

**El miedo asimilado. El dios mar.tu/amurru
construido como extranjero, apropiado como nativo.***

*Leticia Rovira***

Resumen

A la luz de los actuales problemas enraizados en la intolerancia hacia la diferencia en todas sus formas, nos proponemos indagar sobre la conformación de identidades socio-culturales y políticas, particularmente de los grupos etnolingüísticos sumero-acadio y amorreo que poblaron la antigua Mesopotamia de los períodos de Ur III y Paleobabilónico. Nuestro objetivo se focalizará en rastrear la visualización que se tiene del “otro”, en nuestro caso el amorreo. Ello se plasma en fuentes escritas, producidas en el ámbito estatal, las que nos dejan entrever aspectos de las creencias y prácticas religiosas llevadas adelante por las colectividades involucradas en esta relación, que puede tornarse negativa o positiva según las necesidades socio-políticas del período. El análisis de las formas religiosas y las identidades que se conforman en torno a ellas se asoma como una arista que nos deja vislumbrar la diversidad cultural de la sociedad mesopotámica y nos abre puertas al entendimiento de variadas identidades extinguidas. Creemos, entonces, en la necesidad de abordar el análisis de estos problemas en las sociedades antiguas para consecuentemente poder problematizar con perspectivas más amplias a las colectividades actuales.

Palabras claves: Amorreos, religión, identidades, período de Ur III, período Paleobabilónico.

* Este artículo es una versión revisada y ampliada de la ponencia presentada en las II Jornadas Experiencias de la Diversidad, organizadas por el CEDCU en Rosario, Mayo de 2006.

** Licenciada y Profesora en Historia por la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario. Ayudante de 1° categoría de la cátedra de Historia de Asia y África I, de dichas carreras. Becaria doctoral CONICET. Miembro del CEDCU.

Abstract

In the light of current problems, rooted in all forms of intolerance to the difference, our purpose in this paper is to study the formation of socio-cultural and political identities in ancient Mesopotamia during Ur III and Old Babylonian periods. We will consider two ethno-linguistic groups: the Sumer-Akkadian and the Amorite one. We will focus the analysis on the image that the former had of the latter, who were considered as "the other". We will analyze this circumstance through the documents that the state produced. They show us some aspects regarding the relations between these communities, which could become negative or positive depending on the socio-political needs of the moment. The analysis of the religious forms, and of the identities that appeared because of them, arises as a path that shows the cultural diversity in Mesopotamian society and helps us to understand the variety of extinct identities. We believe in the need to analyze these problems in ancient societies in order to study the current communities with a wider scope.

Key words: Amorites, religion, identities, Ur III period, Old Babylonian period.

I-Introducción

"(...) los dioses hemos fatigado al mundo,
que sin embargo tenía hambre de dioses (...)"

*Manuel Mujica Lainez*¹

La actual situación de intolerancia étnica, religiosa y la renovada xenofobia, vinculada al denominado fenómeno de "globalización", han puesto en primer plano, para los científicos sociales, el tema de las adscripciones identitarias. Entre ellas la adscripción religiosa, ha adquirido nuevo protagonismo, en el mundo de hoy, aunque no es un tema excluyentemente contemporáneo. Creemos que es de interés analizar estos procesos en sociedades cuya antigüedad puede proveer ejemplos de conformaciones iniciales de tales rasgos identitarios

¹ MUJICA LAINEZ, Manuel, *El Escarabajo*, Plaza & Janes/Literaria, Barcelona, 1982.

Al ser muchas veces una pauta socio cultural, la religión se vuelve juez y parte en tanto marca roles y conductas, pero a la vez es erigida como respuesta a las preguntas que se formulan hombres y mujeres sobre el significado de la vida, lo que resulta en diversas maneras de entender y actuar en el mundo.

En el Cercano Oriente antiguo, la religión se establecía como una parte constituyente de la existencia de las comunidades. Se la vivía como práctica que accionaba en la rutina habitual y era obligatoria para todos los estratos sociales, ya que los humanos, desde los reyes a los aldeanos, oficiaban de sirvientes de los dioses. Estos eran los mandatarios supremos, los que disponían del devenir de la sociedad y de los cambios de la naturaleza.

La religiosidad prehistórica² dio paso a la religión y a un ordenamiento sistematizado de las acciones religiosas que los grupos llevaban adelante. El surgimiento, en las esferas de poder de las sociedades estatales como la Mesopotámica, de un grupo de especialistas en el culto, los sacerdotes, dio lugar a que las cosmovisiones elaboradas fueran puestas al servicio de procesos socio-políticos. Un ejemplo de ello fue la creación e incorporación del dios *mar.tu/amurru*³ en el tradicional panteón sumero-acadio en el período de Ur III (ca. 2120-2000)⁴.

² Religiosidad ya que para la prehistoria todavía no se delineaban personalidades divinas autónomas, las cuales compondrían, más adelante, panteones ordenados y jerarquizados. Religiosidad, entonces, porque su desarrollo implicó un simbolismo ligado a los procesos naturales de fertilidad y muerte. En la diferenciación entre 'religión' y 'religiosidad' seguimos a LIVERANI, Mario, *El Antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía*, Crítica, Barcelona, 1995, [1era ed. en italiano 1991], p. 73.

