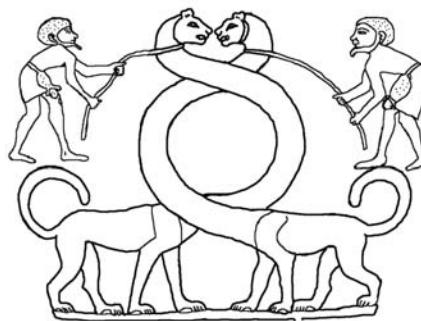


ISSN: 1667-9202

CUADERNOS DEL CENTRO DE ESTUDIOS DE  
HISTORIA DEL ANTIGUO ORIENTE

**ANTIGUO ORIENTE**



Volumen 14

2016

Pontificia Universidad Católica Argentina  
Facultad de Ciencias Sociales  
Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente

Ciudad Autónoma de Buenos Aires - Argentina



**CUADERNOS DEL CENTRO DE ESTUDIOS DE  
HISTORIA DEL ANTIGUO ORIENTE**

**ANTIGUO ORIENTE**

Volumen 14



**2016**

Pontificia Universidad Católica Argentina  
Facultad de Ciencias Sociales  
Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente

Ciudad Autónoma de Buenos Aires - Argentina

*Dirección Postal*

Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente  
Facultad de Ciencias Sociales  
Universidad Católica Argentina  
Av. Alicia Moreau de Justo 1500 P.B.  
C1107AFD - Ciudad Autónoma de Buenos Aires  
Argentina

Internet: <http://www.uca.edu.ar/cehao>

Dirección electrónica: [cehao\\_uca@yahoo.com.ar](mailto:cehao_uca@yahoo.com.ar)

Tel: (54-11) 4349-0200 int. 1189

*Antiguo Oriente* se encuentra indizada en:

BIBIL, University of Lausanne, Suiza; CIRC, Universidad de Granada, España; CLASE, Universidad Autónoma de México; DIALNET, Universidad de La Rioja, España; Fuente Académica Premier, EBSCO, EE.UU.; ERIH PLUS, Norwegian Centre for Research Data, Noruega; LATINDEX (catálogo), México; Matriz de Información para el Análisis de Revistas (MIAR), España; Old Testament Abstracts (OTA), EE.UU.; Online Egyptological Bibliography (OEB), Reino Unido; RAMBI, Jewish National and University Library, Jerusalén, Israel; RefDoc, Centre Nationale de la Recherche Scientifique, Francia; SCImago Journal & Country Rank, España; Scopus, Elsevier, Países Bajos; The Serials Directory, EBSCO, EE.UU.; Ulrich's, EE.UU.; Núcleo Básico de Publicaciones Periódicas Científicas y Tecnológicas Argentinas (CONICET).

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Impreso en la Argentina

© 2017 UCA

ISSN 1667-9202

**AUTORIDADES DE LA  
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA**

*Rector*  
Mons. Dr. Víctor Manuel Fernández

*Vicerrectora de Asuntos Académicos e Institucionales*  
Dr. Gabriel Limodio

*Vicerrector de Asuntos Económicos*  
Dr. Horacio Rodríguez Penelas

*Vicerrectora de Investigación*  
Dra. Beatriz Balian de Tagtachian

**AUTORIDADES DE LA  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES**

*Decana*  
Dra. Liliana Pantano

*Secretario Académico*  
Dr. Roberto Aras

*Director del Departamento de Historia*  
Dr. Horacio García Bossio

## CENTRO DE ESTUDIOS DE HISTORIA DEL ANTIGUO ORIENTE

### *Director*

Roxana Flamini

### *Investigadores*

Juan Manuel Tebes

Pablo Andiñach

Graciela Gestoso Singer

René Krüger

Amir Gorzalczany

Santiago Rostom Maderna

Romina Della Casa

Olga Gienini

Francisco Céntola

Jorge Cano Moreno

Débora Aymbinderow

Brenda Froschauer

### *Secretaria*

Romina Della Casa

### *Investigadoras Honorarias*

Alicia Daneri Rodrigo

Perla Fuscaldo

## ANTIGUO ORIENTE

### CUADERNOS DEL CENTRO DE ESTUDIOS DE HISTORIA DEL ANTIGUO ORIENTE

### *Director*

Juan Manuel Tebes

### *Vice Directora*

Romina Della Casa

### *Comité de Redacción*

Jorge Cano Moreno

Débora Aymbinderow

Brenda Froschauer

### *Fundado por*

Roxana Flammini

## **COMITÉ EDITORIAL**

*John Baines*, University of Oxford, Reino Unido

*Alison Betts*, University of Sydney, Australia

*Alejandro F. Botta*, Boston University, EE.UU.

*Yoram Cohen*, Tel Aviv University, Israel

*Rodolfo Fattovich*, Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”, Italia

*José Virgilio García Trabazo*, Universidad de Santiago de Compostela, España

*Hani Hayajneh*, Yarmouk University, Jordania

*Ann E. Killebrew*, Pennsylvania State University, EE.UU.

*Philip Kohl*, Wellesley College, EE.UU.

*Stefano de Martino*, Università degli Studi di Torino, Italia

*Michel Mouton*, Centre Français d’Archéologie et de Sciences Sociales de Sanaa / Kuwait, Kuwait

*Robert Mullins*, Azusa Pacific University, EE.UU.

*Daniel T. Potts*, New York University, EE.UU.

*Émile Puech*, École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem

*Joachim F. Quack*, Universität Heidelberg, Alemania

*Gonzalo Rubio*, Pennsylvania State University, EE.UU.

*Andrea Seri*, Universidad Nacional de Córdoba - Universidad Nacional de Rosario, Argentina

*Marcel Sigrist*, École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem

Las opiniones vertidas por los autores reflejan sus criterios personales y Antiguo Oriente no se hace responsable por las mismas. Los autores de los artículos publicados en el presente número ceden sus derechos a la editorial, en forma no exclusiva, para que incorpore la versión digital de los mismos al Repositorio Institucional “Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina” como así también a otras bases de datos que considere de relevancia académica.

The opinions expressed here are those of the authors, and do not necessarily reflect the views of Antiguo Oriente. The authors of the articles published in this volume relinquish their rights to the publisher (non-exclusively), to incorporate the digital version into the Institutional Repository “Digital Library of the Catholic University of Argentina” and into other databases of academic relevance.



**SUMARIO / INDEX****ANTIGUO ORIENTE 14 (2016)****COLABORACIONES / MAIN PAPERS**

*The Display of Esarhaddon's Succession Treaty at Kalhu as a Means of Internal Political Control*

CRISTINA BARCINA ..... 11

*A Neo-Sumerian Clay Nail of Gudea in the Collection of the Department of Ancient Studies of Stellenbosch University*

RENATE MARIAN VAN DIJK-COOMBES ..... 53

*La memoria colectiva judía sobre Edom y su rol en la formación de la identidad nacional judía en la antigüedad*

JUAN MANUEL TEBES ..... 65

*Reconsidering the Authenticity of the Berekhyahu Bullae: A Rejoinder*

PIETER G. VAN DER VEEN, ROBERT DEUTSCH & GABRIEL BARKAY ..... 99

*Mito y literatura en el Reino Nuevo egipcio: reflexiones sobre el relato de Los Dos Hermanos*

MARÍA BELÉN CASTRO ..... 137

**RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS / BOOK REVIEWS**

Brian B. Schmidt (ed.), *Contextualizing Israel's Sacred Writings: Ancient Literacy, Orality, and Literary Production*, 2015.

Por EMANUEL PFOH ..... 171

María José López Grande, Francisca Velázquez, Jordi H. Fernández & Ana Mezquida, *Amuletos de iconografía egipcia procedentes de Ibiza*, 2014.

Por SILVIA LUPO ..... 175

Alfonso Fanjul Peraza, *Deserts Stories & Bedouin Legends*, 2015.

Por PATRICIA ARGÜELLES ÁLVAREZ ..... 182

Roxana Flammini & Juan Manuel Tebes (eds.), *Interrelaciones e identidades culturales en el Cercano Oriente Antiguo*, 2016.

Por HORACIO MIGUEL HERNÁN ZAPATA ..... 184

Wolfgang Schütte, *Israels Exil in Juda. Untersuchungen zur Entstehung der Schriftprophetie*, 2016,

Por PABLO R. ANDIÑACH ..... 191

Jan Rückl, *The Sure House. Studies on the Dynastic Promise to David in the Books of Samuel and Kings*, 2016.

Por PABLO R. ANDIÑACH ..... 193

**SUMARIO / INDEX****ANTIGUO ORIENTE 14 (2016)**

Jack M. Sasson. <i>From the Mari Archives: An Anthology of Old Babylonian Letters</i> , 2015. Por LUCAS G. FREIRE .....	195
POLÍTICA EDITORIAL E INSTRUCCIONES PARA LOS COLABORADORES / EDITORIAL POLICY AND INSTRUCTIONS FOR CONTRIBUTORS .....	199
DIRECCIONES PARA ENVÍO DE ARTÍCULOS Y RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS / ADDRESSES FOR ARTICLES AND BOOK REVIEWS SUBMISSIONS .....	203
COLABORACIONES EN NÚMEROS ANTERIORES / PAST ISSUES PAPERS .....	205

# **THE DISPLAY OF ESARHADDON'S SUCCESSION TREATY AT KALHU AS A MEANS OF INTERNAL POLITICAL CONTROL**

CRISTINA BARCINA

*cbarcinap@hotmail.com*

*University of Tartu*

*Estonia*

## **Summary: The Display of Esarhaddon's Succession Treaty at Kalhu as a Means of Internal Political Control**

In 672 B.C. Esarhaddon made the citizens of Assyria swear a loyalty oath to his chosen heir, Ashurbanipal, in the Nabû Temple of Kalhu. This is known through three letters belonging to the royal archives of Nineveh. This oath and its related stipulations were written in unusually big tablets and left on display in the Throne Room of the Temple. However, the identity of those pledging their loyalty to Ashurbanipal in the tablets that preserve the relevant lines (city-lords from the Eastern periphery of the empire) is at odds with the letters' information. The identical oath-tablet recently excavated in a temple at Tell Ta'yinat (South-West Turkey), sworn by the provincial governor and "apparat" of Kullania, forces a reassessment of the reasons behind the display of the tablets seemingly intended for the Eastern chieftains. The religious nature of Esarhaddon's Succession Treaty by reason of the visual, textual and findspot aspects of the tablets, extensively analyzed by previous scholarship, should not obscure the fact that Esarhaddon may have taken advantage of those aspects, and earlier practices concerning the display of vassal-treaties, to hide his fears of treason from his intended target audience: Assyrian officials of high-rank.

**Keywords:** Esarhaddon – Dynastic Succession – Nabû Temple – display of treaties – Tablet of Destinies

## **Resumen: La exposición del Tratado de Sucesión de Esarhaddon en Kalhu como un medio de control político interno**

En el 672 a.C. Esarhaddon hizo jurar lealtad a los ciudadanos de Asiria hacia su heredero escogido, Ashurbanipal, en el templo de Nabû en Kalhu. Esto se conoce a través de tres cartas pertenecientes al archivo real de Niniveh. Este juramento y sus estipulaciones relativas fueron escritas en tabletas inusualmente grandes y expuestas en la Sala

Article received: December 6<sup>th</sup> 2016; approved: April 21<sup>th</sup> 2017.

del Trono del Templo. Sin embargo, la identidad de aquellos que juraron lealtad a Ashurbanipal en las tabletas que preservan las líneas relevantes (señores de las ciudades de la periferia oriental del imperio) no concuerdan con la información de las cartas. Las tablas juramentales recientemente excavadas en el templo de Tell Ta'yinat (sudoeste de Turquía), juradas por el gobernador provincial y “apparat” de Kullania, fuerza a reevaluar las razones detrás de la exposición de las tabletas aparentemente destinadas a los jefes orientales. La naturaleza religiosa del Tratado Sucesorio de Esarhaddon a causa de los aspectos visuales, textuales y del lugar de hallazgo de las tabletas, analizadas extensamente por anteriores académicos, no debe oscurecer el hecho de que Esarhaddon pudo haberse beneficiado de estos aspectos, y de las prácticas tempranas respecto a la exposición de tratados de vasallaje, para esconder sus miedos a la traición de la audiencia a la que iba destinado el mensaje: oficiales asirios de alto rango.

**Palabras clave:** Asarhadón – Sucesión dinástica – Templo de Nabû – exhibición de tratados – Tablilla de los Destinos

## INTRODUCTION

The discovery in 2009 of a new version of Esarhaddon’s Succession Treaty (EST) in a small temple at Tell Ta’yinat,<sup>1</sup> ancient Kunalia, the capital of a province in the Neo-Assyrian empire,<sup>2</sup> has confirmed that all EST tablets share the same text,<sup>3</sup> except for §1 concerning the oath-takers. Whereas the Ta’yinat manuscript was the treaty of Esarhaddon with the governor of Kullania, along with sixteen administrative and military categories,<sup>4</sup> the identity of those who swore loyalty to Ashurbanipal in Ayyāru (II) 672 B.C. in seven of the tablets found at the Nabû Temple of Nimrud (ancient Kalhu) are chieftains from diffe-

<sup>1</sup> The first excavations at the site were conducted by the University of Chicago’s Syro-Hittite Expedition between 1935 and 1938. In 1999 the University of Toronto resumed field investigations within the framework of the Tayinat Archaeological Project. Building XVI was unearthed during the 2008 and 2009 seasons (cf. Harrison and Osborne 2012). J. Lauinger from Johns Hopkins University is responsible for the edition and publication of the epigraphic cuneiform material: Lauinger 2011; 2012; 2016.

<sup>2</sup> KUR Kullania or Kulnia became the designation of Unqi/Pattina upon its integration into the Assyrian empire under Tiglath-pileser III. Cf. Parpola 1970: 213, and 206 for the different spellings of the capital.

<sup>3</sup> Except for some linguistic and orthographic variations, errors and omissions; cf. Parpola and Watanabe 1988 (SAA 2): XXIX; Lauinger 2012: 90.

