

Una aproximación a la oniromancia en la región de Siria durante la Edad de Bronce.

Jaruf, Pablo F.

Cita:

Jaruf, Pablo F. (2011). *Una aproximación a la oniromancia en la región de Siria durante la Edad de Bronce. XIII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Catamarca.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-071/18>

MESA 3

Teorías y evidencias en los estudios del Cercano Oriente Antiguo

Coordinadores:

Silvia Crochetti (UNLPam)

Roxana Flammini (UCA-CONICET)

Andrea Zingarelli (UNLP)

Una aproximación a la oniromancia en la región de Siria durante la Edad de Bronce

Jaruf, Pablo F.

Facultad de Filosofía y Letras, UBA

DNI: 30794938

pablojaruf@yahoo.com.ar

Autorización para publicar

I

Este trabajo se inscribe dentro de un proyecto mayor destinado a investigar la relación entre la adivinación y la política en el Próximo Oriente Antiguo (POA). El supuesto sobre el cual descansa este proyecto es que una investigación sobre las formas en que se dio esta relación puede ayudar a comprender mejor los sistemas políticos del POA.

El objeto de estudio a tratar en esta oportunidad es la oniromancia en Siria durante la Edad de Bronce, pero debido a la complejidad del tema, y a la variedad de fuentes disponibles, el estudio sólo se circunscribirá al análisis de una selección de cartas del amplio repertorio epistolar de la ciudad de Mari durante el período paleobabilónico (c. MB II).

La conclusión a la que se arriba en este trabajo es que la oniromancia en Mari, durante el período paleobabilónico, era un saber no especializado, es decir que no era una profesión, y que quienes lo practicaban estaban más estrechamente relacionados con el ámbito secular que con el ámbito cultural. La hipótesis propuesta para explicar esto es que la oniromancia era un saber utilizado por diversos actores de la sociedad mariota, principalmente personajes ligados con los estratos más altos de dicha sociedad, para intentar influir en la toma de decisiones políticas del soberano, y que eso mismo fue lo

que, a su vez, impidió que tal saber se especializara, razón por la cual contó con menos prestigio que las demás prácticas adivinatorias, frente a las cuales debían confirmarse sus presagios.

II

Para el análisis del objeto de estudio se han seleccionado las siguientes cartas: ARM 26 227; 26 229; 26 232; 26 233; 26 234; 26 235; 26 236; 26 237; 26 238; 26 239; 26 240¹.

Como es sabido, este conjunto de documentos pertenecen al grupo más amplio de cartas definidas como “profecías” de Mari. El criterio de selección aquí aplicado se basó en aquellas profecías cuyo contenido onírico era evidente, criterio que no es comúnmente aplicado para diferenciarlas de las demás “profecías”, pero que ha resultado en el hallazgo de las especificidades de la oniromancia en la región, que constan, como dijimos antes, es ser un saber no especializado, y en estar más estrechamente vinculado al ámbito secular, conclusiones éstas que se oponen de manera decidida a lo que se consideran los rasgos distintivos de la “profecía” mariota.

Recordemos que en Mari no existía un término específico para la palabra profeta, sino que se lo asocia con diferentes actores que se los define así según las características que adoptaban sus presagios. Éstos son principalmente el *āpilum*, comúnmente traducido como “el contestador”, quien estaba dedicado a responder preguntas hechas por terceros que él debía inquirir a la deidad, pero que más bien debería traducirse como “el traductor”, hipótesis esta última propuesta por G. Pettinato, quien basándose en la evidencia de los “vocabularios bilingües” de Ebla, encontró que el término sumero de EME-BALA aparecía traducido al eblaíta con tres palabras de raíz semítica ‘pl, claramente vinculadas al término *āpilum*, pero también con una forma derivada de *taptarisum*, palabra que si se correspondía a la voz sumera EME-BALA, que quería decir “traducir, interpretar”, por lo que el filólogo italiano asegura que ésta es la verdadera traducción del término *āpilum*, y no la aceptada

¹Las transcripciones del acadio fueron consultadas del libro de Nissinen, M., (2003) *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, Society of Biblical Literature, Atlanta; y del artículo de Moran, W., (2002) “New Evidence from Mari on the History of Prophecy”, en Hendel, R. (ed.) *The Most Magic Word*, The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 35, artículo que ya había sido publicado originalmente en Moran, W. L., (1969) “New Evidence from Mari on the History of Prophecy”, *Bib* 50:15-56. La nomenclatura utilizada fue extraída del ya citado libro de M. Nissinen, y es la misma que la utilizada por Jean-Marie Durand (1988) *Archives épistolaires de Mari I/1*, ARM 26/1, París: Editions Recherche sur les Civilizations

anteriormente de “el contestador”, lo que a su vez explicaría porque la mayoría de las profecías de Mari aparecen sin ningún tipo de consulta previa².