³ Los términos en sumerios se presentaran en minúscula negrilla y los acadios en minúscula cursiva. En tanto que los nombres de lugares, dioses y personas por ser de uso reconocido se transcriben en letra normal. Debe tenerse en cuenta que la traducción de términos no siempre remite a las gramáticas y diccionarios disponibles sino a la interpretación de los autores citados en el trabajo.

⁴ No desconocemos las posiciones que abogan por una creación amorrea de este dios (ver como ej.: LOPEZ, José y SANMARTÍN, Joaquín,

Es de destacar que la construcción y anexión del nuevo dios al universo simbólico mesopotámico tenía como trasfondo cambios y reacomodamientos socio-culturales. El esfuerzo se justificaba por el proceso de traspaso de las fronteras tanto geográficas como étnicas⁵ por parte los amorreos en la llanura aluvional mesopotámica, movimiento más evidente en esos momentos, que no cesaría por lo menos hasta mediados del segundo milenio y que llegaría hasta los estratos más altos del poder en el período Paleobabilónico (ca. 2000-1600). Las huellas de los procesos que queremos abarcar, se nos presentan a partir del análisis de fuentes escritas generalmente de origen estatal.

Mitología y religión del Oriente Antiguo. Egipto y Mesopotamia, Vol. I, AUSA, Barcelona, 1993, pp. 389 a 393, BÓTTERO, Jean y KRAMER, Samuel Noah, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Gallimard, Paris, 1989, p. 437), con las cuales discrepamos. En tanto acordamos con Beaulieu que sostiene la posición de Kupper, que ya en 1961 mostró al dios *mar.tu/amurru* como una construcción mesopotámica (ver: BEAULIEU, Paul-Alain "The god amurru as emblem of ethnic and cultural identity" en VAN SOLDT, Wilfred H.; KALVELAGEN, R.; y KATZ, Dina (Ed.) *Ethnicity in Ancient Mesopotamia*, 48th Rencontre Assyriologique Internationale 2002, Nederlands Instituut voor Het Nabije Oosten, Leiden, 2005 y KUPPER, Jean-Robert, *L'Iconographie du dieu Amurru dans la glyptique de la première dynastie babylonienne*, Bruselas, 1961)

⁵ Entendemos por etnia: "(...) un conglomerado humano, de dimensiones diversas, con una especial y propia relación con un territorio determinando, sobre el que pueden estar establecidos de manera más o menos homogénea, compartiéndolo o no con otras etnias; que reconocen una historia común que les provee particularidades relativamente estables de lengua y cultura; y que poseen autoconciencia de unidad y diferencia de otros conglomerados humanos – generalmente expresada en un etnónimo– base del sentimiento de pertenencia e identidad étnica, y que no necesariamente coincide con la pertenencia política." En: DE BERNARDI, Cristina, "Identidad étnica y poder estatal en la Mesopotamia del III milenio A. C. Problemas de reconstrucción histórica" en *Estudios de Asia y África* 106, Vol. XXIII, n° 2, El Colegio de México, Mayo-Agosto 1998, p. 309. Sobre las fronteras étnicas: DE BERNARDI, Cristina, "Methodological Problems in the Approach to Ethnicity in Ancient Mesopotamia", en VAN SOLDT, Wilfred H.; KALVELAGEN, R.; y KATZ, Dina (Ed.), *Op. Cit.*

En este trabajo trataremos de dar un marco general al problema de la construcción y legitimación político-religiosa, del dios *mar.tu/amurru*, así como indagar la situación identitaria de sumero-acadios y amorreos en los períodos de la Ur III y el Paleobabilónico.

II- La estrategia del espejo

"Primus in orbe deos fecit timor"
Publius Papinius Statius⁶

Durante Ur III, al hacerse más acuciante la presencia de los *mar.tu/amurru* tanto en las fronteras como en el corazón del reino, se asumieron diversas estrategias para incorporarlos como para repelerlos. Estos procesos fueron llevados adelante por los sumero-acadios asentados desde antiguo, que remarcaron y se adjudicaron diferencias socio-culturales para señalar el contraste con los foráneos "no asentados". Debemos destacar que en la antigua Mesopotamia la diversidad étnica frecuentemente se relacionaba con los usos y la tenencia de la tierra entre las categorías que llamamos "sedentarios" y "nómades", tomando en cuenta todo el espectro de formas de asentamiento que se encuentra en medio⁷. Aunque los amorreos no pueden encasillarse estrictamente en ninguno de esos extremos, por haber sido exponentes de sus matices⁸, reiteradamente se los asociaba con una

⁶ "Miedo' fue el primer creador de los dioses"; PUBLIUS PAPINIUS STATIUS en *Thebais* (III- 661)

⁷ Cf. VAN DRIEL, Govert, "Ethnicity, how to cope with the subject" en VAN SOLDT, Wilfred H., KALVELAGEN, R.; y KATZ, Dina (Ed.), *Op. Cit.*; LIMET, Henri "Ethnicity" en SNELL, Daniel C. (Ed.), *A companion to the Ancient Near East*, Blackwell, Londres, 2004 y DE BERNARDI, Cristina, "La dialéctica espacio-sociedad: un aporte para la reconstrucción histórica de la identidades étnicas en la Mesopotamia Antigua" en *16 Anuario* de la Escuela de Historia, Facultad de Humanidades y Artes, UNR, 1993-1994.