<sup>4</sup> By contrast, composite SAA 2 6 reads: “with PN, city-ruler of GN, his sons, his grandsons, with all the [gentilic] (...).”

rent locations in the Zagros, the eastern periphery of Assyria.<sup>5</sup> This presented a conundrum already before Ta'yinat, one that past scholarship tried to explain from different perspectives that generally revolved around the idea of the mixed nature of EST as a vassal treaty and an *ad hoc* loyalty oath, and attempting to identify these city-lords with the available information.<sup>6</sup> More recently, Steymans posited that Kalhu was a convenient location for the Eastern oath-takers, since—given the amount of correspondence proving that the Nabû Temple acted as a center for the reception and redistribution of horses (SAA 13 82–123)<sup>7</sup>—it was probably the place where these vassals were delivering their tribute from the Zagros and the Iranian Plateau.<sup>8</sup>

However, after Ta'yinat, the fact that only in this tablet there is perfect agreement between the location and the people entering the treaty becomes obvious. Thanks to the existence of SAA 10 5, 6, and 7, letters that chief scribe Issar-šumu-ereš addressed to the king discussing suitable dates in Nisannu (I) for scholars, temple personnel and citizens of main Assyrian cities to enter and conclude the treaty ceremonies in Kalhu, we know unequivocally that Esarhaddon spared no effort in making his succession arrangements as “universal,” using Fales’ term,<sup>9</sup> as possible. Yet, these citizens’ oaths were not preserved in oath-tablets for display a month later, following an introductory pattern that would have been similar to the Kunalia version.

So why are several petty rulers from several locations in the Zagros, at a time when the empire is already more or less consolidated, used as oath-takers in these tablets conspicuously displayed in a temple of the old Assyrian capital? The information we have concerning these

<sup>5</sup> SAA 2 6 is the composite version of this text, pieced together out of eight of the Nimrud exemplars, and taking the Assur small fragment known at the time of publication into account. Two additional fragments from Assur have recently been published by Frahm 2009: 135f, drawings in p. 255: VAT 12374 (ll 54–62) and VAT 9424 (ll 509–516). All Assur fragments come from unknown locations.

<sup>6</sup> See Wiseman 1958: 9ff; Watanabe 1987: 3f; SAA 2: XXXf; Liverani 1995.

<sup>7</sup> Perhaps to be connected to a possible role of Marduk as a horse trainer; cf. SAA 3 38, ll 14–15 (a cultic explanatory text).

<sup>8</sup> Steymans 2006: 342ff.

<sup>9</sup> Fales 2012: 138.

city-lords from inscriptions and letters clearly shows that they were not “typical” vassals, that is, rulers of a newly defeated and subjugated polity.<sup>10</sup> The fact that one of them was the city-lord of Zamua, capital of the province of Zamua (annexed to the empire by Shalmaneser III), instead of the governor<sup>11</sup> and magnates of this province is also significant. Moreover, the deities invoked in the standard curse section of EST to represent the second party are at home in diverse Western locations, not Ellipi, Media or Elam.<sup>12</sup> Even considering Aramean penetration in the East since at least the eighth century<sup>13</sup> (the city-lord of Zamua himself seems to have been an Aramean),<sup>14</sup> the lack of some eastern deities in the Kalḫu manuscripts is noticeable and should not be attributed to oversight. Indeed, the fact that Assyrians were more familiar with Western deities, and with the cultural world of Canaan, Syria and Anatolia, reveals their contempt of Eastern peoples, a contempt that encompassed mountain dwellers in general.

On his work on the Assyrian perception of Zagros ruling elites as inferred from the language used in annalistic inscriptions, Lanfranchi concluded that Assyrians gradually realized the inferiority of the Eastern polities by comparison with the more substantial Western ones:

<sup>10</sup> We learn from Esarhaddon’s inscriptions (RINAP 4 1, iv 32–45; 2 iv 1–20; 3 iv 3–19'; 4 iii' 12'–16'; 6 iii' 25'–32', 35 3–1) that the alliance forged with the chieftains of Partakka, Partukka, and Urukazabarna had been made at their request to defeat rival city-lords in exchange for horses and lapis lazuli, and the latter is the oath-taker in the most complete Kalḫu manuscript at our disposal. See Radner 2003a: 60 and SAA 16 146 and 147 concerning the lords of Sikris, Kār-Zitali, Ellipi and Nahšimarti (probably Elam). On the connotations of *kitru* “alliance,” see Liverani 1982.

<sup>11</sup> See the eponimy of year 712 or SAA 7 172, 1.7 (LÚ.NAM KUR [za]-<sup>r</sup>mu<sup>-</sup>*a*).

<sup>12</sup> The Ta’yinat manuscript has contributed to their full identification. See Lauinger 2012: 90f, 113; commentaries to vi 44–50: 119.

<sup>13</sup> Fales 2003: 131–147. See also SAA 4 58, on whether Esarhaddon should send an Aramean scribe to GN or PN. The gentilic Sapardean is partially preserved in line 4. Šaparda was located within the province of Ḥarhar, cf. Radner 2003a: 50.

<sup>14</sup> Larkutla’s treaty is concluded with his children, his brothers, his clan (lit. his nest), and with the offspring of the house of his ancestor. For a convenient simultaneous reading of all texts, see Watanabe 1987, *Partitir*, p. 56.

*The experience of managing such complexity, accumulated during the process of converting conquered polities into provinces, favoured the recognition of the structural differences between the western and the Zagros polities. (...) Their structure was regarded unsuitable for controlling a major area of influence, because of the primitiveness of their cultural world and of their institutions.<sup>15</sup>*

This perception is very likely the main reason why Esarhaddon used Eastern chieftains, even if they had never been enemies of the empire, as suitably representative “vassals” in the succession ceremonies and for the oath-tablets. But the underlying reasoning behind this charade has two implications: 1) the term for treaty used in EST, *adē*,<sup>16</sup> is confirmed as being perceived by Assyrians mainly as a “vassal-treaty,” that is, an expression of submission,<sup>17</sup> and 2) there was or there had been a tradition where the vassal had the obligation to have his oath-tablet displayed, presumably in the temple (or its vicinity) where the ceremony took place. Even though the evidence is scarce, in light of SAA 2 1 and the Sfire steles (discussed below, 2), we suggest that this tradition existed.

The obvious purpose of EST is to guarantee the loyalty of all relevant collectives in the Assyrian empire to Esarhaddon’s chosen heir, who was not his eldest son.<sup>18</sup> The existence of another *adē* as a

<sup>15</sup> Lanfranchi 2003: 95. Lanfranchi also notes how the title *bēl ăli* increasingly replaced that of *šarru* in inscriptions (loc.cit.). For Radner, the protracted use of the term “city-lord” in Assyrian sources “after the creation of provinces in the Zagros hints towards the existence of a parallel power structure alongside the official Assyrian administration in the east, necessitating to bind them to the Assyrian king with methods that are unnecessary for regular subjects” (2003a: 60).

<sup>16</sup> A West-Semitic term. For the etymology of *adē* (*plurale tantum*), see Tadmor 1987: 455. On Akkadian designations for “treaty” in earlier periods, see Brinkman 1990: 91ff.

<sup>17</sup> *Contra* Parpola and Watanabe 1988 (introduction to SAA 2 unnecessarily complicated); Lauinger 2013 (discussed below).

<sup>18</sup> SAA 10 185, ll 7–12: “you have girded a son of yours with headband and entrusted to him the kingship of Assyria; your eldest son you have set to the kingship in Babylon. You have placed the first on your right, the second on your left side!” Šamaš-šumu-ukīn is not named “the crown prince designate of Babylon” until §7 of EST.

succession treaty, that of Sennacherib on behalf of Esarhaddon himself in 683 B.C.,<sup>19</sup> is the first indication in our sources of an *adê* used as a means to counter the possible consequences of a succession war.

All the considerations mentioned above point to a very specific target audience for his succession arrangements: Assyrian royalty and magnates, or anyone who could pose—and support—a threat to the throne.<sup>20</sup> This point of view had already been suggested before the Ta'yinat version was unearthed,<sup>21</sup> but the different religious aspects of EST, which turned this *tuppi adê* “oath-tablet” into a Tablet of Destinies, a divine object embedded in the Enūma Eliš and Anzû bird mythical narratives,<sup>22</sup> make it easy to gloss over the political context at the time, and contribute to blur the bigger picture. These religious aspects can be summarized as follows:

- Visual: presence in all tablets of three seal impressions, belonging to three different periods in the history of Assur, and connected by legend and/or iconography to the god Aššur and to the Tablet of Destinies *topos*;
- Textual:

*§35 Whoever changes, neglects, violates, or voids the oath of this tablet (and) transgresses against the father; the lord, (and) the adê*

<sup>19</sup> SAA 2 3 (VAT 11449). To be added to two other fragments from Assur published by Frahm in 2009 (VAT 10470 and VAT 12007, Nos. 67–68, copies in p. 253). On the date of his designation, see Parpola 1987: 164, and Kwasman and Parpola 1991 (SAA 6): XXXIIIf.

<sup>20</sup> SAA 4 139 is an oracle query asking whether a number of palace staff and Assyrian residents—starting with the eunuchs and bearded officials, and ending with the foreigners and their entourage—will instigate an uprising and rebellion against Esarhaddon. Note that SAA 4 142 shows some differences in the foreigners listed in the equivalent paragraph, but focuses on a rebellion against Ashurbanipal.

<sup>21</sup> Porter 1993: 134: “(...) Esarhaddon and his advisers expected opposition to the arrangements for the succession and were attempting to encourage compliance with them by imposing formal oaths on a broad cross-section of people in Assyria, as well as on influential people in Babylonia and other conquered territories.”

<sup>22</sup> In these texts, the Tablet of Destinies is conceptualized as the compendium of cosmic regulations established by Enlil, the supreme deity in Babylonia in the 3<sup>rd</sup> and beginning of the 2<sup>nd</sup> millennium B.C. It is also *rikis Enlilüti* “the bond of Enlilship,” that is the cosmic bond of heaven and the underworld, so its keeper becomes chief of the destiny-decreeing gods (see George 1986: 138f; Annus 2002: 148–152).

*of the great gods (?) (and) breaks their entire oath, or whoever discards this adê-tablet, a tablet of Aššur, king of the gods, and the great gods, my lords, or whoever removes the statue of Esarhaddon, king of Assyria, the statue of Assurbanipal, the great crown prince designate, or the statue(s) of his brothers (and) his sons which are over him—you shall guard like your god this sealed tablet of the great ruler on which is written the adê of Assurbanipal, the great crown prince designate, the son of Esarhaddon, king of Assyria, your lord, which is sealed with the seal of Aššur, king of the gods, and which is set up before you.<sup>23</sup>*

- Related to their location. Despite the difference in size, which would also affect the function of the different rooms, there is a certain parallelism between the two. The Ta'yinat exemplar was found in the altar-room of a Neo-Assyrian temple, face down (reverse facing up), as if it had toppled after falling *in situ* (see Fig. 1).<sup>24</sup> The Nimrud tablet fragments were scattered on the floor in the north-west corner of the Throne Room<sup>25</sup> of the Nabû Temple, not in the temple's library (NT 12 and 13, see Fig. 2).<sup>26</sup> An administrative tablet, also found in this room, mentions the *bīt akit* and *bīt akiāte*, that is, shrines dedicated to the celebration of an Akītu-festival.<sup>27</sup> The correspondence from the Royal Archives of Nineveh sent by the personnel of this temple refers to the celebration of a *quršu* or sacred marriage ceremony between Nabû and his consort on behalf of the king and his children, or on behalf of the crown prince.<sup>28</sup> Finally, engravings on ivory strips and panels that probably adorned the throne and

<sup>23</sup> Thanks to the Ta'yinat version, a better translation of §35 is now possible: Lauinger 2012: 112.

<sup>24</sup> Lauinger 2011: 12; 2016: 230. Evidence of an intense conflagration remained on the floors and walls of Building XVI; Harrison and Osborne 2012: 130.

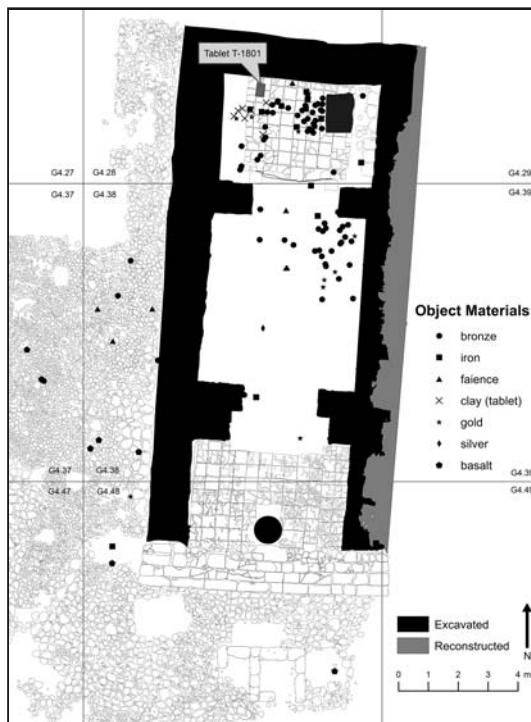
<sup>25</sup> The stone “tramlines” visible on the floor of this room, leading to a stepped dais, are features also seen in throne rooms of palaces. Cf. Oates and Oates 2001: 48ff, 116f.

<sup>26</sup> Wiseman 1958: 1.

<sup>27</sup> Postgate 1974 (ND 4318). Mention of the shrines is also made in SAA 13, 134.