Otro de los actores más importantes de la profecía en Mari era el *muhhûm*, quien solía estar más asociado a la espontaneidad y a un carácter de extático, ya que dicho término deriva de la raíz *mahû* (“entrar en estado de éxtasis”), carácter que lo diferencia del *âpilum*, quien parecía estar más asociado a un técnica específica, aunque las diferencias entre ambos no terminan de ser del todo claras, siendo lo más significativo que el *âpilum* no tuviera una restricción a un templo tan marcada como en el caso del *muhhûm*³.

Por último, también aparece un personaje conocido como *qammatum*, aunque sólo aparece en tres cartas de Mari como un “profeta”⁴. Con éste término se denominaba a una mujer del templo de Dagan en Terqa, la cual ocupaba un lugar central en los actos de culto, y que estaba caracterizada por un peinado muy particular, que era lo que le confería el título que llevaba.

Como se desprende del análisis de los personajes definidos como profetas en Mari, se aduce que una de las características distintivas de la misma, en dicha ciudad, era que su contexto era predominantemente cultural, y que por lo tanto funcionaba como complemento del aparato y organización del templo. Rasgos característicos que, insistimos, no se evidencian en los presagios con un contenido onírico evidente aquí seleccionados.

III

De la selección de cartas se han extraído una serie de datos sistematizados en un cuadro (ver Anexo), cuyo criterio de distribución principal consiste en identificar los actores implicados en el proceso de la interpretación de los sueños.

El cuadro está dividido en siete columnas. En la primera se detalla el número de la carta, primero según la clasificación de Jean-Marie Durand⁵, y segundo según la clasificación de G. Dossin⁶. En la segunda columna se detalla, en la medida de lo posible, el

²Pettinato, G. (2000[1999]) pp. 336-337

³Nissinen, M. (2003) p. 6

⁴Idem, p. 7

⁵Jean-Marie Durand (1988) *Archives épistolaires de Mari I/1*, ARM 26/1, París: Editions Recherchesur les Civilizations

⁶Dossin, G. (1978) *Correspondance feminine*, with the collaboration of AndréFinet, ARM 10, París: Geuthner

nombre y la posición social del soñante. Los mismos criterios sirven para identificar, en la tercera columna, a quienes enviaron la carta con el presagio, en la cuarta columna a quienes recibieron la carta, y en la quinta columna, al intérprete del sueño. Ahora bien, esta última columna fue la más difícil de realizar, porque en los sueños ocurre lo mismo que Anne MarieKitz explicó podía suceder con las profecías: que el momento de la revelación del “signo” se confunda con el momento de la interpretación⁷, por lo que hay varias cartas en las que el intérprete es el soñante mismo, lo que incluso no quita que vuelvan a ser interpretados por quienes enviaron las cartas.

En la sexta columna se aclara si junto a la carta fueron enviados un mechón de pelo y un trozo de tela del soñante, símbolos materiales que debían ser entregados junto con la carta porque servían como códigos legales de veracidad, aunque también podían ser enviados con posterioridad⁸. El envío de tales símbolos servía, además, como señal de habilitación para que los sueños fueran confirmados por el *bârû* (“arúspice”), aunque a veces, hacia el final de la carta, se expresaba directamente tal pedido. Finalmente, en la séptima columna, aparece el tema sobre el que versaba la interpretación del sueño.

La última carta en ser analizada (ARM 26 236) presenta un problema, pues en ella no aparece la palabra “sueño”, sino la palabra “visión”⁹. W. Moran, en su traducción de la carta, dijo que si se trataba de un sueño, ello debería estar claramente expresado, como en los demás presagios oníricos de Mari¹⁰. Sin embargo, en ninguna otra de las cartas “proféticas” de Mari aparece la palabra “visión” para introducir el presagio, por lo que J. M. Sasson no duda en clasificarla como un sueño¹¹. Sin embargo, esta discusión en torno al término “visión” y su relación con el “sueño” obliga a realizar una digresión que ilumine en parte la concepción del sueño en el POA.