⁸ Ver: KAMP, Kathryn A. y YOFFEE, Norman, "Ethnicity in Ancient Western Asia During the Early Second Millennium B. C.: Archaeological

vida móvil. Los sumero-acadios estigmatizaban a tal grupo en tanto fueran extranjeros que mantenían lazos activos con su lugar de origen. La despersonalización y ubicación en una masa que amenazaba las fronteras del Reino de Ur III los establecía como indeseables y “diferentes” aunque dentro del territorio llevaran adelante trabajos diversos y fueran parte de la sociedad que resistía a sus congéneres⁹. Debemos tener presente que la mirada hacia los amorreos se tornaba positiva cuando recaía en los miembros asentados y asimilados en la sociedad de la llanura aluvional. Este proceso se iría acrecentando con el correr del tiempo. Ya en el período Paleobabilónico la situación poblacional se tornó totalmente mixturada siendo la simbiosis sumero-acadia permeada con el componente amorreo, que se integró plenamente en las comunidades de la llanura aluvional. Se puede destacar esto ya que tras la caída de la 1era Dinastía Babilónica, filiada con algunos grupos de la pan-etnia¹⁰ amorrea, no volvemos a encontrar una mención que dicotomice a acadios y amorreos en las fuentes escritas¹¹.

Assessments and Ethnoarchaeological Perspectives” en *Bulletin of American Schools of Oriental Research (BASOR)* 237, 1980, p. 94.

⁹ Ver: BUCCELLATI, Giorgio, *The amorrites of the Ur III period*, Publicaciones del Seminario de Semítica a cura di G. Garbini, Riccercha I, Napples, Instituto Orientale di Napoli, 1966.

¹⁰ Definimos el concepto de pan-etnia, de forma provisoria e históricamente adaptable por ser deudor del que dimos de etnia, como: “Una unidad etno-lingüística, que contiene una diversidad de fracciones de una etnia, articuladas por una lengua común, algunos rasgos culturales que sobrepasan a cada una de tales fracciones en cuanto perdurabilidad (no inmutabilidad) y un sentimiento de confraternidad legitimado simbólicamente. Cada fracción puede habitar y adaptarse a una pluralidad de nichos ecológicos sin que ello vaya en detrimento de la percepción por los otros y por ellos de la unidad global en momentos determinados.” Hemos trabajado tal concepto aplicado a los amorreos en: ROVIRA, Leticia, “El concepto de pan-etnia. La pertinencia de su aplicación al caso amorreo”, ponencia presentada en *Primeras Jornadas Nacionales de Historia Antigua*, UNC, Córdoba, 2005, aceptada para su publicación en las actas.

¹¹ La última referencia explícita que tenemos diferenciando a acadios y

En el campo religioso el impacto de estos grupos, como dijimos, se manifestó en la creación del dios *mar.tu/amurru*, lo que nos habla de la necesidad de *aggiornar* y legitimar nuevas prácticas y creencias y de ensamblarlas en pos de una convivencia conjunta ya insoslayable por ambas partes.

Consecuentemente creemos que tal proceso de construcción puede ser rastreado si tenemos en cuenta tres supuestos, a) que la cultura es un conjunto de creencias, no solamente religiosas sino sociales en un sentido amplio. Esto nos abre la puerta para concordar con Geertz cuando enuncia que “(...) la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida.(...)”¹². Dentro de este esquema creemos que también entran rasgos y elementos materiales que exponen y ayudan a la reproducción de la cultura. b) que es posible indagar sobre las experiencias y los actos de la gente. El modo de acercamiento puede variar según el momento histórico que analicemos. En las sociedades contemporáneas los medios audiovisuales son grandes aliados de los científicos sociales. En tanto, si la meta es acercarnos a sociedades pasadas y extinguidas como en nuestro caso, las fuentes escritas y la arqueología nos brindarán, principal pero no únicamente, los indicios a seguir. Como apuntaba Febvre “La historia se hace, no cabe duda, con documentos escritos. Cuando los hay. Pero, si no existen, se puede, se debe hacer sin documentos escritos. Por medio de todo cuanto el ingenio del historiador le permita

amorreos, la encontramos en el Edicto de Amīšaduqa, décimo rey (1646-1626) de la dinastía babilónica. Ver: “Edicto de Amīšaduqa” en SANMARTÍN, Joaquín (Ed. y Trad.), *Códigos legales de tradición babilónica*, Trotta, Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 1999.