<sup>28</sup> See excerpts of these texts in Oates and Oates 2001: 120f.

were found on the surface of the dais, depict some kind of processional ceremony.<sup>29</sup>



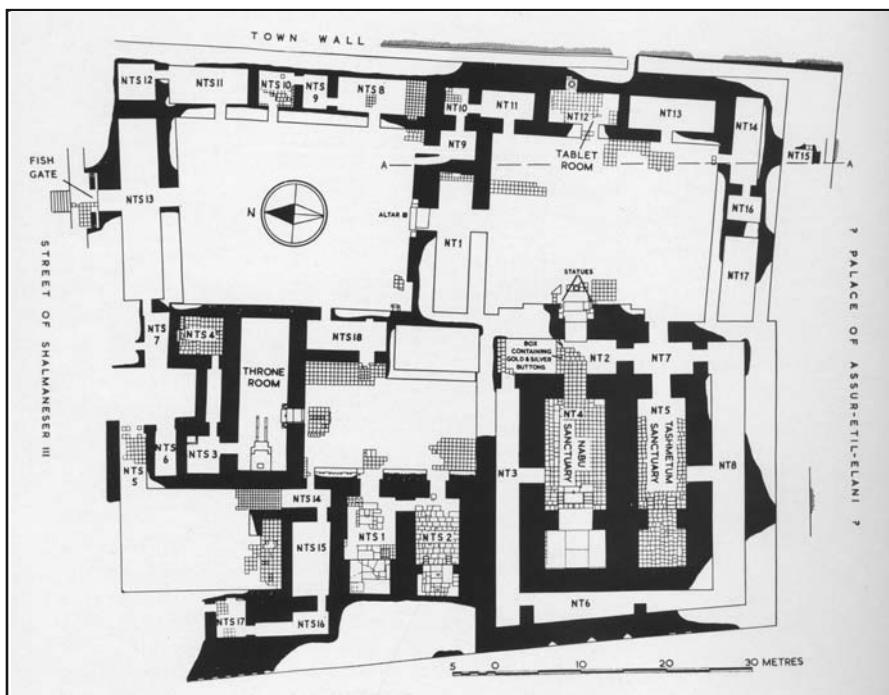
**Figure 1.** Plan of Building XVI showing artifact distribution (Harrison and Osborne 2012: 138). Courtesy of J. Osborne.

In light of the above, Lauinger proposes to see EST as an object of worship, and perhaps periodical fealty.<sup>30</sup> More cautious than Lauinger, Fales proposes instead a religious-institutional impact of EST, due to the reference to “the *adē* of the king” within the phrasing of two formulae in legal documents of 7<sup>th</sup> century date.<sup>31</sup> This is the most concrete evidence we have of the long-term repercussions of EST after 672 B.C.

<sup>29</sup> Mallowan and Davies 1970; Oates and Oates 2001: 119.

<sup>30</sup> Lauinger 2011: 12.

<sup>31</sup> Fales 2012: 152.



**Figure 2.** Plan of Nabû Temple at Nimrud (Kalhu) (Mallowan 1957, Plate II)  
Reproduced with permission from Cambridge University Press.

However, one of the formulae is attested three years earlier (see below). Finally, some scholars stress the possible influence of EST on the writing of the Covenant of Yahweh recorded in Deuteronomy 28: 20–44.<sup>32</sup>

Lauinger has also proposed to translate the term *adê* in general as “duty, destiny.”<sup>33</sup> The second meaning in particular is influenced by EST. He adduces methodological advantages due to the number of well-preserved exemplars that have allowed us to confirm that both vassal rulers and Assyrian administrators entered the same treaty, which would permit comparisons with other *adê*.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Watanabe 2014. Cf. Steymans 2013.

<sup>33</sup> Lauinger 2013: 99, 114f.

<sup>34</sup> *Ibid.*: 108.

This article postulates that EST—the conjunction of ceremony, text, and the display of the oath-tablets—was a unique event, and that Esarhaddon needed for the oath-tablet to serve as a reminder and a warning to those who, by reason of their wealth or military rank, could back the claim of a member of the royal family to the throne.<sup>35</sup> Yet Esarhaddon also needed to deliver that warning in a subtle and appropriate manner. EST is to be understood by the following factors:

**Political context of the succession arrangements.** Esarhaddon came to power after a brief war against his brothers, who had his father murdered and clashed with his forces west of the Tigris.<sup>36</sup> This experience shaped many of his political decisions as a ruler, including his succession arrangements. He is well-known for the large number of queries through extispicy that were kept and archived in Nineveh (SAA 4, Chs.1–12). Although the circumstances and powerful individuals involved in a plot to oust the king from power mere months after EST are still largely unknown,<sup>37</sup> the Babylonian Chronicles record that on his eleventh regnal year “the king put his numerous officers to the sword.”<sup>38</sup>

**Display of a treaty as a sign of subjugation.** SAA 2 1 and the Sfire stelae are treaties engraved on stone. The text and political circumstances of these treaties strongly suggest that the inferior or defeated party had to set the stones up in a public location, under the gods’ surveillance.

**Assyrian “non-vassal” *adē*: a military connection?** Even though there is no evidence of protocolary *adē* sworn by palace personnel upon a king’s accession, there is some evidence pointing to a mandatory loyalty oath given by soldiers to their commanding officer or to the king.

**The choice of Kalhu as the location for the *adē* ceremonies in Assyria: the Nabû temple and Fort Shalmaneser.** Apart from its being close to the capital but not the capital, Kalhu had an old, prestigious temple dedicated to the ideal deity for the succession ceremonies,

<sup>35</sup> See Fale’s convenient chart of human categories named in EST as potential threats: 2012: 141. See also Radner 2010a. On the matter of succession and usurpation in Assyria, cf. Mayer 1998.

<sup>36</sup> RINAP 4 1, i 63–73. Cf. RINAP 4, 2; Radner 2003b: 167.

<sup>37</sup> Nissinen 1998 (SAAS 7), 5.3; Radner 2003b: 174; Frahm 2010.

<sup>38</sup> *Chronicles*, No. 1 iv 29; No. 14, l. 27. See also Millard 1994 (SAAS 2): 68, 97.

and also an important arsenal or *ekal mašarti*, extensively renovated by Esarhaddon.

**The fashioning of a Tablet of Destinies.** Esarhaddon took advantage of a religious concept already used by his father, and developed it.

### POLITICAL CONTEXT OF THE SUCCESSION ARRANGEMENTS

Esarhaddon inherited a large empire. Among his challenges upon accession, further expansion was not a big priority, but rather its preservation, maintaining the illusion of expansion (*e.g.* his expeditions to Patušarri, in Media, or the land of Bāzu, probably in north-east Arabia),<sup>39</sup> and making sure that there was a steady supply of tribute and booty for the upkeep of his army and his building activities in several cities of Assyria and Babylonia.<sup>40</sup>

Most importantly, he had ascended the throne after his father's murder and his brothers' attempt at usurpation.<sup>41</sup> Since his brothers had eluded capture,<sup>42</sup> he must have taken measures to control the threat the exiles posed, and in particular, to capture the brother that seems to have attracted more support, Arda-Mullissi.<sup>43</sup> There are two letters suggesting that Esarhaddon continued looking for his brother. The first is SAA 18 100, where an account is given of a Babylonian man who had denounced Arda-Mullissi as harboring murderous intentions against his father before two officials, and lost his life because of it. The letter seems to be thus an answer to a formal investigation. SAA 13 111 was written during Esarhaddon's first campaign in Mannea. Apart from advice based on astrological observations, the author informs the king of an interrogation conducted by the chief eunuch to a Babylonian, whose word is supported by Aramean chieftains, in connection, perhaps, to activities of Arda-Mullissi in Mannea.

<sup>39</sup> On the location of Patušarri, see Radner 2003a: 59; on the location of Bāzu, see Eph'al 1982: 130ff.

<sup>40</sup> On his approach to Babylonian matters in the aftermath of his father's destruction of Babylon, see Porter 1993.

<sup>41</sup> RINAP 4 1, i 1–ii 11.

<sup>42</sup> RINAP 4 1, i 80–84a.

<sup>43</sup> Parpola 1980: 171–182.

The first letter also mentions that Arda-Mullisi had followers swear loyalty to him.<sup>44</sup> This is important because it underlines Esarhaddon's need to legitimize Sennacherib's Succession Treaty on his behalf, mentioned three times in the introduction to Nineveh A (=RINAP 4 1). This "prologue" is—as Tadmor realized—actually an autobiographical apology of sorts, composed immediately before his succession arrangements, and thus not only serves to justify his own right to rule, but also that of his future heir.<sup>45</sup> Furthermore, despite the capture of Assyrian escapees after his destruction of Šubria, explicitly said to be in retaliation for the Hurrian king's refusal to have these fugitives extradited (RINAP 4 33, addressed to the god Aššur), there is no mention of his brothers,<sup>46</sup> nor do the annals written in 673–672 B.C.—Kalhu A or the Tarbiṣu inscriptions<sup>47</sup>—mention the Šubrian campaign, concluded at the end of 673.<sup>48</sup> This means that his brothers had eluded capture, and were still potential threats.

There is an interesting literary work written *ca.* 670 BC that can help illuminate Esarhaddon's perception of EST, or rather the perception he wanted his subjects to have: the collection of oracles by Ištar of Arbela's prophet La-dagil-ili.<sup>49</sup> Pongratz-Leisten has convincingly shown that this specific collection has two different textualizations: two oracles from the mouth of Aššur "foreseeing" successful events which have already happened—an example of *vaticinio ex eventu*—, and another from the mouth of Ištar. The latter describes Aššur's *adē* with Esarhaddon, with the goddess acting as a mediator before the gods gathered in assembly.<sup>50</sup> This apparent idealization/ritualization of his

<sup>44</sup> *Adē ša sihi* “a loyalty-oath of rebellion” (4–r.5). Note that §22 of EST—the attention paid to officers (bearded or eunuchs) in this section—makes it likely that Arda-Mullissi arranged for a number of officers to murder his father. Esarhaddon had the families of those who had participated in the uprising executed (RINAP 4 1 ii 8–11). See also Radner 2010: 272f (concerning the promotion of a gatekeeper).

<sup>45</sup> Tadmor 1983.

<sup>46</sup> Cf. Leichty 1991, Na'aman 2006, Radner 2012a: 263.

<sup>47</sup> RINAP 4 1, 77 and 93.

<sup>48</sup> *Chronicles*, No. 1, iv 19–21: Ṭebētu (X), booty entering Uruk a month earlier, though; No. 14, 24–25: the 18<sup>th</sup> of Addaru (XII).

<sup>49</sup> SAA 9 3.

<sup>50</sup> Pongratz-Leisten, Self-published: 20ff.

own *adē* confirms Esarhaddon's state of mind. It is clear that the support his brother had rallied to his cause was still a source of irritation and concern.

## DISPLAY AS THE EXPRESSION OF SUBJUGATION

Even though the totality of *adē* in our possession is scarce,<sup>51</sup> imperial discourse in annalistic accounts clearly indicates that treaties in Middle and Neo-Assyrian times were meant to be ratified by an oath made by only one of the parties.<sup>52</sup> There is no evidence that the Assyrian king ever committed himself to protect a party, the vassal, as seems to be the case in the Old Babylonian and Hittite periods.<sup>53</sup> The “benevolent” action on the part of the Assyrian king is simply one of non-destruction (e.g. Sfire I B, 23b–26a; EST § 25, 287’–295’).

*Adē* are consistently presented as the ultimate sign of defeat and the beginning of actual subjugation,<sup>54</sup> and even if these texts are biased, hence devoid of or disguising any hint of failure or weakness, their propagandistic nature itself suggests that few treaties where Assyria may have been in a situation of parity or inferiority would have been preserved. Moreover, even though Esarhaddon was not averse to use diplomatic means to approach a potential enemy, as frequently shown in his queries,<sup>55</sup> he continued to impose *adē* in a context of submission (SAA 2 5), as certainly did Ashurbanipal.<sup>56</sup> This stands in stark contrast to the diplomatic language and the context in which *adē* are concluded to pro-

<sup>51</sup> Parpolo and Watanabe published fourteen texts in SAA 2, though No. 14 is a draft for an inscription.

<sup>52</sup> Cf. Tadmor 1982: 142.

<sup>53</sup> For an Old Babylonian example, see Eidem and Laessoé 2001, No. 1 (SH.809), ll. 18–30. See Lafont's further references and comments in 2001: 287, n. 293. For the Hittite evidence, Altman 2003.

<sup>54</sup> Tadmor regarded *adē* “treaty” and *urdūtu* “servitude” (manifested as *corvée* and tribute) as two separate “dependencies” (1982: 149–151). Radner, instead, thinks that oath and servitude should be seen as connected, one guarantying the other (2006: 353ff).

<sup>55</sup> SAA 4 Nos. 12, 20, 24, 30, 56, 57, 58, 74. And he concluded an *adē* with his strongest neighbors, Urartu and Elam. Cf. RINAP 4 33 and SAA 18 7.

<sup>56</sup> SAA 2 10; Parpolo 1987: 185.

mote good tribal relations in the eighth-century letters composing the *šandabakku* archive from Nippur.<sup>57</sup>

Unsurprisingly, Assyro-Babylonian relations since the Middle-Assyrian period are not easy to categorize, since even when Assyria was in a position of superiority (with Tukultī-Ninurta I, for instance), there is always an awareness of the cultural preeminent status of some Babylonian cities, which added to Babylonia's complicated tribal makeup (the ambitions of the Chaldeans in particular), forced Assyrian kings to use more subtle strategies of domination. This is clearly perceived in the correspondence of Tiglath-pileser III (744–727 B.C.) and Sargon II (722–704 B.C.).<sup>58</sup> Thus, in one instance we see that a treaty draft needed to be approved by both parties.<sup>59</sup>

Luckily, one Assyro-Babylonian treaty has come down to us. Engraved on a small black stone, it is the treaty between Marduk-zākir-šumi I (855–19 B.C.) and Šamšī-Adad V (823–11 BC), found in Nineveh (Rm 2 427=SAA 2 1). It was probably agreed immediately before Šamšī-Adad V's accession, before he gained control of those Assyrian cities that had sided with another contender to the throne with the aid of the Babylonian king. Assyria must have been therefore at this moment the weakest party. There are several reasons to justify this within the text, as Brinkman noted:

- a) *Akkad is mentioned before Assyria in the enumeration of countries (6');* b) *Marduk-zākir-šumi has the title "king" after his name, while the Assyrian, Šamšī-Adad, has no title in the preserved portion (10', 8');* c) *the main Babylonian gods, Marduk and Nabû, are the first deities invoked in the curse formulae; and d) most of the rest of the curses are very similar to—and could*

<sup>57</sup> Cole 1996a: Nos. 6, 7, 20 and 23 mention *adē*. For a summary on the nature of tribal relations as reflected in this archive, see Cole's remarks on 1996b (SAAS 4): 18ff.

<sup>58</sup> SAA 19 and SAA 15.