IV

⁷Kitz, A. M. (2003) pp. 35-40). Esta conjunción del signo y de la interpretación era algo característico de las profecías hebreas

⁸Moran, W. (2002) pp. 103-105

⁹Esto es lo que se desprende de la traducción inglesa del pasaje 5-7 de dicha carta: *šanītamKakkalidiinabūtItūr-Mērīmurummāmišīnaeleppūmallū*. Traducción: “Moreover: Kakkalidi had the following vision in the temple or Itūr-Mēr: two huge mamallu-boats”.

¹⁰Moran, W. (2002) p. 129

¹¹Sasson, J. M. (1983) p. 290

Para empezar, hay que recordar que la oniromancia es mejor conocida por la existencia de extensos tratados como, por ejemplo, los provenientes del Antiguo Egipto, donde alcanzó cotas de enorme especialización¹², o como, por ejemplo, los provenientes del Imperio asirio, de los cuales el más famoso es el “Libro Asirio de los Sueños”¹³. No obstante, si bien se han encontrado tratados de oniromancia en diversas regiones del POA, la región de Siria se caracteriza por la práctica ausencia de los mismos. Salvo en el caso de Ugarit, donde se han encontrado algunas tablillas con presagios oníricos¹⁴, ni en Ebla, ni en Mari, ni en Emar, se han encontrado tratados de estas características.

Ahora bien, la palabra *ziqīqu/zaqīqu*, a pesar de ser una designación para el “dios sueño”, ya que el “Libro Asirio de los Sueños” abre con la invocación *^dZiqīqu^dZiqīqu^dMA.MÚ*, el verdadero equivalente sumero para el nombre de esa deidad es MA.MÚ¹⁵, pues el significado de *ziqīqu/zaqīqu* es más bien “viento” o “soplo-ligero”, siendo entonces su equivalente en sumero la palabra LÍL, que significa literalmente “viento”, pero teniendo aquí la connotación de “espíritu” o de “fantasma”¹⁶.

El sueño, específicamente, aparece en acadio como *šuttum*, palabra que también hace referencia al dormir, ya que ambas derivan de la misma raíz semítica (*štt*)¹⁷, pero también aparece como *tabrîtmûši*, que significa “visión nocturna”, lo que es significativo, pues no existía ningún verbo, ni en sumero ni en acadio, para la acción de soñar, y se decía solamente “ver” un sueño¹⁸. Es así que el sueño podía ser concebido como una visión que ocurría cuando la persona dormía.

En general, los sueños relatados por las fuentes antiguas, como argumentó A. L. Oppenheim en su clásico libro acerca de la interpretación de los sueños, presentan dos formas: los *sueños-mensaje* y los *sueños simbólicos*¹⁹. Los primeros dan cuenta de una aparición divina que expone su mensaje de manera inteligible y que, por lo tanto, no

¹²Los antiguos egipcios compilaron largas listas de presagios oníricos, los famosos *Libros de Sueños*, labor realizada desde el Imperio Medio hasta la Época Romana, Levoratti, A. (1982) p. 172

¹³Este tratado fue traducido y analizado en Oppenheim, A. L. (1956) “The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East”, *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series, Vol. 46, N° 3, pp. 179-373

¹⁴Pardee, D. (2002) p. 139

¹⁵CAD, Vol. 21, Z, p. 60

¹⁶Rochberg, F. (2004) p. 81

¹⁷Shupak, N. (2006) p. 105

¹⁸Bottéro, J. (2004[1987]) p. 136

¹⁹Oppenheim, A. L. (1956)

requiere de ninguna interpretación. Pero sólo en muy raras ocasiones los sueños eran tan “claros y distintivos”, pues lo más común era que las imágenes oníricas adquirieran para el soñante un significado *simbólico*, es decir, que remitan a un sentido distinto del que manifestaban inmediatamente, y así el sueño se convertía en una especie de enigma que era preciso interpretar²⁰.