¹² GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, 1987, [1º ed. en inglés 1973], p. 88

usar para fabricar su miel, a falta de las flores habitualmente usadas. Con palabras. Con signos. Con paisajes y ladrillos. Con formas de campos y malas hierbas. Con eclipses lunares y colleras. Con investigaciones sobre piedras, realizadas por geólogos, y con análisis de espadas metálicas realizadas por químicos. En una palabra, con todo lo que siendo propio del hombre depende de él, le sirve, lo expresa, significa su presencia, su actividad, sus gustos y sus modos de ser hombre.”¹³

- c) que tales experiencias y actos deben y pueden ser representados de muchas formas, y de modo diferente de su “ser” inmediato. Ello tiene como fin transmitir un significado social más allá de la experiencia de un individuo o de un grupo lo que servirá para la construcción constante y reproducción dinámica de la cultura¹⁴.

El punto a, pone en evidencia que si la sociedad se basa en la creencia, conlleva confianza en las normas, las pautas y códigos socio-culturales, o sea en que el funcionamiento de la sociedad se mantendrá casi inalterable, haciendo extensiva esta creencia a la marcha del mundo mismo. Esto implicaría que si se produce algún desequilibrio y/o cambio abrupto, como puede ser la presencia de un “otro” tomado como disruptivo, el poder deberá hacer un esfuerzo por volver al o demostrar que todo está en “orden”. Los dispositivos para lograrlo, en la antigua Mesopotamia, fueron los mismos que los utilizados como “propaganda real”: rituales, construcciones monumentales y la escritura. Esta última nos interesa particularmente ya que “(...) evidentemente tiene un destinatario fundamental que es la propia élite letrada o beneficiaria de la especialización de los escribas, ínfima minoría en

¹³ En: LE GOFF, Jacques, *Pensar la historia*, Paidós, Barcelona, 1991, [1ª ed. en italiano 1977], p. 105.

¹⁴ Cf. los tres supuestos en LOFLIN, Marvin D. y WINOGROND, Iris R., “A culture as a set of belief” En: *Current Anthropology*, Vol. 17, n° 4, 1976, pp. 723-725.

un mar de iletrados; iletrados para los cuales, sin embargo, la presencia de los signos en las tablillas o en las estelas, tendrían un significado como objetos mágicos, de transportación de la palabra. Por otra parte, no es desdeñable pensar que la transmisión oral haría de puente entre los que habían leído las palabras y quienes sólo podrían escucharla, y sus ecos llegarían aún a los más recónditos rincones de un reino.(...)”¹⁵.

Las fuentes escritas, son una de las formas que tenemos para acercarnos a las acciones y experiencias de la gente como bien marca el punto b. Pero se debe tener en claro que, como nos dice Le Goff “(...) el documento histórico es mucho más fácil de definir y encontrar que el hecho histórico, que nunca es dado como tal sino construido.(...)”¹⁶. Por esto debemos despejar y reconstruir en los documentos exhumados desde el por qué han sido asentados determinados tipos de cuestiones hasta el por qué de esa forma particular y no de otra. El examinar así las fuentes textuales nos aportará información sobre las maneras en que la sociedad que las concibió percibe el mundo y se desenvuelve en él.

Ilustrar el supuesto c nos lleva en nuestro cometido hacia dos fuentes: “El casamiento de Martu” y el “Shir-gida a Martu”, del Período de Ur III y del comienzo del Paleobabilónico, específicamente de Isin y Larsa, respectivamente, referidas al nuevo dios. En ellas encontramos indicios de la diversidad socio cultural entre los amorreos y los sumero-acadios. En los escritos mesopotámicos referentes al dios **mar.tu/amurru** creemos se tuvo la intención de transmitir pautas nuevas a la vez que se reelaboraban e incorporaban las experiencias y los actos que se estaban desarrollando, en los períodos en cuestión.

“El casamiento de Martu”, subraya fuertemente los con-

¹⁵ DE BERNARDI, Cristina, “La dimensión emocional de los procesos colectivos en las fuentes textuales de la Mesopotamia Antigua. Posibilidad de un rescate historiográfico” en *Estudios de Asia y África* 119, Vol. XXXVII (3), Septiembre-Diciembre 2002, El Colegio de México

¹⁶ LE GOFF, Jacques, *Op. Cit.*, p. 104.

trastes y deja al descubierto la construcción de la imagen social que los súmero-acadios tenían de los amorreos sobre todo en sus últimas líneas en donde dice:

"(...) 127-141 Los días se multiplicaron, ninguna decisión había sido tomada. (Una amiga de Adjar-kidug le dijo:) "Ahora escucha, sus manos son destructivas y sus rasgos son los de simios; él es uno de quienes come lo que Nanna prohíbe y no muestra reverencia. Él nunca para de vagar alrededor de, ellos son una abominación en la morada de los dioses. Sus ideas son confusas; ellos solo causan disturbios. Él está vestido con un saco de cuero....., vive en una tienda, expuesta al viento y a la lluvia, y no puede recitar ruegos apropiadamente. Él vive en la montaña, e ignora los lugares de los dioses, desentierra trufas al pie de la montaña, no conoce como doblar la rodilla, y come carne cruda. No tiene casa durante su vida y cuando muera no será llevado a un lugar de entierro. Amiga mía, ¿por qué te casarás con Martu?" Adjar-kidug respondió a su amiga: "Me casare con Martu"(...)"¹⁷