<sup>59</sup> SAA 19 133: Merodach-Baladan and Tiglath-pileser III. Merodach-Baladan and Sargon II may have also concluded a treaty, according to Parpola's interpretation of the so-called "Sin of Sargon" composition (Parpola 1985: 48f.)

*have been taken verbatim from—the epilogue of the Babylonian laws of Hammurabi written some 940 years earlier.<sup>60</sup>*

Extra-textual evidence can also be adduced: it was written in the Neo-Babylonian dialect and inscribed in “a crude early Neo-Babylonian lapidary script.”<sup>61</sup> Weidner suggested that Rm 2 427 was displayed at a palace or temple in Babylon, taken eventually as booty and brought to Nineveh.<sup>62</sup> However, it is more plausible that this treaty was the Babylonian copy of the treaty, taken by emissaries to Šamši-Adad’s capital, as already suggested by Noth,<sup>63</sup> and that if not left on display in a temple, at least certainly stored and preserved.

But apart from SAA 2 1, there is additional physical evidence indicating that, during Assyrian imperial expansion in the West, *adē* may have occasionally been inscribed on stone and displayed by the defeated party: the Aramaic treaties<sup>64</sup> inscribed on three steles presumably found at Sfire, a village 22 km south of Aleppo,<sup>65</sup> concluded between Assyria and the kingdom of Arpad.<sup>66</sup>

At the end of SF I, the following passage introduces a colophon of sorts:

SF I C 1–4 *Thus have we spoken [and thus have we writ]ten. What I, [Mati’]el, have written (is to serve) as a reminder for my son [and] my [grand]son who will come a[fter] me.<sup>67</sup>*

<sup>60</sup> Brinkman 1990: 96f.

<sup>61</sup> Brinkman, *ibid.*: 107.

<sup>62</sup> Weidner 1932–33: 27.

<sup>63</sup> Noth 1961: 143, n.73.

<sup>64</sup> Called ‘dy (𠀤 𠁻 ’).

<sup>65</sup> Fales 2009–2011: 342–345; Radner 2006–2008: 58.

<sup>66</sup> Despite the disputed identity of Bar Ga’yah (“Son of Majesty”) of KTK, who is the first named party on SF 1 and named in the other two inscriptions, most studies on these treaties coincide in connecting KTK with Assyria: Lemaire and Durand 1984: 57f; SAA 2, XXVII; Liverani 2000: 60 and Ikeda 1993: 104–108. The gods cited in SF I on the part of KTK, and the phrasing of clauses and curses, make this connection a certainty. Identifying Bar Ga’yah with the *turtānu* Šamši-İlu, as argued by Lemaire and Durand (38ff), who are followed by Ikeda, is certainly plausible, given the long life and powerful status of this official (Grayson 1993; Fuchs 2008).

<sup>67</sup> Fitzmyer 1995: 53. The precedent paragraphs are stipulations written in the second and third person to describe Mati’ēl’s obligations.

In other words, both sides verbally “agree” to the stipulations detailed previously and both sides keep a record of it, but it is the responsibility of the king of Arpad, that is, the second and inferior party, to have steles inscribed and displayed.

Lemaire and Durand have proposed that the three texts represent three loyalty-oaths, renewed at different moments during at least three kings’ reigns, perhaps upon their accession.<sup>68</sup> However, there is enough evidence to suggest that the treaties were each imposed after an uprising that involved neighboring polities, as a sign of subjugation and as a warning against future rebellion. Arpad instigated or participated in three insurrection events against Assyrian rule:

- The first would correspond to SF III, the most distinct stele, whose stipulations offer information that can be matched to the reign of Adad-nērārī III (810–783 B.C.), son of Šamšī-Adad V, who defeated a coalition of states led by Arpad at Paqarhubūna, recorded in several inscriptions.<sup>69</sup> Moreover, the Eponym Chronicle for 805 B.C. records a campaign against Arpad, and the locations recorded for the following years suggest protracted military action in the area.<sup>70</sup> Especially relevant is the mention of “when (the) gods struck [my father’s] house” (SF III 23), since Šamšī-Adad V desecrated temples of Dēr and other Babylonian cities.<sup>71</sup> Moreover, a roughly contemporary ruler of Karkamiš relates in a fragmentary inscription that an Assyrian god carried off “Halabean Tarhunzas,” which prompted some retaliatory action on the part of the Storm-God.<sup>72</sup> This would

<sup>68</sup> Lemaire and Durand 1984: 57f.

<sup>69</sup> RIMA 3 A.0.104.4, A.0.104.5 (see also Radner 2012b), A.0.104.7, A.0.104.3. See also Na’aman 2005: 20ff.

<sup>70</sup> Millard 1994 (SAAS 2): 33f.

<sup>71</sup> RIMA 3 A.0.103.4 =SAA 3 41. From other events described in the text, Grayson considers its dating to be late in his reign; see his introductory remarks to RIMA 3 A.0.103.4. See also SAA 3 43, *Chronicles* No. 21, iv 6–9.

<sup>72</sup> CHLI 1.1 KARKAMISH A24a2+3 (§6–7); Commentary, pp. 133–139; historical context on p. 78.

- explain perhaps the obligation to extradite fugitives who sought the protection of the Storm-God in Aleppo (SF III 4b–7a).<sup>73</sup>
- Roughly fifty years later, thus at the very beginning of Aššur-nērārī V's reign, the Eponym Chronicle records another campaign against Arpad (754 B.C.).<sup>74</sup> Aššur-dān III (772–755 BC) had finished his last regnal year with a campaign against Ḫamath, Arpad's southern neighbor, with unknown results given the complete lack of royal inscriptions. Both SF I and SF II name Mati-ēl as the king of Arpad, and mention the unidentified land of Bīt-Aşalli (SLL) in connection with Bīt-Guš (Bīt-Agūsi/Arpad).<sup>75</sup> The second insurrection would thus correspond to both SF I and II.<sup>76</sup>

There are several reasons to argue for an identification of Bīt-Aşalli with the kingdom of Ḫamath and Lu'ash, which cannot be commented here, since they go beyond the scope of this paper.<sup>77</sup> Suffice to say that Hamath may have been at least partially under the control of Damascus, Arpad's main ally.<sup>78</sup>

As is reflected in the passage below, Arpad had an obligation to leave the treaty on display in the temple where the oath was sworn and to have the treaty publically known:<sup>79</sup>

SF I B, 5–11 *The treaty of the gods of KTK with the treaty of the gods of Arpad]. This is the treaty of gods, which gods have con-*

<sup>73</sup> Greenfield 1991. That the city belonged to Arpad in the 9<sup>th</sup> century is highly plausible considering the inscription of the last Luwian king of Ḫamath, Uratami, where mention is made of Halabeans inhabiting the river-land of Ḫurpata (Arpad). Cf. CHLI 1.2 (HAMA 1), 411ff.

<sup>74</sup> SAAS 2: 42.

<sup>75</sup> I B 3', II B 10'.

<sup>76</sup> Despite the fragmentary state of Stele II (cf. Lemaire and Durand 1984: 141), it is perfectly possible to see its preserved content as an extension of SF I.

<sup>77</sup> See Kahn 2007: 81f; Na'aman 2005: 22.

<sup>78</sup> See Amadasi Guzzo 2014: 54–57 for the inscription by king Hazael, found on the basalt stratum of Temple A1 at Tell Afis.

<sup>79</sup> Some Hittite treaties stipulations also point to a display in temples: the treaty between Shattiwaza of Mittani and Suppiluliuma I of Ḫatti states that a duplicate of the treaty-tablet is to be placed before the Sungoddess of Arinna, in Ḫatti; another before the Storm-god, Lord of the *kurinna* (a divine symbol) of Kahat, in Mitanni. The treaty is to be read repeatedly before the king of Mittanni and before the Hurrians: Beckman 1999, 6A §13, 6B §8. Both versions were written in Hittite and Akkadian. See also 18C §28.

*cluded. Blessed forever be the reign of [Bar-Ga'yah], a great king, and from this happy treaty [ ] and heaven. [And all the gods] shall guard [this] treaty. Let not one of the words of thi[s] inscription be silent, [but let them be heard from] {several locations follow}.<sup>80</sup>*

Furthermore:

SF II C 1–11 [*and whoever will*] give orders to efface [*th*]ese inscriptions from the bethels<sup>81</sup> where they are [*wr*]itten, and [*will*] say, ‘I shall destroy the inscript[ions] and with impunity shall I destroy KTK and its king,’ should that (man) be frightened from effacing the inscript[ion]s from the bethels and say to someone who does not understand, ‘I will pay you a salary’<sup>82</sup> and (then) order (him), ‘Efface these inscriptions from the bethels,’ may [he] and his son die in oppressive torment.<sup>83</sup>

- The third came after the threat of an alliance with Urarṭu, and it corresponds with the Akkadian treaty SAA 2 2 (*ca.* 750 BC) between Aššur-nērārī V and Mati-īlu, which understandably belongs to the Nineveh archives. Given that this treaty mentions the lands of Hatti and Urarṭu (iii 5’, 8’), it is to be assigned to the last problematic years of Aššur-nērārī V’s reign (754–745 B.C.), which are recorded by the Eponym Chronicle as “in the land” (in Assyria). It is probable that, a few years after the conclusion of the previous treaty, Arpad started getting restless again and cautiously started to cast for a powerful enough ally.<sup>84</sup>

<sup>80</sup> Fitzmyer 1995: 47, 49.

<sup>81</sup> Lemaire and Durand prefer to translate “temples” (removal from temples) since they see an influence of Akkadian formulae on Aramaic inscriptions at this time (1984: 142).

<sup>82</sup> I follow Lemaire and Durand’s translation here: *ibid.*: 128.

<sup>83</sup> Fitzmyer 1995: 125.

<sup>84</sup> See also Kaufman 2007 for allusions to Mati-ēl’s sacrifice to Hadad-*milk* to counteract the oath that he would have recently sworn (SAA 2 2), recorded on the Phoenician Incirli stela, a boundary stone (l.12).

Meanwhile, Urarṭu was getting stronger.<sup>85</sup> When news of this reached Assur, Mati-īlu was forced to swear yet another oath specifically committing to never join forces with Urarṭu (and peripheral states like Sam’al and Que) against Assyria. The fact that no more Aramaic steles have been recovered and what we have is a standard clay tablet in Akkadian in its stead may not be a coincidence. Seeing that the monumental steles inscribed in the recalcitrant vassal’s language had obviously not had the desired effect for long, the oath ceremony took place in Assur. This would explain the high number of Assyro-Babylonian deities witnessing the treaty, while the presence of the main Canaanite, Phoenician and Anatolian deities on Arpad’s side implies wariness of a belligerent Syro-Anatolian coalition.

In the context of the progressive conquest of Western territories starting with Aššurnaširpal II and culminating with a high number of states subsumed into the empire, or under the empire’s watchful eye, we can observe other kinds of subjugation through display:

- The complete invasion of the defeated subject’s cultic space:

*(As for) Hanūnu of the city Gaza, he became frightened by/who fled before my powerful weapons and escaped to Egypt. I conquered the city Gaza, his royal city, carried off (...) talents of gold, 800 talents of silver, people, together with their possessions, his wife, his sons, his daughters, (...), his property, (and) his gods. I fashioned (a statue/monumental stele bearing) image(s) of the great gods, my lords, and my royal image out of gold, erected (it) in the palace of the city Gaza, (and) I reckoned (it) among the gods of their land; I established their sattukku offerings.<sup>86</sup>*

<sup>85</sup> See Sarduri II’s inscription A 9–1 Ro (right side, 8’–10’) in Salvini, CTU/1, 414f. See also CTU/1 A 9–3 IV. For a reconstruction of the chronology of these events, cf. Kahn 2007: 83.

<sup>86</sup> RINAP 1 42, 8’–12’; 48, 14’–17’; 49, 13–15.

- The simultaneous erection of Aššur’s divine emblem and a royal image in front of it in “less civilized” territories, as does Sargon in the newly established Kār-Šarrukīn in Ḥarḥar (Media), and Sennacherib in a city of Ḥilakku (Cilicia).<sup>87</sup>
- Between the humiliation of the first and the explicit warning of the second lies the third, exemplified by Sam’al, a kingdom to the north of Arpad, whose king Tiglath-pileser III allowed to rule “autonomously.”<sup>88</sup> Five of Bar-Rakkab’s monumental inscriptions openly acknowledge his subservience to the Assyrian monarch, and one of these explicitly states it was both Bar-Rakkab’s personal god and the Assyrian king who have granted him kingship.<sup>89</sup> Especially significant is the image of Bar-Rakkab sitting on his throne while a scribe approaches him, with the emblem of Sîn of Harran between them: this deity was a guarantor of the legal order, and a frequent witness in treaties.<sup>90</sup>

### **ASSYRIAN “NON-VASSAL” *ADÊ*: A MILITARY CONNECTION?**

As has been noted in the introduction, Lauinger proposes for all *adê* to be generally translated as “duty, destiny.” The definition as “duty” comes from the work by Durand on the Old Babylonian requirement for certain specialized personnel or officials to abide by a set of rules or instructions—a protocol—whose commitment to fulfill was logically engaged by means of oath.<sup>91</sup> Durand suggested to link these protocols to the term *isiktum* (verb *esēk/hum* “to assign”), which in turn he compared

<sup>87</sup> Holloway 2002: 158f; see also Radner 2003a: 50ff.

<sup>88</sup> See also Lanfranchi 2009’s comments on the Luwian-Phoenician Çineköy inscription engraved on a sculpture of Tarhunzas, which shows some stylistic Assyrian traits. In the inscription, the king of Hiyawa/Que acknowledges the Assyrian king and the whole Assyrian “house” as a father and mother.

<sup>89</sup> KAI 216, 4–7.

<sup>90</sup> Engraved on one of the orthostats decorating the “Northern Hall” at Zincirli (Sam’al). Cf. Niehr 2014: 172. The two tassels hanging from the moon crescent, the characteristic iconography for this god, have been interpreted as a representation of the two parties who conclude a contract: Staubli 2003: 65.