En su clasificación de la oniromancia, J. Bottéro separó la oniromancia inspirada de la oniromancia deductiva. A la primera, el eminente asiriólogo francés, aunque podía ser revelada a cualquier súbdito del reino, la consideraba una profesión con cierto grado de especialización, relacionada con una “inspiración” particular en ciertos sujetos, mientras que la segunda se trataba de una actividad altamente especializada, realizada por técnicos y escribas, quienes confeccionaban y utilizaban los tratados de presagios oníricos²¹. Ahora bien, con respecto a la oniromancia inspirada, esta clasificación ya presenta algunas dificultades, pues analizando un ejemplo ofrecido por el mismo J. Bottéro, el caso del *šâ'ilu*²², personaje que aparece en fuentes tan diversas como las tablillas paleobabilónicas, algunas tablillas escritas en “babilonio estándar”, las tablillas de Ras Shamra, e incluso en la correspondencia encontrada en El-Amarna²³, además de estar ciertamente asociado a la oniromancia, aparecía también asociado al uso del incienso, por lo que entonces su práctica se confunde con la libanomancia; pero es más, como el incienso que utilizaba era frecuentemente ofrecido a los espíritus de los muertos, su práctica también se confunde con la necromancia²⁴. Como vemos, todos estos problemas de definición obligan a ser lo más preciso posibles a la hora de delimitar el campo específico de la oniromancia.

Afortunadamente, una clasificación de la adivinación en el POA propuesta por A. M. Kitz, nos puede ayudar a situar mejor la relación entre oniromancia y las demás prácticas adivinatorias. Dicha autora divide la adivinación en tres grandes categorías: por medio de materiales inorgánicos y plantas, por medio de animales, y por medio de hombres. Dentro de esta última categoría ubica a la teratomancia (adivinación por cuerpos deformes), a la fisiognomía (adivinación por marcas externas en el cuerpo), a la profecía (visión, audición u obras, en estado consiente) y a la oniromancia (sueño, audición u obras, en estado

²⁰Levoratti, A. (1982) pp. 182-182

²¹Bottéro, J. (2004 [1987]) pp. 140-142

²²Idem p. 140

²³CAD, Vol. 17, Š part 1, p. 138

²⁴Rochberg, F. (2004) p. 84

inconsciente)²⁵. Estas dos últimas son las más semejantes, pues sólo varía el estado de conciencia, ya que el sueño no se diferencia de la visión, y es más, como vimos, puede ser entendido como una visión nocturna.

Si bien esto último parece validar la posición de W. Moran en torno a la definición del presagio de la carta ARM 26 236, aun así se la incluirá en el análisis, pero con las reservas de ponerla al final del cuadro y en letra cursiva, para que sea tomada con precauciones para quien lo crea necesario. La razón de su inclusión, además de la peculiaridad antes señalada, consiste en que los datos que aporta no alteran el análisis general realizado.

IV

Según los datos expresados en el cuadro (ver Anexo), los soñantes son un grupo bastante heterogéneo de personas. Sin dudas asombra la cantidad de mujeres (7 sobre 11), como en la columna siguiente (col. 3: 7 sobre 11), tema que implicaría el desarrollo de otro trabajo. Pero en total, sin contar la tablilla rota en la que se perdió el inicio (ARM 26 234), tenemos entre los soñantes a una dependiente (ARM 26 240), a un sacerdote (ARM 26 238), a la hija del rey (ARM 26 239), a la poderosa funcionaria Addu-duri (ARM 26 237), y a varios personajes desconocidos (ARM 26 233; 26 235; 26 277; 26 229; 26 232; 26 236). Se aclara que cuando dice que el personaje es desconocido, no se está haciendo referencia, necesariamente, a una posición social inferior, sino al simple hecho de que no aparece en ninguna otra de las fuentes halladas de la ciudad de Mari.

En la columna de los emisores de las cartas aparecen ahora los gobernadores (ARM 26 233; 26 234; 26 235), Addu-duri (ARM 26 237; 26 238; 26 277) y, llamativamente, uno de los soñadores desconocidos, quien envía directamente su carta al rey (ARM 26 232). La esposa del rey, Šibtu, también envía una carta (ARM 26 236), mientras que la hija del rey, Šimatum, envía su propio sueño (ARM 26 239). Por otro lado, una dependiente envía su sueño a Addu-duri (ARM 26 240). También hay una carta enviada de manera anónima (ARM 26 229). Llama la atención, desde luego, la ausencia de sacerdotes entre los emisores; y, como se ve, en el grupo de los emisores, 8 de las 11 cartas son de funcionarios,

²⁵Kitz, A. M. (2003) p. 28

gobernadores, o miembros de la familia real, lo que contrasta evidentemente con el hecho de que sólo dos soñantes pertenecían a alguno de estos sectores sociales (Addu-duri y Šimatum).