Esta fuente contiene, entre otros, valiosos indicios sobre los hábitos religiosos de los grupos amorreos. Sus creadores le confirieron al dios el rol de estereotipo de la comunidad que querían presentar. Lo primero que remarcan es la trasgresión de algún tipo de tabú relacionado con la comida por parte del grupo alógeno. No sabemos cuales fueron las prescripciones alimenticias que según los súmero-acadios imponía el dios luna Nanna¹⁸, del que uno de sus epítetos fue "Ternero salvaje de fuerte cornamenta"¹⁹, pero podemos establecer una supuesta relación con el ganado mayor. A estos bóvidos se los vinculaba con la luna y se sabe que en el Ekisnugal, templo de Nanna en Ur, ciudad de la que era patrón, se mantenían grupos de vacas. Tales animales se utilizaban como fuerza de tiro, lo que implicaba que los grupos domésticos tuvieran como propiedad

¹⁷ "The marriage of Martu" en: *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (ETCSL): www-etcsl.orient.ox.ac.uk, creado por la Universidad de Oxford, 1997; específicamente líneas 127-141 en www-etcsl.orient.ox.ac.uk/section1/tr171.htm (Traducción propia)

¹⁸ Nanna en sumerio, Sin en acadio.

¹⁹ En: LOPEZ, José y SANMARTÍN, Joaquín, *Op. Cit.*, p. 291

algunas cabezas de ganado. Cada animal podía llegar a poseer un nombre propio de los que formaba parte el mismo dios en su designación acadia de Sin²⁰. Según Postgate "(...) Las vacas eran valiosas y no se sacrificaban con frecuencia, excepto en ceremonias estatales(...)"²¹. Podríamos pensar entonces que cuando los grupos de Martu, que se mantenían como pastores, cometían razzias contra los sedentarios súmero-acadios, las vacas eran parte del botín y se las utilizaba como alimento, por lo cual *no mostraban reverencia*.

Se los muestra además como *una abominación en la morada de los dioses* y como el que *ignora los lugares de los dioses*, sentencias que gravitan en torno al espacio consagrado por excelencia a las divinidades y su culto, el templo²². Como nos dice Bóttéro, esta institución "(...) polarizaba toda la actividad del país: de construcción, de ornamentación, y de ejecución del "servicio a los dioses"(...)"²³. En conjunto con el palacio, definía y diferenciaba el espacio urbano de su hinterland. En éste, donde encontramos a las aldeas, en los intersticios entre cada enclave poblacional y el ejido, se mantenían actividades agropastorales mientras que en las ciudades se llevaban adelante los trabajos de transformación, intercambio y servicios²⁴. Tal división de tareas inci-

²⁰ Ver: POSTGATE, J. Nicholas, *La Mesopotamia arcaica. Sociedad y economía en el amanecer de la historia*, Madrid, Akal, 1999, [1º ed. en inglés 1992], pp.165 y 200-203

²¹ *Ibid.* p. 200

²² Síntesis sobre el templo se puede consultar en: POSTGATE, J. Nicholas, *Op. Cit.*, pp. 139 a 170 y ROBERTSON, John F., "The Social and Economic Organization of Ancient Mesopotamian Temples" en SASSON, Jack (Ed. in Chief), *Civilizations of the Ancient Near East*, Vol. I, Charles Scribner's Sons, Macmillan Library Reference Usa Simon & Schuster Macmillan, New York, 1995, pp. 443 a 454; SOLLBERGER, Edmond, "The temple in Babylonia" en AA.VV. *Le temple et le culte*, Compte rendu de la Vingtième Rencontre Assyriologie International, Nederlands Historisch-Archeologisch Instituut, Estambul, 1975, pp. 31-34

²³ BÓTTERO, Jean, *La religión más antigua: Mesopotamia*, Trotta, Madrid, 2001, p. 145.

²⁴ LIVERANI, Mario, *Op. Cit.*, p. 146.

dió en la conformación de la identidad sumero-acadia significando una mayor apreciación de la vida citadina asumida como opuesta a la pastoril, como explicitamos *up supra*. Esta es otra de las razones por la que se desprestigiaba al amorreo que *vive en la montaña* y que no regulaba y reglamentaba su vida a partir de las directivas de las “grandes organizaciones” que eran los emblemas de lo que los mesopotámicos delineaban como “civilizado”.

Al ser la lengua un elemento clave de la configuración del sistema simbólico, la frase *no puedan recitar ruegos apropiadamente* puede estar relacionada con la no exteriorización de las oraciones hacia los dioses, ni en sumerio ni en acadio sino en amorreo²⁵. Tal interpretación se vería reforzada a partir la sentencia *Él vive en la montaña*, si tomamos en cuenta una fuente de Ur III que nos dice:

*“(...)Conozco la lengua amorrea tan bien como la sumeria [...] los montañeses vienen de la montaña [...] llegan a mi país, les respondo en amorreo.(...)”*²⁶.