<sup>91</sup> Durand 1991: 13–71. See, for instance, the “Protocol of the Diviners,” 14f. For the considerable Hittite evidence on protocols/instructions, see Millard 2013.

to *adūm*, “corvée,” positing thus a non-West-Semitic origin for the term *adē*.<sup>92</sup> However, there is no evidence in Neo-Assyrian texts that loyalty-oaths were ever a common procedure when certain personnel staff or provincial governors were appointed, nor is there any to sustain that oaths were systematically sworn upon a king’s accession, perhaps after a coronation ritual. Even the Old Babylonian evidence gathered by Durand is insufficient to state that certain oath protocols were commonplace and not *ad hoc* procedures, unless they concern lord-vassal relations in the tribal framework illuminated by the Mari archives.<sup>93</sup>

But there is, instead, some evidence pointing to *adē* being regularly sworn in military contexts in Neo-Assyrian times:

- One example comes from Tiglath-pileser III’s correspondence, reporting archers had been arrested at Qadeš after they broke the *adē* sworn to an official of unknown rank at Damascus.<sup>94</sup> Though the letter is in a fragmentary condition, it seems the archers were locals who had been forcefully conscripted and part of the Assyrian army after swearing their allegiance.
- Another is SAA 10 113, r. 12-r.e. 16, during Esarhaddon’s reign: “In the same way Mardiya, the president of the court of the house of the chief eunuch, has left his lord and entered under Nergal-ašarēd; he is bringing ‘third men’ and cohort commanders before Nergal-ašarēd and they are taking an oath of loyalty.”
- Also SAA 18 162, from Ashurbanipal’s reign, where the writer justifies his having missed “the *adē* of Babylon” because of his

<sup>92</sup> “*Adūm* est traduit en paléo-babylonien comme ‘Corvée’, ce qui n’est que l’apparence extérieure d’un travail dû normalement au Palais par certains groupes sociaux. L’évolution naturelle de cet ‘*adūm*’ ‘travail obligatoire’ a pu l’entraîner à remplacer *isiktu*.” Durand 1991: 70, n. 167.

<sup>93</sup> See also Lafont 2001: 287, n. 293.

<sup>94</sup> SAA 19 44: Rev. 2’–4’: 『*a*⁻*nu-rig* ER[IM-MEŠ x x] / *a*-『*de*’⁻*e-šú-nu* TA\* [x x] / URU.*di-maš-raqi* *ih-[ti-tí-ú]*』. Luukko offers “the king of” at the end of line 3, but this makes no sense. The letter should be dated after 734 B.C., the defeat of Tyre. The title should be some kind of official or provincial governor, like *Bēl-dūrī*, the governor of Damascus during the reign of Sargon II (cf. PNA I/II: 292).

military duties, but informs that he has “joined the *adē* of the king” in Nippur and Uruk before the images of the king’s gods.<sup>95</sup>

- It is also noteworthy that the tax exemptions granted to two cohort commanders by Aššur-*etēl-ilāni*, son of Ashurbanipal, include a historical preamble of sorts mentioning the violation of an *adē* sworn to the eunuch instated by the king in the area (SAA 12 35, 36).
- Finally, an interesting passage coming from one of Šamšī-Adad V’s inscriptions may be connected to the reasons behind the Sargonids’ use of dynastic *adē*:

A.0.103.1, I 39–43a *When Aššur-da”in-apla, at the time of Shalmaneser (III), his father, acted treacherously by inciting insurrection, uprising, and criminal acts, caused the land to rebel and prepared for battle; (at that time) the people of Assyria, above and below, he won over to his side, and made them take binding oaths.*

From the passage above it is clear that—even if Šamšī-Adad V considered himself the legitimate heir—Aššur-da”in-apla gathered support in his bid to the throne by making key people swear loyalty to him. Among these people, most important were those who “prepared for battle” on his behalf.<sup>96</sup> It is symptomatic that every time there is an attempted coup in Neo-Assyrian sources, an oath is sworn to the leader of the insurgents. However, we can see that Šamšī-Adad does not disqualify de nature of the oath (*tamītu*). Esarhaddon, by contrast, called the *adē* sworn to Arda-Mullissi “the treaty/ pact of rebellion.” The dynastic *adē* in our possession, starting with SAA 2 3 (Sennacherib naming Esarhaddon his successor), should be therefore seen as a somewhat logical development—building upon a military tradition already in place—to prevent dissent or at least disqualify any attempt at power.

<sup>95</sup> Cf. Cole 1996b: 77, incl. n. 55.

<sup>96</sup> For a convincing reconstruction of this succession war, see Fuchs 2008: 66ff.

Esarhaddon's decision to have a loyalty-oath sworn to him upon his accession (SAA 2 4) may be attributed to the existence of a protocol of which we know nothing about, but it seems far more likely that it came as a reinforcement of SAA 2 3. Similarly, it is difficult not to associate SAA 2 8, arranged by the queen mother upon Esarhaddon's death, with the events that had led to the execution of magnates in 670 B.C.<sup>97</sup> One of the participants in the 671–670 conspiracy had, according to his accuser, been the recipient of *adē* and *tamītu*, sworn by 120 soldiers of Assur.<sup>98</sup>

### THE CHOICE OF KALHU AS THE LOCATION FOR THE *ADĒ* CEREMONIES IN ASSYRIA: THE NABŪ TEMPLE AND FORT SHALMANESER

The location of the *adē* ceremonies is important to understand the context of the display of the Succession tablets in Kalhu, since both the archaeological and textual evidence suggest that Esarhaddon may have “reinforced” the impact of these ceremonies by inserting them among other rituals celebrated during the first two months of the Assyrian calendar. A detailed account of how he may have achieved a smooth concatenation of a big investiture ceremony,<sup>99</sup> after the *tākultu* at Assur had taken its course,<sup>100</sup> followed by the *quršu* or sacred marriage of Nabû and his consort at Kalhu and by the *adē* performances themselves is, however, beyond the scope of this article.

Esarhaddon's choice of a temple dedicated to Nabû comes as no surprise. Nabû was the son of Marduk, a scribal deity and the keeper of the Tablet of Destinies. Its increasing importance in Assyria in this

<sup>97</sup> The fact that Šamaš-šumu-ukīn, the rest of Ashurbanipal's brothers, and any royal family member are the first individuals named as the oath-takers does not mean that the real target are those named afterwards: powerful people who could support their claim.

<sup>98</sup> Frahm 2010: 92ff. See also Radner 2016: 52f (though SAA 16 243 preserves no personal names, so it is impossible to know if it concerned Sasī).

<sup>99</sup> Pongratz-Leisten 1994: 96ff.

<sup>100</sup> See Pongratz-Leisten 2015: 10.3.2. The Šabatu-Addaru-Nisannu sequence described by Pongratz-Leisten in *ibid.*, 10.4, was probably not concluded by the New Year festival at Assur until the following year, 671, or more likely, with Ashurbanipal already in power. See Barcina, forthcoming.

period is well-attested.<sup>101</sup> But as concerns the choice of the Kalḫu temple, instead of this deity's one at Assur, Nineveh or Dūr Šarrukīn, the underlying reasoning—even if possible, given the dearth of evidence—should not be made on cultic grounds.<sup>102</sup> The presence of the elite of the Assyrian army, that is, the cavalry and chariotry at Fort Shalmaneser, the *ēkal māšarti* (arsenal, military headquarters) of Kalḫu, should be considered the most relevant reason for Esarhaddon to have his succession ceremonies celebrated in this city, considering his target audience.<sup>103</sup> Moreover, Esarhaddon had residential chambers at the fort built<sup>104</sup> and his stay in Kalḫu, probably after this event, is well-attested in the correspondence.<sup>105</sup>

The Ta'yinat discovery implies that Esarhaddon arranged for small *adē* ceremonies to take place in all provinces of the empire. It is almost certain, however, that the EST ceremonies were not performed in Babylonia. Although this is of course conjectural, the situation of appeasement, resettlement, and reconstruction taking place at several key Babylonian cities and their temples, along with the opacity surrounding the return of some god statues,<sup>106</sup> though not those of Marduk and his consort,<sup>107</sup> makes it very unlikely that Esarhaddon would have dared have the *adē* ceremony performed, much less the oath-tablet displayed, in Babylon, Borsippa, or elsewhere.

<sup>101</sup> Pomponio 1998–2001: 19f.; Cole 1996b: 52–94.

<sup>102</sup> See Schmidt 2012: 91–100.

<sup>103</sup> See Dezsö 2012, Vol. 2: 37f, 76–78 for Kalḫu as a centre of royal musters, and the administration of the cavalry and chariotry of the Assyrian heartland. See further Dezsö, *ibid.*: 159: “The officers of the crown-prince, however, were members of units of real military value. (...) This importance of the military units of the crown-prince can be followed throughout the 7<sup>th</sup> century up to the fall of the empire”. See also Ambos 2009: 1–3 and Radner 2003b: 173f, esp. n. 66 on the role of highest-ranking eunuchs as sources of dynastic instability.

<sup>104</sup> See Kalḫu A (RINAP 4 77, ll. 40–62), all exemplars dated to 672 B.C.

<sup>105</sup> SAA 13 56–69; SAA 4 119, 122, 183; SAA 10 152.

<sup>106</sup> AsBbA (RINAP 4 48), to be dated after the successful Egyptian campaign of 671 B.C. Cf. Porter 1993: 60f, 121ff.

<sup>107</sup> Porter 1993: 143–148. The Esarhaddon Chronicle concludes its record on his reign as follows: “For eight years (during the reign of) Sennacherib, for twelve years (during the reign of) Esarhaddon—twenty years (altogether)—the god Bēl stayed [in B]altîl (Assur) and the *Akitu* festival did not take place. The god Nabû did not come from Borsippa for the procession of the god Bēl;” *Chronicles*, no. 14, 31’–33’.

Nevertheless, SAA 2 14, a draft for a treaty inscription addressed to Babylonian deities and mentioning Marduk's helping Esarhaddon establish world dominion after “the *adê*” was imposed in all the lands (ll 7–10), may have finally been inscribed on a stele and set up at one of these temples, representing a compromise of sorts until the renovations were finished.

## THE FASHIONING OF A TABLET OF DESTINIES

Esarhaddon needed for the physical expression of this Treaty to become sacred itself, not just the *adê* by virtue of the oath, but the tablet itself by virtue of the *adê*.

This was achieved in three ways:

- a) The three sealings of Aššur
- b) Monumental size and display in the *sancta sanctorum*
- c) Made to be fully read

### *a) The Three Sealings of Aššur.*

A lot has already been contributed to the subject of these three sealings of the god Aššur representing three periods since they were first published in Wiseman’s *editio princeps* of the EST: the Old Assyrian, with the legend “of the god Aššur, of the *bīt alim*,”<sup>108</sup> the Middle-Assyrian, legend illegible, probably depicting Tukultī-Ninurta between two deities, one of them Aššur;<sup>109</sup> and Sennacherib’s, depicting the king between Aššur and Mullisu, whose legend opens with a definition: “the Seal of Destinies (by which) the god Aššur (...).”<sup>110</sup>

<sup>108</sup> See George (1986) for his analysis of the Tablet of Destinies *topos* in the mythical narratives and the name and presence of the *bīt alim* in cultic texts, which—together with its proximity to the Nabû Temple in Assur—, make him argue for state document and treaty sealing practices at Nabû temples, in agreement with the main attributes of the god.

<sup>109</sup> For the problems with this seal’s iconography and fragmentary legend, see Fales’ comments with previous literature: 2012: 138, n. 39. Watanabe (2014: 162) has recently proposed a worship of the Tablet of Destinies going back to Tukultī-Ninurta I by interpreting the tablet engraved on a Nusku pedestal of this king as such, but compare Franke 2011.

<sup>110</sup> See RINAP 3/2 212.

Esarhaddon must have wanted the legitimacy provided by the Tablet of Destinies concept, so well exploited by his father as part of the arrangements for the *Akītu* festival dedicated to Aššur (see sealing legend on draft document donating staff to the temple: SAA 12 86), to be transferred to his own Succession Treaty. Moreover, since Sennacherib's Succession Treaty encompasses the witnessing deities as the gods of the *bīt akit*, that way he was emphasizing his father's own succession on his behalf.<sup>111</sup>

The important fact is that the three sealings need to be understood as one,<sup>112</sup> their temporal continuum contributing to the sense of atemporality that pervades the mythical narrations that inspire them, but in case someone was missing the significance of these three sealing impressions combined, Esarhaddon presents them with a two-line heading, divided into four columns: “Seal of the god Aššur, king of the gods, lord of all the lands, not to be altered. Seal of the great ruler, father of all the gods, not to be contested.”<sup>113</sup>

### ***b) Monumental Size and Display in the Sancta Sanctorum.***

The different versions of EST are, on average, 28 cm high x 42 cm long, which makes this treaty-tablet clearly stand-out.<sup>114</sup> For practical reasons, inscribing EST on stone was unfeasible, but the sheer size of the clay tablets may have reminded their intended audience of past vassal treaties, sharing with them not only the “attention-grabbing” aspect, but also the sense of “atemporality,” further supported by provisions reminding future generations to respect EST, too.

<sup>111</sup> Fales 2012: 138.

<sup>112</sup> Watanabe realized that it was not only the Old Assyrian seal that should be seen as Aššur's seal, as Wiseman originally thought, but the three of them (1985: 388).

<sup>113</sup> SAA 2 6, i–iv.

<sup>114</sup> See Diagram 1 on SAA 2: XLIV.

### c) *Made to be Fully Read.*

All the EST tablets need to be rotated along their vertical axis to continue reading from the obverse to the reverse, as if turning a page in a book.<sup>115</sup> This is a peculiarity born out of practicality, given their size, but also a sign that they were meant to be gazed upon, if not fully read. Both display contexts, at Ta'yinat and Kalhu, theoretically allow for a relatively wide audience having access to the tablets.

The Ezida rose on an elevation at the south of the citadel, measured approximately 85 x 80 m and had a complex layout, in accordance with what might be expected considering its lifespan and status.<sup>116</sup> Even if straight access to the Throne Room from the northern courtyard was not possible (see Fig. 2), the *quršu*-ceremonies included a banquet that was attended by the “inspector” of the temple, among others (SAA 13 70, 78).