Hay que destacar que, a contrapelo de todo el conjunto de las profecías mariotas, ninguno de estos sueños fue revelado a un *muḥḥûm*, ni a un *āpilum*, y ni siquiera a un *qammatum*. Lo que advierte esto es que, en primera instancia, los llamados “profetas” no tuvieron sueños, o no los enviaron al rey y, como veremos más adelante, tampoco los interpretaban, datos que permiten delimitar claramente, en Mari, la diferencia entre la profecía y la oniromancia.

En la columna dedicada a los receptores el tema está mucho más claro, pues salvo una sola excepción, todas están dirigidas al rey, lo que está en estrecha relación con el tema de los sueños, detallados en la séptima columna, y que se agrupan en militares (rebeliones, seguridad, campañas, etc.), de prestigio (aprobaciones, etc.), privadas (construcciones, nombres de recién nacidos, etc.), y otros de tema desconocido, ya que la lectura no permite identificar claramente de qué trataban.

Como se dijo anteriormente, la parte dedicada a la interpretación fue la más compleja de realizar. Lo primero que hay que decir es que en 7 de las 11 cartas ya hay una interpretación del sueño por parte del soñante. Entre estos primeros intérpretes debemos incluir a un miembro de la familia real (ARM 26 239), a un funcionario cercano al rey (ARM 26 237), y a cinco personas desconocidas (ARM 26 229; 26 232; 26 234; 26 236; 26 233). Entre los sueños interpretados por quienes envían las cartas se encuentra la interpretación de un sacerdote (ARM 26 235) y de un funcionario cercano al rey (ARM 26 238). Finalmente hay un solo sueño sin interpretar, ni por el soñante, ni por quien emite la carta, y no casualmente es el único sueño que no fue enviado a un rey (ARM 26 240). Lamentablemente, el mal estado de una de las cartas (ARM 26 227), impide analizar si está interpretada o no.

Teniendo ya a los actores de la oniromancia identificados, debemos resaltar que sólo aparecen dos sacerdotes, uno como soñante, y otro como intérprete, lo que demuestra que la oniromancia en Mari se encontraba más restringida al ámbito secular, aunque no exclusivamente, a diferencia de la profecía, como ya se dijo en apartados anteriores.

Ahora bien, con respecto a la entrega del mechón de pelo y de un trozo de tela, es notable que de las 11 cartas, sólo 3 cumplan con esta condición. La tablilla en mal estado nada nos puede decir al respecto pues el final de la misma también está dañado. Sólo dos de las cartas que no entregan los símbolos materiales piden al rey que confirme el sueño por otros medios (ARM 26 233; 26 239). Por otro lado, es significativo que las cartas que sí envían los símbolos materiales ya hayan tenido una instancia de confirmación de sus sueños: la carta donde se dice que la interpretación del sueño ha sido confirmada por un augurio (ARM 26 229), lo que supone que no hacía falta que el rey vuelva a confirmarla por otros medios; la carta donde el signo divino se repite en dos sueños distintos (ARM 26 234), duplicación que implica la confirmación de la existencia de un signo divino²⁶; y la carta donde se dice que la interpretación del sueño ha sido confirmada por un grupo de *muhhūtum* (ARM 26 237).

No podemos decir que el no-envío de los símbolos materiales impida al rey confirmar los sueños por medio del *bârû*, pero la ausencia notable de los mismos en la mayoría de las cartas puede ser un síntoma de un estado de cosas en particular como, por ejemplo, parece indicar la carta donde se dice que no se envían los símbolos materiales porque el soñante era una persona de confianza (ARM 26 233).

Finalmente hay otra cuestión que no se puede dejar de discutir, que es la polémica frase que se encontró en la carta ARM 26 240, enviada por Timlû a su señora, Addu-duri, en la cual aparece la frase *šuttamāmurrakkim*, frase que ha sido traducida al francés como *j'aivupoirtoi un reve*²⁷, y que en el inglés aparece por primera vez como *I had a dream concerning you*²⁸. La traducción posterior, propuesta por J. M. Sasson, es *I saw a dream in your behalf*²⁹, mientras que la traducción de M. Nissinen es similar, salvo en un pequeño detalle: *I had a dream in your behalf*³⁰. Lo que indica todas estas traducciones, más allá de sus ligeras diferencias, es que se podía encargar, a determinadas personas, el reporte de sueños a sus superiores. Esta interpretación del pasaje en acadio se coloca en las antípodas de la interpretación ofrecida por T. Jakobsen, quien aseguraba que la traducción