Por otra parte, tales extranjeros no se prosternaban ante el poder palaciego y consecuentemente tampoco ante los dioses que supuestamente habían erigido y protegían estos reinos, por ello *no conoce[n] como doblar la rodilla*. Esto se sustenta si tenemos en cuenta que algunas estatuas votivas paleobabilónicas reproducen personas suplicando con una rodilla en tierra. Aún así la mas conocida, a la que se denominó “Orante de Larsa” [Fig. 1], en su inscripción evoca al dios Amurru declarando:

“A Amurru, su dios, por la vida de Hammu-rabi, rey de Babilonia, y por su propia vida, Lu-Nanna, [(título)], hijo de

²⁵ Lengua perteneciente al conjunto de las denominadas semíticas, siendo específicamente semítica occidental. Se debe dejar en claro que a ella sólo podemos acceder a partir de la onomástica y de algunas palabras técnicas.

²⁶ En: CIVIL, Miguel, “Sur les ‘livres d’écolier à l’époque Paléo-Babylonienne” en *Miscellanea Babylonica*, Éditions Recherche sur les Civilisations, Paris, 1985, (Traducción propia), p.73.

*Sin-le’i, ha dado forma a una estatua de cobre (en actitud) de suplica, el rostro enchapado en oro, y ha sido consagrada por (que representa) a su servidor.”*²⁷.

Los argumentos relacionados con las formas de enterramientos también están presentes en la fuente como otra arista de la diferencia religiosa resaltada. Sobre este punto Charpin plantea que los Amorreos inhumaban a sus difuntos en la estepa, amontonando piedras sobre el sepulcro en tanto que los sumero-acadios generalmente lo hacían en sus casas por lo cual en el imaginario social se patentizaba la ecuación “sin casa, sin tumba”²⁸.

Las apreciaciones despectivas fueron perdiendo fuerza con el correr del tiempo y aunque inmersas en el imaginario colectivo, ya en el período de Ur III se manifestó la necesidad de revertirlas y por ello, tal vez, la elaboración de la fuente “El casamiento de Martu” como justificación del cambio social que se estaba viviendo.

Para ratificar la legitimidad de la incorporación del dios y hacerlo aparecer como “nativo”, en pie de igualdad con las demás deidades y hasta relacionado con ellas por otros vínculos parentales diferentes al casamiento, se compuso el “Shir-gida a Martu”²⁹.

²⁷ En: CHARPIN, Dominique, *Hammu-rabi de Babylone*, Presses Universitaires de France, Paris, 2003, (Traducción propia) p. 117. También encontramos esta inscripción en: SOLLBERGER, Edmond y KUPPER, Jean.-Robert, *Inscriptions Royales Sumériennes et Akkadiennes*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1971, p. 219. Otra inscripción votiva de una estatua suplicante en *Ibidem*. p. 229. Queda abierto el interrogante sobre una supuesta conexión entre el dios Amurru, la sentencia: “come lo que Nanna prohíbe” y los nombres del ofrendante de la estatua del “Orante de Larsa”, Lu-Nanna y el de su padre Sin-le’i, ya que ambos remiten al dios luna en sus designaciones sumeria y acadia respectivamente.

²⁸ CHARPIN, Dominique, “Les amorrites, fondateurs de Babylone”, en : http://croisieres_nil.clio.fr/bibliotheque/Les_Amorrites_fondateurs_de_Babylone.asp, *Clio.fr*. 2002

²⁹ “A shir-gida to Martu” en: *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (ETCSL): www-etcs.orient.ox.ac.uk, creado por la Univer-

Esta fuente elogia la naturaleza múltiple del dios como guerrero "(...) Los Anuna, los grandes dioses, aumentaron su fuerza con la virtud del guerrero, y le hablaron favorablemente Le confirieron(?) la autoridad que lo acompaña en la batalla como un manto de blindas³⁰, ... para su maza, arma divina, un gran arco, flechas y estremecimiento en sus majestuosas manos, hicieron su divinidad magníficamente perfecta, y lo dejaron... ningún adversario..." pero también relacionado con los ritos, "(...) el dios con manos puras para la purificación de los ritos, cuyos poderes divinos son resplandecientes poderes divinos (...)". Asimismo se destaca su misión de sostén del rey tanto en la guerra "(...) es el que ayuda al rey en la batalla (...)", como en la paz "(...) Coloca el pie del rey en una posición bien ordenada(?), y lo motiva a no tener oponentes(...)". Igualmente se lo deja entrever como protector de la humanidad y dispensador de justicia "(...) destruir la maldad y la violencia, y colocar la justicia en su lugar (...) este salvaje dios el cual da veredictos justos, el que es inteligente al tomar decisiones, que da consejos, y que no tiene rival (...) El hombre justo lo elige... pidiéndole sentencia constantemente.". Además se puede distinguir en la fuente reminiscencias del imaginario súmero-acadio que lo señalaba como "bárbaro" y foráneo, aún en frases que aparentan complacencia. Esto se destaca en sentencias donde, nuevamente como en "El casamiento de Martu", la montaña se distingue como elemento a tener en cuenta: "(...) Martu, joven majestuoso, el que controla completamente la distante montaña hasta sus límites, el que tomó posesión del estrado sagrado en la montaña, ¡el lugar puro! (...) Él [An] le obsequia [a Martu] las puras colinas, la montaña de lapislázuli³¹, le obse-

sidad de Oxford, 1997 específicamente en: www-etcsl.orient.ox.ac.uk/section4/tr4121.htm, (Traducción propia)

³⁰ Blinda: Abrigo de fajas, zarzos o tierra.