Building XVI measured 21 x 9 m and had a very simple layout, consisting of a porch, a central room and the *inner sanctum*. The deity or deities worshipped at the temple are still unknown. The function of the two buildings composing the “sacred precinct,” Building II and XVI, or rather, their interrelation, is hard to determine.<sup>117</sup> But the rest of the epigraphic material found at the *inner sanctum* of Building XVI, namely several hemerologies (calendars of auspicious months for a given activity), a lexical list and a docket, “distributed across the western part of the elevated podium, facing the altar-like installation positioned on the podium’s eastern side”<sup>118</sup> (see Fig. 1) is a clear sign, in our opinion, that this room had more than a cultic function, and may have been used for the storage of tablets that were used for teaching or administrative purposes. Lauinger believes that the menologies, belonging to the *iqqur īpuš* series, or at least the best-preserved two featuring a projection or handle, one on top, one lateral,<sup>119</sup> were meant to be dis-

<sup>115</sup> Wiseman 1958: 14; n. 140. Watanabe 1987: 265.

<sup>116</sup> Mallowan 1957: 5ff; Oates and Oates 2001: 111–123.

<sup>117</sup> Harrison and Osborne 2012; Harrison 2012.

<sup>118</sup> Harrison and Osborne 2012: 137.

<sup>119</sup> T1701+1923 has a handle on top; T1927 has a projection on its left side; see Lauinger 2016: 232, figs. 1–2, 3–4 on pp. 233f. Both projections have piercings.

played and were therefore not kept in the temple for safekeeping or reference.<sup>120</sup>

The tablet with a projection on top gives it a characteristic amulet-shape, connecting it with similar tablets of heterogeneous content found elsewhere, including a Middle-Assyrian juridical text.<sup>121</sup> The particulars of the development of amulet-shaped tablets or inscriptions for non-apotropaic purposes are still the subject of on-going research,<sup>122</sup> but the tablet with a handle on its left side, one of the few unearthed so far,<sup>123</sup> indicates that it had a function beyond a cultic or votive purpose.<sup>124</sup> Although Lauinger rightly notes that the tablet, due to its weight, ought to have been suspended after rotating it 90 degrees, preventing its reading while on display, there is no reason why it could not have been regularly grabbed and manipulated.<sup>125</sup> In SAA 10 6, Issaršumu-ereš cites convenient days for the entering and conclusion of the *adē* ceremonies after consulting hemerologies, which he calls “*biblāni*,” “portables” (11’). In a Late Assyrian catalogue of scholarly texts, a commentary is made equating this term to *iqqur īpuš*.<sup>126</sup>

Significantly, EST differs from these tablets in two substantial points:

<sup>120</sup> *Ibid.*: 230.

<sup>121</sup> Panayotov and Llop-Raduà 2013. See also Panayotov 2013. Panayotov remarks that the *terminus technicus* IM.ŠU.GUB.BA=imšugubbû(ŠU-<sup>u</sup>)=qa-tum šá tup-pi (*apud* Landsberger 1959: 113, 118<sup>2</sup>; 102, 444<sup>2</sup>) refers most probably to this kind of tablet, or else, to the handle itself: 2013: n. 19.

<sup>122</sup> See, most recently, Heeßel 2014. On the *Stelenreihen* from Assur, see Andrae 1913; Millard 1994: 11f; Heeßel 2014: 72.

<sup>123</sup> Lauinger 2011: 7, 11; Heeßel 2014: 67, n.66; 68.

<sup>124</sup> Heeßel compares the Ta'yinat menologies with the scribal student tablets found at the *Nabû ša harê* temple in Babylon, which were indeed dedicated to Nabû (2014: 71 *apud* Cavigneaux 1981: 1999), but the content of the first conforms to the *iqqur īpuš* series tradition (tabular format), with no added colophon or dedication.

<sup>125</sup> Lauinger also adduces that in one instance in T1701+ “the length of the protasis far exceeds the amount of space in the column allotted to it so that the protasis extends into the columns allotted to the months” (2016: 232, 239). However, the lack of “neatness” does not make them any less legible, and would actually suggest that they may have been written by a novice scribe. See also Jiménez and Panayotov’s remarks on BMR 4/24 in: <http://ccp.yale.edu/P297024>, published by Livingstone 2013.

<sup>126</sup> K14607+, 1.7: diš *iq-qur* dù-uš ; *bi-bil-a-ni*; Koch 2015: 7, *apud* Lambert 1976.

- there is no projection or handle, and
- the reverse can be read by rotating the tablet on its vertical axis

T1801—whose piercing was at first thought to go all the way through its horizontal axis some centimeters below the top—is described now as having “two circular indentations on either side, most likely made by pegs that helped hold it in a frame.”<sup>127</sup> Also of interest is the observation that: “a varied pattern of oxidization on the tablet’s reverse may reflect where this frame covered the tablet.”<sup>128</sup> We should therefore visualize the tablet resting on its lower edge on a table.<sup>129</sup>

### SOME OBSERVATIONS ON THE LEGAL FORMULAE REFERRING TO “THE *ADÊ* OF THE KING”

It is precisely in Esarhaddon’s time—when it could be argued that the empire was more or less at its pinnacle—that the visual practices connected to domination coalesce with “internal traditions” related to the setting up of statues or steles in temples, resulting into a sophisticated use of the royal image in both religious<sup>130</sup> and legal contexts<sup>131</sup> in a variety of locations. In the case of the oath-tablet, too, we may see at this time an interesting evolution. As Fales notes, two formulae based on the *adê ša šarri* “the loyalty oath of the king” are increasingly attested in 7<sup>th</sup> century legal documents, invoked to guarantee the transac-

<sup>127</sup> Lauinger 2016: 230.

<sup>128</sup> *Loc.cit.* Lauinger had stated: “Because the reverse faced up when the tablet toppled over in the fire that destroyed the temple, it was completely baked” (2012: 90). Perhaps the metal encasing also helped keep the reverse more or less intact.

<sup>129</sup> As already proposed by Watanabe 1988: 265.

<sup>130</sup> See SAA 10 13; SAA 10 358; SAA 13 140; SAA 13 134, 18’–20’: “Moreover, the king’s father set up golden bottles of ...-liter capacity (with) royal images on them. They would fill with wine the one in front of Bēl and the one in front of Nabû.” On the connected, yet distinct tradition, of the worship of the deified image of the king, see Cole and Machinist 1998 (SAA 13): XIV.

<sup>131</sup> Cf. SAA 6, ch. 20 “Mannu-ki-Arbail, Cohort Commander (680–673 B.C.),” no. 219, last line: IGI <sup>4</sup>NU-LU[G]AL<sup>1</sup>; Ungnad 1940, nos. 108, 21’and 112, 5’ (post-canonical); and ND 2080, a loan record from Kalhu in Parker 1954, Plate V, translation in p.33 (date unclear but probably post-canonical: cf. Fales 1988 (SAAB 2): 113, 115ff, esp. 117).

tion.<sup>132</sup> This tradition may have replaced the use of a deity's standard in oath ceremonies while on campaign.<sup>133</sup> The formulae imply the physical presence of the tablet itself at the location where the legal transaction took place, perhaps an abridged version.<sup>134</sup>

Fales considers EST to be the first example of an institutional emblem “endowed with the autonomous power of meting out justice and guaranteeing the correctness of legal proceedings.”<sup>135</sup> Given the phrasing of EST §35 (see Introduction), it seems a logical assumption. However, the first attestation of the first formula (*adē ša šarri ina qātē-šu luba’i’ū* “the *adē* of the king will hold him responsible/call him to account”)<sup>136</sup> is dated to 675 BC, three years before EST. It is a contract coming from the Assur Egyptians' archives, where a certain Auwa, son of Tapnahti, takes the daughter of the horse-keeper of Ištar of Arbela in marriage.<sup>137</sup> Assur is also the findspot of SAA 2 4, called by Parpola Esarhaddon's Accession Treaty. Since the use of the formula at this stage seems exceptional, we can only assume that foreign Auwa decided to use Esarhaddon's Accession Treaty in addition to the divine clauses to ensure fair and equal treatment in the transaction.

Nevertheless, the presence of the king's and princes' statues as witnesses to the proper observance of the *adē* at the moment of its oath (and in future), along with the explicit command to regard the treaty as a deity, indicates that EST may be indeed the trailblazing example of a supra-legal document, endowed with what Fales calls a “theophorous substance.”<sup>138</sup>

A further remark may be made concerning the relative success of dynastic *adē*, and, in particular, the reason why SAA 2 8 is the last

<sup>132</sup> Fales 2012: 152.

<sup>133</sup> Pongraz-Leisten 1992.

<sup>134</sup> See Frahm's classification of Sennacherib's Succession Treaty versions into *Lang-* and *Kurzfassung oder Auszug*: 2009: 130–133. Note that SAA 2 12 was found at the house of a family of exorcists in Assur.

<sup>135</sup> Fales 2012: 153.

<sup>136</sup> Documents with “May DN<sub>X</sub> (and) the *adē* of the king be his prosecutors” belong to the later Neo-Babylonian period, cf. Watanabe 1987: 23.

<sup>137</sup> Donbaz and Parpola 2001 (StAT 2), No. 164.

<sup>138</sup> Op.cit.: 153.

known exemplar. Ashurbanipal's rule encompassed both the peak and the collapse of the empire to the extent that, upon his death, it was already on the brink of extinction. Both the success and the disintegration after the Pyrrhic victory claimed with the fall of Babylon in 648 could explain the lack of a succession will: there was no need during the first phase, and it may have been regarded as pointless during the second (considering his brother's betrayal). Ashurbanipal's grants and exemptions to certain officials (SAA 12 25–34), a policy followed by his successor, may be interpreted as the alternative option: material compensation and leverage.

## CONCLUSION

This paper has discussed how Esarhaddon used an *adê*, an agreement concluded by an oath—comprising both a ceremony and a *tuppi adê* “oath-tablet”—to suit his own political needs concerning dynastic stability, and to assuage his fears of a coup backed by powerful military officials. Although he respected the basic expectations of his audience concerning *adê*, which from the Assyrians’ point of view—even with and after Esarhaddon—were an expression of subjugation or obedience to a commanding officer, by using suitable “vassal”-like subjects as the parties entering the oath in Kalhu, he took advantage of Sennacherib’s theological manipulations regarding specifically the Tablet of Destinies to turn the physical expression of his succession will into a sacred object. Instead of an object of worship, this dynastic *adê* seems to have become a sort of template for a supra-legal document, invoked in contracts thereafter to guarantee one of the parties’ compliance with the terms of the transaction.

## ACKNOWLEDGEMENTS

I want to thank Barbara Nevling Porter and Strahil Panayotov for their views and suggestions.

## ABBREVIATIONS

- Chronicles: Assyrian and Babylonian Chronicles  
CHLI: Corpus of Hylaeoglyphic Luwian Inscriptions  
CTU: Corpus dei Testi Urartei  
EST: Esarhaddon's Succession Treaty  
KAI: Kanaanäische und aramäische Inschriften  
OIP: Oriental Institute Publications  
PNA: The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire  
RIMA: The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods  
RINAP: The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period  
SAA: State Archives of Assyria  
SAAB: State Archives of Assyria Bulletin  
SAAS: State Archives of Assyria Studies

## BIBLIOGRAPHY

- ALTMAN, A. 2003. "Who Took an Oath on a Vassal Treaty –Only the Vassal King or Also the Suzerain? The Hittite Evidence." In: *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 19, pp. 178–184.
- AMADASI GUZZO, M.G. 2014. "Tell Afis in the Iron Age: The Aramaic Inscriptions." In: *Near Eastern Archaeology* 77/1, pp. 54–57.
- AMBOS, C. 2009. "Eunuchen als Thronprätendenten und Herrscher im alten Orient." In: M. LUUKKO, S. SVAARD, R. MATTILA and S. PARPOLA (eds.), *Of God(s), Trees, Kings, and Scholars: Neo-Assyrian and Related Studies in Honour of Simo Parpolo*. Helsinki: Finnish Oriental Society, University of Helsinki, pp. 1–8.
- ANNUS, A. 2002. *The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia*. SAAS 14. Helsinki: Helsinki University Press.
- BARCINA, C. Forthcoming. "The *Akītu* as the Lynchpin of the Assyro-Babylonian Cultic Harmonization Conceived by the Sargonids."
- BECKMAN, G.M. and H.A. HOFFNER. 1999. *Hittite Diplomatic Texts*. 2<sup>nd</sup> Edition. Atlanta: Scholars Press.
- BORGER, R. 1996. *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals. Die Prismenklassen A,B,C = K, D, E, F, G, H, J und T sowie andere Inschriften*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- BRINKMAN, J.A. 1990. "Political Covenants, Treaties, and Loyalty Oaths in Babylonia and between Assyria and Babylonia." In: L. CANFORA, M. LIVERANI and C. ZACCAGNINI (eds.), *I trattati nel mondo antico. Forma ideologia funzione*. Roma, "L'Erma" di Bretschneider, pp. 81–105.