²⁶Kitz, A. M. (2003) p. 24

²⁷Dossin, G. (1978) *Correspondance feminine*, with the collaboration of André Finet, ARM 10, París: Geuthner

²⁸Moran, W. (2002) p. 129

²⁹Sasson, J. M. (1983) p. 284

³⁰Nissinen, M. (2003) p. 71

correcta era *I have a newsforyou!*, es decir que dicha frase funcionaba como una especie de contraseña para acceder directamente a Addu-duri, porque como el sueño lo conocían solamente las dos, se podía probar así que el mensaje había sido escrito verdaderamente por Timlû³¹. Ahora bien, en las cartas que se analizaron aquí, la mayoría trata de sueños que no fueron encargados, como lo demuestra, por ejemplo, una de las cartas de Kibri-Dagan (ARM 26 235), gobernador del distrito de Terqa, quien no tuvo pensado escribirle al rey sino fuera por la insistencia de Aḫum, sacerdote del templo de Annunatum de Mari. Es posible que el encargo y el envío de sueños sea algo que estaba sobreentendido en la sociedad, y que por eso no era necesario expresarlo siempre en las cartas. O bien, como plantea la hipótesis de este trabajo, que se trataba de un intento por intervenir en las decisiones del soberano, tal como parece desprenderse de las instancias de interpretación previas al envío de las cartas al rey, el envío de presagios sin consulta previa, y el no-envío de los símbolos materiales.

V

El análisis realizado aquí permite ver como los sueños con signos divinos podían manifestarse en personajes muy variados de la sociedad mariota, tanto de los estratos sociales superiores, como posiblemente de los medios o inferiores, tanto en la propia ciudad de Mari, como en las ciudades bajo su dominio. Pero más importante aún, vimos como la interpretación de los sueños podía ser realizada por personajes también muy variados, tanto desde su posición social, como desde de su posición geográfica, quienes se mostraban muy interesados en hacer saber el rey, no sólo el sueño, sino también su propia interpretación, en las que a veces, incluso, enviaban con instancias de confirmación por otros medios de adivinación, lo que supone, claro está, el conocimiento de esta actividad y su mecánica de legitimación.

Todo esto nos permite decir que la oniromancia en Mari durante el período paleobabilónico, no era una profesión especializada, y que aquellos que suelen ser tomados como profetas en las cartas de Mari, están completamente ausentes en la interpretación de los sueños, por lo que la oniromancia se circunscribía más al ámbito secular.

³¹Sasson, J. M. (1983) p. 284, nota 12

La existencia del registro de estos sueños puede ser interpretado como un intento por parte del rey para poner a sus funcionarios alerta sobre la existencia de hechos insólitos y que así se lo comunicaran directamente³², estrategia que parecía apuntar a una concentración de la información por parte del rey, quien debía tomar las decisiones acertadas. Sin embargo, este fenómeno también puede ser interpretado de la manera contraria, es decir, que estos registros fueran un intento por parte de grupos y de individuos, cercanos o alejados del rey, para mantener cautivas áreas de decisión política que le correspondían al soberano, como parece demostrarlo la enorme existencia de reportes que el rey parece no haber pedido de manera expresa, y el incesante reclamo en varias cartas donde se pide al rey que preste mayor atención a los presagios que se le envían. Es por eso que también es significativo que los sueños traten problemas militares, concernientes al prestigio del rey, o problemas privados, entre otros, es decir, políticas centrales, ya que, por ejemplo, como en el caso militar, una campaña podía implicar un gran movimiento de recursos, y el resultado de las mismas podía hacer oscilar gravemente la red de alianzas que sostenían la situación política de gobernadores y reyezuelos con respecto a otras ciudades y los grupos nómades de la región, lo que inclusive podía afectar el circuito de bienes de intercambio.