³¹ Según la interpretación de Kupper, siguiendo a Falkenstein, la frase

quia las tierras Martu (...) el hombre de las colinas (...)". En las fuentes súmero-acadias, entre las cuales se encuentran nuestros dos documentos, hallamos la denominación **kur.mar.tu** que significaría "montaña o país de los **mar.tu** o amorreos". **kur** revestía varias acepciones: montaña, estepa, país extranjero o enemigo, inframundo³². En nuestro caso se deduce por el contexto la referencia a país montañoso o estepario, esto conlleva en sí mismo, la figuración de lo extranjero, ya que el "país por excelencia" era Sumer y Acad por lo tanto la llanura. En el Shir-gida, contrariamente, aparece la montaña como lugar sagrado dejándonos apreciar su aspecto simbólico de unión entre el cielo y la tierra, lo que se trataba de materializar en ocasiones a través de los llamados zigurats. Podemos inferir, a partir de todo lo expuesto, que en el "Shir-gida a Martu" se estarían tratando de oscurecer los significados peyorativos del vocablo, que se destacan en "El casamiento de Martu", en pos de la imagen positiva que se quería resaltar del dios como miembro legítimo del panteón.

En ambas fuentes se dejan al descubierto el rechazo y la asimilación como caras de una misma moneda. La estrategia del espejo estaba armada, en y a través de la figura de un dios. Su creación y exaltación fue la manifestación de la percepción que se tenía de las situaciones socio-políticas que se vivieron tanto en Ur III como en el Paleobabilónico. Su incorporación tenía raíces en la constante convivencia, violenta o pacífica, entre súmero-acadios y amorreos, cuestión que

"montaña de lapis-lazuli" es producto de una distracción del escriba que plasmó el ejemplar encontrado de la fuente, y debe tomarse como que lo correcto hubiera sido "montaña brillante". Ver: KUPPER, Jean-Robert, *Op. Cit.*, pp. 73-74

³² Sobre los diversos significados que se le dio a la montaña ver: ELIADE, M. *Cosmología y alquimia babilónica*, Paidós Orientalia, Barcelona, 1993, [1° ed. en francés 1991] pp. 28 a 31 y 47 a 52 y para acercarse a las diferentes acepciones de "Kur": FRANKFORT, Henri, *Reyes y Dioses*, Alianza, Madrid, 1983, [1° ed. en inglés 1948], KRAMER, Samuel Noah, *Sumerian mythology*, Harper & Brothers, New York, 1961, pp. 76 y ss. y DE BERNARDI, Cristina "Identidad étnica y poder estatal...".

se fue insertando paulatinamente en el imaginario social de la comunidad y que estuvo reforzado por el poder regio a través de sus especialistas religiosos.

III- *A modo de conclusión*

Como vimos el dios *mar.tu/amurru* fue la personificación divina del oeste y de su gente, elaborado a partir del imaginario sumero-acadio que se proyectó hacia la población extranjera amorrea. Nacido por la necesidad de encontrarle un lugar simbólico a esa comunidad que estaba tomando un lugar material en la sociedad mesopotámica. Sus atributos remarcaban su extranjería pero a la vez legitimaron un orden social que se estaba comenzando a gestar a partir de Ur III, para consolidarse definitivamente en el período paleobabilónico, en el cual la mixtura étnica pasó a ser una práctica habitual y cada vez más asidua.

En Ur III la hostilidad y el enfrentamiento estuvieron tan a la orden del día como los casamientos interétnicos, pero en el registro escrito se privilegió lo violento y extraño por sobre la circulación y asentamiento pacífico de grupos amorreos. En tanto en el período Paleobabilónico, se aceptó y exaltó la diferencia ya insoslayable en todos los ámbitos pero sobre todo en el político al haber logrado los amorreos imponerse como las dinastías reinantes en la mayoría de las ciudades de la Mesopotamia. Cada período redactó documentos que aunque disímiles tomaban como uno de sus ejes las cuestiones religiosas en tanto hecho social necesario y permanente. Desde las fuentes y gracias a ellas, hoy, milenios más tarde logramos acercarnos a aquellas experiencias y actos reafirmando que se pueden vislumbrar las prácticas de los sujetos y las comunidades a partir de indagar las construcciones identitarias y el conjunto de creencias compartidas que arman y rearman a la cultura, en su sentido pleno del accionar y crear de los hombres en sociedad.