- COLE, S.W. 1996a. *Nippur IV: The early Neo-Babylonian Governor's Archive from Nippur*. Oriental Institute Publications 114. Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago.
- COLE, S.W. 1996b. *Nippur in Late Assyrian Times c. 755–612 BC*. State Archives of Assyria Studies 4. Helsinki, Helsinki University Press.
- COLE, S.W. and P. MACHINIST. 1998. *Letters from Priests to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*. State Archives of Assyria 13. Helsinki, Helsinki University Press.
- DEZSÖ, T. 2012. *The Assyrian Army. The Structure of the Neo-Assyrian Army. Vol. 1 Infantry. Vol. 2 Cavalry and Chariotry*. Budapest, Eötvös University Press.
- DONBAZ, V. and S. PARPOLA. 2001. *Neo-Assyrian Legal Texts in Istanbul*. Studien zu den Assur Texten (StAT), Band 2. Berlin, Deutsche Orient-Gessellschaft Berlin; Helsinki, Helsinki University Press.
- DONNER, H. and W. ROLLIG. 1971. *Kanaanäische und aramäische Inschriften. Band I: Texte*. Wiesbaden, Harrassowitz.
- DURAND, J.-M. 1991. "Précurseurs syriens aux Protocoles néo-assyriens." In: P. GARELLI, D. CHARPIN and F. JOANNÈS (eds.), *Marchands, diplomates et empereurs: études sur la civilisation mesopotamienne offertes à Paul Garelli*. Paris, Éditions Recherches sur les Civilizations, pp. 13–71.
- EIDEM, J. and K. LAESSOE. 2001. *The Shemshara Archives. Vol. 1: The Letters*. Copenhagen, Munksgaard.
- EPH'AL, I. 1982. *The Ancient Arabs: Nomads on the Borders of the Fertile Crescent 9<sup>th</sup>–5<sup>th</sup> Centuries B.C.* Jerusalem, The Magnes Press, The Hebrew University; Leiden, Brill.
- FALES, F. M. 1988. "Neo-Assyrian Prosopography of the Neo-Assyrian Empire 2: The Many Faces of Nabû-Šarru-Uşur." In: *State Archives of Assyria Bulletin* 2, pp. 104–121.
- FALES, F.M. 2003. "Evidence for West-East Contacts in the 8<sup>th</sup> Century BC: the Bukan Stele." In: G.B. LANFRANCHI, M. ROAF and R. ROLLINGER (eds.), *Continuity of Empire (?): Assyria, Media, Persia*. Padova, Sargon, pp. 131–148.
- FALES, F.M. 2009–2011. "Sefire." In: *Reallexikon der Assyriologie* 12, pp. 342–344.
- FALES, F.M. 2012. "After Ta'yinat: The New Status of Esarhaddon's *Adê* for Assyrian Political History." In: *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 106, pp. 133–158.
- FALES, F.M. and J.N. POSTGATE. 1992. *Imperial Administrative Records. Part I: Palace and Temple Administration*. State Archives of Assyria 7. Helsinki, Helsinki University Press.

- FITZMYER, J.A. 1995. *The Aramaic Inscriptions of Sefire*. Rev. ed. Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- FRAHM, E. 2009. *Historische und historisch-literarische Texte*. Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Assur. Keilschrifttexte aus Assur literarischen Inhalts Band 3. Wiesbaden, Harrassowitz.
- FRAHM, E. 2010. "Hochverrat in Assur." In: S.M. MAUL and N. P. HEESSEL (eds.), *Assur-Forschungen: Arbeiten aus der Forschungsstelle „Edition literarischer Keilschrifttexte aus Assur“ der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*. Wiesbaden, Harrassowitz, pp. 89–137.
- FRANKE, S. 2011. "Persönliche Frömmigkeit im Alten Orient am Beispiel des Kultsockels des Tukulti-Ninurta von Assyrien." In: W. FRIESE, A. GREVE, K. KLEIBL, K. LAHN and I. NIELSEN (eds.), *Hephaistos. Kritische Zeitschrift zu Theorie und Praxis der Archäologie und angrenzender Gebiete. Themenband: Persönliche Frömmigkeit. Funktion und Bedeutung individueller Gotteskontakte im interdisziplinären Dialog*. Akten der Tagung am Archäologischen Institut der Universität Hamburg (25.–27. November 2010). Hamburg, Publikation des Archäologischen Instituts der Universität Hamburg, pp. 85–98.
- FUCHS, A. 2008. "Der Turtān Šamšī-ilu und die große Zeit der assyrischen Großen (830–746)." In: *Der Welt des Orients* 38, pp. 61–145.
- FUCHS, A. and S. PARPOLA. 2001. *Letters from Babylonia and the Eastern Provinces* (Sargon II, Part 3). State Archives of Assyria 15. Helsinki, Helsinki University Press.
- GEORGE, A. R. 1986. "Sennacherib and the Tablet of Destinies." In: *Iraq* 48, pp. 133–146.
- GRAYSON, A.K. 1975. *Assyrian and Babylonian Chronicles*. Locust Valley, J.J. Augustin Publisher.
- GRAYSON, A.K. 1993. "Assyrian Officials and Power in the Ninth and Eighth Centuries." *State Archives of Assyria Bulletin* 7, pp. 19–52.
- GRAYSON, A.K. 2002. *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC II (858–745 BC)*. The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods 3. Toronto; Buffalo; London, University of Toronto Press.
- GRAYSON, A.K. and J. NOVOTNY. 2012. *The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria (704–681 BC)*. The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 3/1. Winona Lake, Eisenbrauns.
- GRAYSON, A.K. and J. NOVOTNY. 2014. *The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria (704–681 BC)*. The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 3/2, Winona Lake, Eisenbrauns.

- GREENFIELD, J.C. 1991. "Asylum at Aleppo: A Note on Sefire III, 4–7." In: M. COGAN, I. EPH'AL and H. TADMOR (eds.), *AH, Assyria...: Studies in Assyrian History and ANE Historiography Presented to Hayim Tadmor*. Jerusalem, Magnes Press, Hebrew University, pp. 272–278.
- HARRISON, T.P. 2012. "West Syrian *megaron* or Neo-Assyrian *Langraum*? The Shifting Form and Function of the *Tell Ta'yināt (Kunulua)* Temples." In: J. KAMLAH (ed.), *Temple Building and Temple Cult. Architecture and Cultic Paraphernalia of Temples in the Levant (2.–1. Mill. B.C.E.)*. Proceedings of a Conference on the Occasion of the 50<sup>th</sup> Anniversary of the Institute of Biblical Archaeology at the Univ. of Tübingen (28–30 May 2010). Wiesbaden, Harrassowitz, pp. 3–22.
- HARRISON, T.P. and J.F. OSBORNE. 2012. "Building XVI and the Neo-Assyrian Sacred Precinct at Tell Tayinat." In: *Journal of Cuneiform Studies* 64, pp. 125–143.
- HAWKINS, J.D. 2000. *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions. Vol. 1: Inscriptions of the Iron Age*. Berlin; NY, de Gruyter.
- HEESSEL, N.P. 2014. "Amulette und 'Amulettform': Zum Zusammenhang von Form, Funktion und Text von Amuletten im Alten Mesopotamien." In: J.F. QUACK and D. Chr. LUFT (eds.), *Erscheinungsformen und Handhabungen heiliger Schriften. Materielle Textkulturen (MTK)*, Vol. 5. Berlin/München/Boston, De Gruyter, pp. 53–77.
- HOLLOWAY, S.W. 2002. *Aššur is King, Aššur is King!: Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*. Leiden, Brill.
- IKEDA, I. 1993. "Once again KTK in the Sefire Inscriptions." In: *Eretz Israel* 24 (Fs. Malamat), pp. 104–108.
- KAHN, D. 2007. "The Kingdom of Arpad (Bīt-Agūsi) and 'All Aram'." In: *Ancient Near Eastern Studies* 44, pp. 66–89.
- KATAJA, L. and R.M. WHITING. 1995. *Grants, Decrees and Gifts of the Neo-Assyrian Period*. State Archives of Assyria 12. Helsinki, Helsinki University Press.
- KAUFMAN, S.A. 2007. "The Phoenician Inscription of the Incirli Trilingual: A Tentative Reconstruction and Translation." In: *Maarav* 14/2, pp. 7–26.
- KOCH, U.S. 2015. "Review of Alasdair Livingstone, Hemerologies of Assyrian and Babylonian Scholars." Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology. Bethesda, CDL Press 2013, posted on the Cuneiform Library at Cornell University website on 01/11/2015: <[http://cuneiform.library.cornell.edu/sites/default/files/Review\\_of\\_Alasdair\\_Livingstone\\_Hemerologies\\_CUSAS\\_25.pdf](http://cuneiform.library.cornell.edu/sites/default/files/Review_of_Alasdair_Livingstone_Hemerologies_CUSAS_25.pdf)>
- KWASMAN, T. and S. PARPOLA. 1991. *Legal Transactions of the Royal Court of Nineveh. Part 1: Tiglath-Pileser III through Esarhaddon*. State Archives of Assyria 6. Helsinki, Helsinki University Press.

- LAFONT, B. 2001. "Relations internationales, alliances et diplomatie au temps des royaumes amorrites." In: J.-M. DURAND and D. CHARPIN (eds.), *Mari, Ébla et les Hourrites, dix ans de travaux* (Amurru 2). Paris, Éditions Recherches sur les Civilizations, pp. 213–328.
- LANDSBERGER, B. 1959. *The Series HAR-ra = ḥubullu Tablets VIII-XII*. Materialen zum sumerischen Lexikon (MSL), Vol. 7. Roma, Pontificium Institutum Biblicum.
- LANFRANCHI, G.B. 2003. "The Assyrian Expansion in the Zagros and the Local Ruling elites." In: *Continuity of Empire (?): Assyria, Media, Persia*. Padova, Sargon, pp. 79–118.
- LANFRANCHI, G.B. 2009. "A Happy Son of the King of Assyria: Warikas and the Çineköy Bilingual (Cilicia)." In: M. LUUKKO, S. SVAARD, R. MATTILA and S. PARPOLA (eds.), *Of God(s), Trees, Kings, and Scholars: Neo-Assyrian and Related Studies in Honour of Simo Parpola*. Helsinki, Finnish Oriental Society, University of Helsinki, pp. 127–150.
- LAUINGER, J. 2011. "Some Preliminary Thoughts on the Tablet collection in Building XVI from Tell Tayinat." In: *Journal of the Canadian Society for Mesopotamian Studies* 6, pp. 5–14.
- LAUINGER, J. 2012. "Esarhaddon's Succession Treaty at Tell Tayinat: Text and Commentary." In: *Journal of Cuneiform Studies* 64, pp. 87–123.
- LAUINGER, J. 2013. "The Neo-Assyrian *adē*: Treaty, Oath or Something Else??" In: *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 19, pp. 99–115.
- LAUINGER, J. 2016. "Iqqur Īpuš at Tell Tayinat." In: *Journal of Cuneiform Studies* 68, pp. 229–248.
- LEICHTY, E. 1991. "Esarhaddon's Letter to the Gods." In: M. COGAN, I. EPH'AL and H. TADMOR (eds.), *AH, Assyria...: Studies in Assyrian History and ANE Historiography Presented to Hayim Tadmor*. Jerusalem, Magnes Press, Hebrew University, pp. 52–57.
- LEICHTY, E. 2011. *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, king of Assyria (680–669 BC)*. The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 4. Winona Lake, Eisenbrauns.
- LEMAIRE, A. and J.-M. DURAND. 1984. *Les inscriptions arameennes de Sfîrē et l'Assyrie de Shamshi-ilu*. Genève; Paris, DROZ.
- LIVERANI, M. 1982. "Kitru, Katāru." In: *Mesopotamia* 17, pp. 43–66.
- LIVERANI, M. 1995. "The Medes at Esarhaddon's Court." In: *Journal of Cuneiform Studies* 47, pp. 57–62.
- LIVERANI, M. 2000. "Once again on *MLK KTK* in the Sefire Stelas." In: *Notes Assyriologiques Brefs et Utilitaires* (NABU) 2000/53.

- LIVINGSTONE, A. 1989. *Court Poetry and Literary Miscellanea*. State Archives of Assyria 3. Helsinki, Helsinki University Press.
- LIVINGSTONE, A. 2013. *Hemerologies of Assyrian and Babylonian Scholars*. Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology (CUSAS), Vol. 25. Bethesda, CDL Press.
- LUUKKO, M. 2012. *The Correspondence of Tiglath-Pileser III and Sargon II from Calah/Nimrud*. State Archives of Assyria 19. Helsinki, Helsinki University Press.
- LUUKKO, M. and G. VAN BUYLAERE. 2002. *The Political Correspondence of Esarhaddon*. State Archives of Assyria 16. Helsinki, Helsinki University Press.
- MALLOWAN, M. 1957. "The Excavations at Nimrud (Kalhu), 1956." In: *Iraq* 19/1, pp. 1–25.
- MALLOWAN, M. and L.G. DAVIES 1970. *Ivories from Nimrud (1949–1963) Fascicule II: Ivories in Assyrian Style*. London, The British School of Archaeology in Iraq.
- MAYER, W. 1998. "Der Weg auf den Thron Assurs: Sukzession und Usurpation im assyrischen Königshaus." In: M. DIETRICH and I. KOTTSIEPER (eds.), "Und Mose schrieb dieses Lied auf": *Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. Festchrift für Oswald Loretz*. Alter Orient und Altes Testament 250. Münster, Ugarit Verlag, pp. 535–555.
- MILLARD, A. 1994. *The Eponyms of the Assyrian Empire 910–612 BC*. State Archives of Assyria Studies 2. Helsinki, Helsinki University Press.
- MILLARD, J.L. 2013. *Royal Hittite Instructions and Related Administrative Texts*. Atlanta, Scholars Press for the Society of Biblical Literature.
- NA'AMAN, N. 2005. "Forced Participation in Alliances in the Course of the Assyrian Campaigns to the West." In: *Ancient Israel and its neighbors: interaction and counteraction*. Collected Essays, Vol. 1. Winona Lake, Eisenbrauns, pp. 16–39.
- NA'AMAN, N. 2006. "Sennacherib's Sons Flight to Urartu." In: *Notes Assyriologiques Brefs et Utilitaires* (NABU) 2006/5, pp. 4–5.
- NIEHR, H. 2014. *The Aramaeans in Ancient Syria*. Leiden, Brill.
- NISSINEN, M. 1998. *References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources*. State Archives of Assyria Studies 7. Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- OATES, J. and D. OATES. 2001. *Nimrud: an Assyrian imperial city revealed*. London, British School of Archaeology in Iraq.
- PANAYOTOV, S.V. 2013. "A Ritual for a Flourishing Bordello." In: *Bibliotheca Orientalis* 70, pp. 285–309.
- PANAYOTOV, S.V. and J. LLOP-RADUÀ. 2013. "A Middle-Assyrian Juridical Text on a Tablet with Handle." In: *Oriental Archive* 81, pp. 223–233.

