interpretar los datos de otras fuentes. Esta forma de análisis, lo repetimos, no pretende ser sino un gesto de tanteo, útil como punto de partida; y la literatura que nos ha dado pie para iniciar la marcha, podrá también sernos muy útil para complementar la información de los datos extraliterarios estudiados a lo largo del camino.