Además no debemos dejar de lado que los contactos entre distintos grupos etnoidentitarios fueron, históricamente,

movimientos con una vigencia continua y actualmente ello no es una excepción. Tampoco se restringen al pasado el carácter, muchas veces contrastivo, de los acercamientos entre diversas comunidades, lo que pone de relieve algunas necesidades y prácticas políticas. Estas se expresan a través de la manipulación conciente e inconsciente, del imaginario y la experiencia social cotidiana, aunque tales prácticas sean muchas veces "invisibilizadas" en los registros de los procesos históricos como en el caso que hemos analizado. Se debe tener presente entonces que, aquellas fuentes a las que les debemos el poder aproximarnos a las sociedades que indagamos deben ser escrutadas críticamente para que podamos echar luz sobre esos "lados oscuros de la luna", y así recuperar e interpretar las huellas que pudieron haber quedado solapadas o disimuladas bajo el peso de la palabra oficial. Creemos entonces que es válido reflexionar e indagar histórica y situacionalmente pero sin perder de vista que toda historia se construye desde las inquietudes del presente, y nuestro presente se nos figura y configura con una de sus raíces en la diversidad cultural.

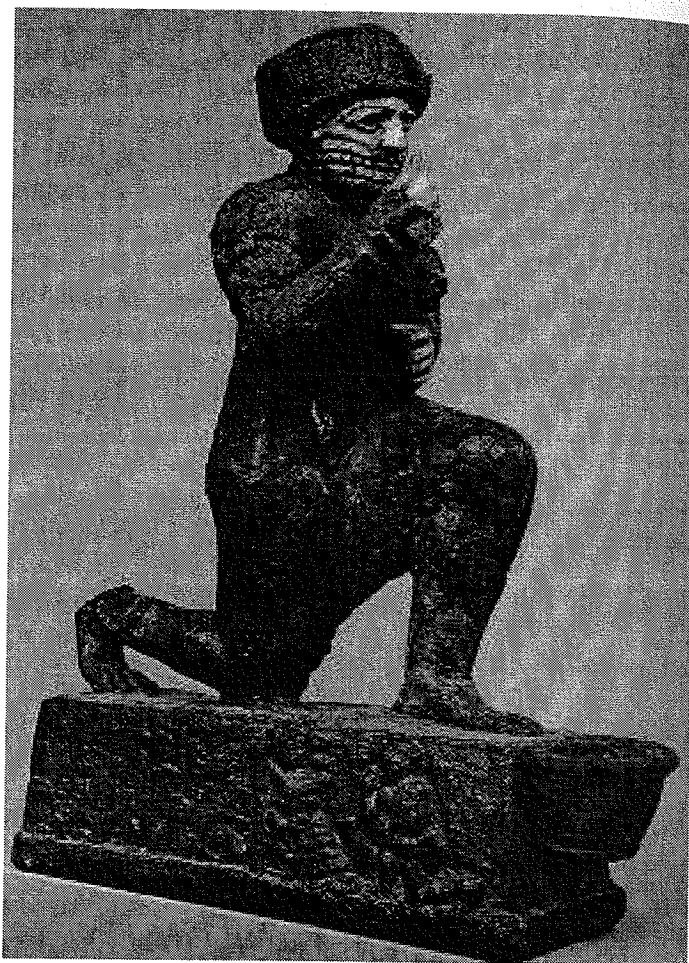


Fig. 1 "Orante de Larsa". Estatuilla de bronce con las manos y el rostro enchapados en oro. Altura: 19,5 cm. (Museo del Louvre). [Fotografía tomada de: <http://perso.orange.fr/spqr/larsa.htm>]

Dominación y liderazgo carismático en la frontera del Chaco de Jujuy (Río de la Plata). La rebelión toba de 1781.

Enrique Cruz*

Resumen

El artículo trata sobre la "rebelión toba de 1781", para referirse a una compleja acción desarrollada en el mes de marzo de ese año, por las sociedades indígenas fronterizas del Chaco, en conjunto con la población mestiza y de castas contra la dominación y el ejercicio del poder colonial.

Sostengo la hipótesis de que el tipo de dominación colonial desarrollado en frontera en este período, es lo que determinó el tipo de liderazgo y de resistencia en esta "rebelión". Y que el liderazgo rebelde pueden ser mejor estudiado con las ideas de Weber acerca del liderazgo carismático, porque permiten refutar las hipótesis elaboradas para explicar esta rebelión y además, construir una nueva conjetura para el estudio del ejercicio del poder y la práctica del consenso y la rebelión en la sociedad colonial.

Palabras claves: Rebelión – acomodación- liderazgo carismático – tobas – fuertes - haciendas.

Abstract

This work deals with the 1781 toba rebellion, to talk about a complex action developed in the month of March of that year, by the border indigenous societies of Chaco, in set with the racially mixed population and of chaste against dominacion and the exercise del to be able colonial.

I maintain the hypothesis that the colonial type of dominacion developed in border in this period, is what determines the type of leadership and resistance in this rebellion. And that the rebellious leadership can better be studied with the ideas of Weber about

* UNJU- CONICET.