La hipótesis de este trabajo, en vez de apostar por alguna de estas dos interpretaciones de la oniromancia, plantea la posibilidad de una relación dialéctica entre las diferentes dimensiones de lo social, donde las particularidades de la oniromancia en esta región durante este período en particular, no serían la mera consecuencia cultural de una serie de determinados condicionamientos socio-económicos, sino un intento por evitar la especialización de un saber para que la dinámica del mismo condicione la forma y la dinámica del sistema político, e influir así en la toma de decisiones políticas del soberano, forma y dinámica que a su vez condicionaba que esta disciplina tampoco logre una especialización que la haga gozar de mayor prestigio entre las otras prácticas adivinatorias, y que por eso deba ser confirmada por otras profesiones más especializadas. Todo esto permitía, a su vez, una instancia de participación que, posiblemente, otorgaba mayor

³²Kuhrt, A. (2000[1995]) p 129

flexibilidad a la toma de decisiones, lo que se sumaba a la gravitación de otros elementos tales como las instituciones “asamblearias”, o los grupos tribales³³.

Esta hipótesis debe ser confirmada por una investigación más profunda, y el hecho de que pueda ser refutada por el posible peso relativamente menor de la oniromancia en el conjunto de las cartas “proféticas” de Mari, obliga a que los próximos pasos se enfoquen en la relación de la práctica de la oniromancia con las otras prácticas adivinatorias.

Por último, como reflexión final, con respecto a la relación entre adivinación y política, si bien las “profecías” de Mari han sido estudiadas en relación a las profecías hebreas, diferenciándose ambas por estar las primeras más vinculadas al ámbito cultural, el análisis aquí realizado permite ver que los presagios oníricos de Mari, al estar desvinculados del ámbito cultural, se asemejaban más a las profecías hebreas, aunque aún eran partícipes de una ideología acerca del poder real que no contenía una moral deslegitimadora de la institución palacial, producto esta última de la crisis del Bronce Tardío en el Levante, y de la posterior presión de los imperios sobre las instituciones políticas más débiles de la región³⁴.

³³Acerca del lugar de estas instituciones y de los grupos tribales en la ciudad de Mari, ver Fleming, D. E. (2004) *Democracy's Ancient Ancestors. Mari and early collective governance*, Cambridge University Press, Cambridge

³⁴Fue el profetismo hebreo el que proveyó el contenido ético y monoteísta a la religión del pueblo de Israel, profetismo que fue hijo de las circunstancias históricas, como argumenta el Dr. A. Rossenvaser en una publicación del Instituto de Historia Antigua Oriental de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, del año 1982: *Egipto e Israel y el Monoteísmo Hebreo. A propósito del libro Moisés y la religión monoteísta de Sigmund Freud* (2ª ed., revisada y ampliada)

Anexo:

Carta	Soñante	Enviada por	Enviada a	Intérprete	Pelo/Tela	Tema
ARM 26 277	Bila'u (mujer, desconocida)	Addu-duri ^a	Zimri-Lim	? (tablilla rota)	? (tablilla rota)	?
ARM 26 229	Ayala (mujer, desconocida)	Anónimo	Yaḥdun- Lim ^b	Ayala (confirmado por augurio)	Si	?
ARM 26 232 ARM 10 100	Zunana (mujer, desconocida)	Zunana	Zimri-Lim	Zunana	No	Privado
ARM 26 233	Malik-Dagan (un hombre del distrito de Saggaratum)	Itur-Asdu (gobernador del distrito de Mari)	Zimri-Lim	Malik-Dagan (pide confirmación)	No	Militar
ARM 26 234 ARM 13 112	? (Tablilla rota)	Kibri-Dagan (gobernador de Terqa)	Zimri-Lim	El soñador? (el sueño se repite, señal que confirma el presagio onírico)	Si	Privado
ARM 26 235 ARM 13 113	? (hombre, desconocido)	Kibri-Dagan (gobernador de Terqa)	Zimri-Lim	Aḥum (sacerdote del templo de Annunitum de Mari)	No	Militar
ARM 26 237 ARM 10 50	Addu-duri	Addu-duri	Zimri-Lim	Addu-duri (confirmada por un grupo de muḥḥūtum)	Si	Militar
ARM 26 238 ARM 10 51	Iddin-liri (sacerdote de Itur-Mer)	Addu-duri	Zimri-Lim	Addu-duri	No	Militar
ARM 26 239 ARM 10 94	Šimatum (hija de Zimri- Lim, casada con un reyezuelo)	Šimatum	Zimri-Lim	Šimatum (pide confirmación)	No	Privado
ARM 26 240 ARM	Timlû (dependiente de Addu-dûri)	Timlû	Addu-duri	Sin interpretar	No	Militar

10 117						
ARM 26 236 ARM 10 10	Kakka-lidi (mujer, desconocida)	Šibtu (esposa de Zimri-Lim)	Zimri-Lim	Kakka-lidi	No	Prestigio

^a Addu-duri era una importante dama del palacio, aunque su posición precisa no está determinada. Además de aparecer en los documentos “proféticos”, aparece en documentos económicos y burocráticos, Sasson J. M. (1983) “Mari Dreams”, *JAOS* 103.1, p. 284. Es posible que fuera viuda de un aliado, o que haya venido de Aleppo para acompañar a Šibtu, la reina, o que incluso sea hermana de Zimri-Lim, Batto, B. F. (1974) *Studies on Women at Mari*. Lo cierto es que era un personaje muy cercano al rey, y tenía una gran movilidad en la corte y la administración, y sus opiniones siempre eran escuchadas con atención.

^b Esta carta, si bien fue enviada al rey, no aclara a cuál, pero a partir del análisis de la estructura gramatical de la misma, los filólogos la han podido datar en el período del reinado de Yaḥdun-Lim, Nissinen, M. (2003) *Prophets and Prophecy of the Ancient Near East*, Society of Biblical Literature, Atlanta.

Abreviaturas:

ARM (Archives Royales de Mari)

CAD (Chicago Assyrian Dictionary)

MB (Bronce Medio)

Bibliografía:

Belmonte, J. A. (2008) “Ciudades, pueblos y naciones siro-palestinas del Bronce Medio”, en J. J. Justel, J. P. Vita y J. A. Zamora (eds.) *Las culturas del Próximo Oriente Antiguo y su expansión mediterránea*, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, Zaragoza

Bottéro, J. (2004[1987]) *Mesopotamia. La escritura, la razón y los dioses*, Madrid, Cátedra

Ellis, M. (1989) “Observations on Mesopotamian Oracles and Prophetic Texts: Literary and Historiographic Considerations”, *JCS* Vol. 41, pp. 127-186

Fleming, D. E. (2004) *Democracy’s Ancient Ancestors. Mari and early collective governance*, Cambridge University Press, Cambridge

Kitz, A. M. (2003) “Prophecy as Divination”, in *The Catholic Biblical Quarterly* 65

Kuhrt, A. (2000[1995]) *El Oriente Próximo en la Antigüedad (c. 3000-300 a. C.)*, Vol. 1, Crítica, Barcelona

Laughlin, J. C. H. (2001[2000]) *La arqueología y la Biblia*, Crítica, Barcelona

Levoratti, A. (1982) “El sueño de Gudea en el contexto helénico y oriental”, en *Revista Bíblica*, Año 44, Argentina, pp. 163-191

- Lull, V. y R. Micó** (2007) *Arqueología del origen del Estado: las teorías*, Bellaterra arqueología
- Milevsky, I.** (2007) “The historical and arqueological Levantine background of Sinuhe examined Anew”, en *RIHAO* 14, Facultad de Filosofía y Letras, UBA
- Moran, W.** (2002) “New Evidence from Mary on the History of Prophecy”, in Hendel, R. (ed.) *The Most Magic Word*, The Catholic Biblical Quaterly Monograph Series 35
- Nissinen, M.** (2003) *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, Society of Biblical Literature, Atlanta
- Oppenheim, A. L.** (1956), “The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East”, *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series, Vol. 46, N° 3, pp. 179-373
- Pardee, D.** (2002) *Ritual and Cult at Ugarit*, Society of Biblical Literature, Atlanta
- Pettinato, G.** (2000), *Ebla, una ciudad olvidada. Arqueología e Historia*, Madrid, Trotta Ediciones de la Universidad de Barcelona
- Rochberg, F.** (2004) *The Heavenly Writing. Divination, horoscopy, and astronomy in mesopotamian culture*, University of California, Riverside, Crambridge University Press
- Rosenvaser, A.** (1982) *Egipto e Israel y el Monoteísmo Hebreo. A propósito del libro Moisés y la religión monoteísta de Sigmund Freud* (2ª ed., revisada y ampliada), Instituto de Historia Antigua Oriental, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires
- Sartori, G.**, (2007 [1979]) *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*, Fondo de Cultura Económica, México
- Sasson, J. M.**, (1983), “Mari dreams”, in *Journal of the American Oriental Society* 103.1
- Shupak, N.**, (2006) “A Fresh Look at the Dreams of the Officials and of Pharaoh in the Story of Joseph (Genesis 40–41) in the Light of Egyptian Dreams”, in *JANES* 30, pp. 103-138