- PARKER, B. 1954. "The Nimrud Tablets, 1952: Business Documents." In: *Iraq* 16/1, pp. 29–58.
- PARPOLA, S. 1980. "The Murderer of Sennacherib." In: B. ALSTER (ed.), *Death in Mesopotamia. Proceedings of RAI 26*. Copenhagen, Akademisk Forlag, pp. 171–82.
- PARPOLA, S. 1983. *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*. Part II. Kevelaer, Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag.
- PARPOLA, S. 1987. *Letters from Assyria and the West* (Sargon II, Part I). State Archives of Assyria 1. Helsinki, Helsinki University Press.
- PARPOLA, S. 1987. "Neo-Assyrian Treaties from the Royal Archives of Nineveh." In: *Journal of Cuneiform Studies* 39/2, pp. 161–189.
- PARPOLA, S. 1989. "The Sin of Sargon and Sennacherib's Last Will. Part IV." In: H. TADMOR, B. LANDSBERGER and S. PARPOLA, *State Archives of Assyria Bulletin* 3, pp. 45–49.
- PARPOLA, S. 1993. *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*. State Archives of Assyria 10. Helsinki, Helsinki University Press.
- PARPOLA S. 1997. *Assyrian Prophecies*. State Archives of Assyria 9. Helsinki, Helsinki University Press.
- PARPOLA, S. and K. KOSKENNIEMI. 1970. *Neo-Assyrian Toponyms*. Kevelaer, Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins.
- PARPOLA, S. and K. WATANABE. 1988. *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*. State Archives of Assyria 2. Helsinki, Helsinki University Press.
- POMPONIO, F. 1998–2001. "Nabû. A. Philologisch." In: *Reallexikon der Assyriologie* 9. Berlin, New York, De Gruyter, pp. 17–24.
- PONGRATZ-LEISTEN, B. 1992. "Mesopotamische Standarten in literarischen Zeugnissen." In: *Baghdader Mitteilungen* 23, pp. 291–356.
- PONGRATZ-LEISTEN, B. 1994. *Ina sūlmi īrub: die kulttopographische und ideologische Programmatik der akītu-Prozession in Babylonien und Assyrien im 1. Jahrtausend v. Chr.*. Mainz am Rhein, Von Zabern.
- PONGRATZ-LEISTEN, B. 1997. "The Interplay of Military Strategy and Cultic Practice in Assyrian Politics." In: S. PARPOLA and R.M. WHITING (eds.), *Assyria 1995*. Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project, pp. 242–52.
- PONGRATZ-LEISTEN, B. 2015. *Religion and Ideology in Assyria*. Boston, De Gruyter.
- PONGRATZ-LEISTEN, B. "The Writing of the God' and the Textualization of Neo-Assyrian Prophecy." Institute for Advanced Study, Princeton, self-published. In:

- <[https://www.academia.edu/369483/\\_The\\_Writing\\_of\\_the\\_God\\_and\\_the\\_Textualization\\_of\\_Neo-Assyrian\\_Prophecy](https://www.academia.edu/369483/_The_Writing_of_the_God_and_the_Textualization_of_Neo-Assyrian_Prophecy)>
- PORTER, B.N. 1993. *Images, Power, Politics. Figurative Aspects of Esarhaddon's Babylonian Policy*. Philadelphia, American Oriental Society.
- POSTGATE, J.N. 1974. "The *bit akīti* in Assyrian Nabû Temples." In: *Sumer* 30, pp. 51–74.
- RADNER, K. 2003a. "An Assyrian view on the Medes." In: G.B. LANFRANCHI, M. ROAF and R. ROLLINGER (eds.), *Continuity of Empire (?): Assyria, Media, Persia*. Padova, Sargon, pp. 37–64.
- RADNER, K. 2003b. "The Trials of Esarhaddon: The Conspiracy of 670." In: *Revista sobre Oriente próximo y Egipto en la Antigüedad (ISIMU)* 6, pp. 165–184.
- RADNER, K. 2006. "Assyrische *tuppi adē* als Vorbild für Deuteronomium 28, 20–44?." In: M. WITTE and J.F. DIEHL (eds.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke: redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur Deuteronomismus-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Band 365. Berlin, New York, De Gruyter, pp. 351–378.
- RADNER, K. 2006–8. "Provinz. C. Assyrien." In: *Reallexikon der Assyriologie* 11, pp. 42–68.
- RADNER, K. 2010a. "Assyrian and Non-Assyrian Kingship in the First Millennium B.C." In: G.B. LANFRANCHI and R. ROLLINGER (eds.), *Concepts of Kingship in Antiquity*. Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop Held in Padova, Nov. 28<sup>th</sup>–Dec. 1<sup>st</sup>, 2007, pp. 25–34. Padova, S.A.R.G.O.N.
- RADNER, K. 2010b. "Gate Keepers and Lock Masters." In: H.D. BAKER, and E. ROBSON (eds.), *Your Praise is Sweet: a Memorial Volume for Jeremy Black*. London, British Institute for the Study of Iraq, pp. 269–280.
- RADNER, K. 2012a. "Between a Rock and a Hard Place: Muşasir, Kumme, Ukku and Šubria – the Buffer States between Assyria and Urartu." In: *Acta Iranica* 51, pp. 243–264.
- RADNER, K. 2012b. "The Stele of Adad-nērārī III and Nergal-ērēš from Dūr Katlimmu (Tell Šaih-Ḥamad)." In: *Archiv für Orientforschung* 39, pp. 265–277.
- RADNER, K. 2016. "Revolts in the Assyrian Empire: Succession Wars, Revolutions against a False King and Independence Movements." In: J.J. COLLINS and J.G. MANNING (eds.), *Revolt and Resistance in the Ancient Classical World and the Near East. In the Crucible of Empire*. Leiden/Boston, Brill, pp. 41–54.
- REYNOLDS, F. 2003. *The Babylonian Correspondence of Esarhaddon and Letters to Ashurbanipal and Sin-šarru-iškun from northern and central Babylonia*. State

- Archives of Assyria 18. Helsinki, Helsinki University Press.
- SALVINI, M. 2008. *Corpus dei testi urartei; Volume I: Le iscrizioni su pietra e roccia. I testi*. N. PARMEGIANI (elaborazione informatica), R. DAN (ed.). Documenta Asiana VIII. Roma, CNR Istituto di Studi sulle Civiltà dell'Egeo e del Vicino Oriente.
- SCHMITT, A.W. 2012. *Die Jüngeren Ischтар-Tempel und der Nabû-Tempel in Assur: Architektur, Stratigraphie und Funde*. Wiesbaden, Harrassowitz.
- STAUBLI, T. 2003. "Sin von Harran und seine Verbreitung im Westen." In: *Werbung für die Götter. Heilsbringer aus 4000 Jahren*. Freiburg, Universitätsverlag, pp. 65–89.
- STARR, I. and J. ARO. 1990. *Queries to the Sun God: Divination and Politics in Sargonid Assyria*. State Archives of Assyria 4. Helsinki, Helsinki University Press.
- STEYMANS, H.U. 2006. "Die literarische und historische Bedeutung der Thronfolgevereidigung Asarhaddons." In: M. WITTE and J.F. DIEHL (eds.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke: redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur Deuteronomismus-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Band 365. Berlin, New York, De Gruyter, pp. 331–349.
- STEYMANS, H.U. 2013. "Deuteronomy 28 and Tell Tayinat." In: *Verbum et Ecclesia* 34/2, pp. 1–13.
- TADMOR, H. 1982. "Treaty and Oath in Ancient Near East." In: G.M. TUCKER and D. KNIGHT (eds.), *Humanizing America's Iconic Book. Society of Biblical literature centennial addresses 1980*. Chico, Scholars Press, pp. 127–152.
- TADMOR, H. 1983. "Autobiographical Apology in the Royal Assyrian Literature." In: H. TADMOR and M. WEINFELD (eds.), *History, Historiography and Interpretation: Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*. Jerusalem, Magnes Press, Hebrew University, pp. 36–57.
- TADMOR, H. 1987. "The Aramaization of Assyria: Aspects of Western Impact." In: H. NISSEN and J. RENGER (eds.), *Mesopotamien und seine Nachbarn: Politische und kulturelle Wechselbeziehungen im alten Vorderasien vom 4. Bis 1. Jahrtausend v. Chr.* Berlin, Reimer, pp. 449–470.
- UNGNAD, A. 1940. "Spätassyrische und neubabylonische Privaturkunden vom Tell Halaf." In: J. FRIEDRIECH, G.R. MEYER, A. UNGNAD and E.F. WEIDNER, *Die Inschriften vom Tell Halaf. Keilschrifttexte und aramaïsche Urkunden aus einer assyrischen Provinzhauptstadt*. Archiv für Orientforschung Beiheft 6. Berlin, Im Selbstverlage des Herausgebers, pp. 47–68.
- WATANABE, K. 1985. "Die Siegelung der 'Vasallenverträge Asarhaddons' durch den

- Gott Aššur.” In: *Baghdader Mitteilungen* 16, pp. 377–392.
- WATANABE, K. 1987. *Die adê-Vereidigung anlässlich der Thronfolgeregelung Asarhaddons*. *Baghdader Mitteilungen* Beiheft 3. Berlin, Gebr. Mann Verlag.
- WATANABE, K. 2014. “Esarhaddon’s Succession Oath Documents Reconsidered in Light of the Tayinat Version.” In: *Orient* 49, pp. 145–70.
- WEIDNER, E.F. 1932–33. “Der Staatsvertrag Aššurnirâris VI. von Assyrien mit Mati’ilu von Bît-Agusi.” In: *Archiv für Orientforschung* 8, pp. 2–34.
- WEISSERT, E. 1997. “Royal Hunt and Royal Triumph in a Prism Fragment of Ashurbanipal (82–5–22).” In: S. PARPOLA and R.M. WHITING (eds.), *Assyria 1995*. Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project, pp. 339–358.
- WISEMAN, R. 1958. “The Vassal Treaties of Esarhaddon.” In: *Iraq* 20/1, pp. i–ii, 1–99.



# A NEO-SUMERIAN CLAY NAIL OF GUDA IN THE COLLECTION OF THE DEPARTMENT OF ANCIENT STUDIES OF STELLENBOSCH UNIVERSITY

RENATE MARIAN VAN DIJK-COOMBES

*rmvandijk@hotmail.com*

*Stellenbosch University*

*Stellenbosch, South Africa*

## **Summary: A Neo-Sumerian Clay Nail of Gudea in the Collection of the Department of Ancient Studies of Stellenbosch University**

This paper discusses a previously unpublished inscribed clay nail in the collection of the Department of Ancient Studies of Stellenbosch University. The clay nail dates to the reign of Gudea during the Second Dynasty of Lagash during the Neo-Sumerian period (circa 22<sup>nd</sup> century BCE), and records the building of the temple of the god Nindara in the city of Girsu. A transcription, transliteration and English translation of the inscription are provided. The paper further includes discussions on Nindara and the temples of this god.

**Keywords:** Clay nail – Gudea – Nindara – Temple of Nindara

## **Resumen: Un clavo de arcilla neo-sumerio de Gudea en la colección del Departamento de Estudios Antiguos de la Universidad de Stellenbosch**

Este artículo analiza un clavo de arcilla con inscripciones que se encuentra en la colección del Departamento de Estudios Antiguos de la Universidad de Stellenbosch, hasta ahora inédito. El clavo de arcilla data del reinado de Gudea durante la Segunda Dinastía de Lagash durante el período neo-sumerio (*ca. siglo XXII a.C.*), y documenta la construcción del templo del dios Nindara en la ciudad de Girsu. Se proveen una transcripción, transliteración y traducción al inglés de la inscripción. Este artículo también incluye debates sobre Nindara y los templos de este dios.

**Palabras clave:** clavo de arcilla – Gudea – Nindara – templo de Nindara

Article received: October 31<sup>st</sup> 2016; approved: December 7<sup>th</sup> 2016.

## INTRODUCTION

In the collection of the Department of Ancient Studies of Stellenbosch University is a previously unpublished clay nail<sup>1</sup> (**Fig. 1**). This clay nail of unknown provenance was previously in the collection of the Department of Visual Arts of Stellenbosch University with the collection number KG 75/2. It was presumably purchased by Professor

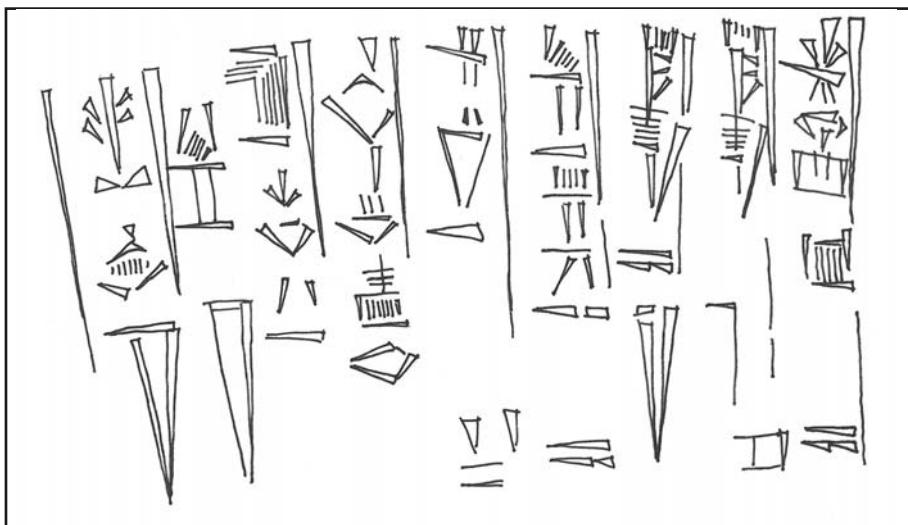


**Fig. 1.** Front view of the Neo-Sumerian clay nail.

<sup>1</sup> Also sometimes referred to as a clay clone, e.g. Edzard 1997: 4 *et passim*; Hallo 1962: 3 *et passim*, but see Von Dassow (2009: 76–77) for problems with this designation.

Schröder of the Department of Visual Arts. The clay nail is broken at the tip and in its present form measures 12,5 cm. in length. The head of the clay nail is 6,2 cm. in diameter, and the shaft measures 4,4 cm. at the base of the head, and 2,3 cm. at the tip.

At the base of the head the clay cone is an eight-line inscription in the cuneiform script. The bottom of this inscription is worn, especially in lines 5–7. The inscriptions can be restored as follows:



1	<sup>d</sup> nin-dar-a	For Nindara
2	lugal-[uru <sub>16</sub> ]	The powerful master
3	lugal-a-ni	His master
4	gù-dé-a	Gudea
5	énsi	Ruler
6	lagaš.[KI][-ke <sub>4</sub> ]	Of Lagaš
7	é-gír-[su][.KI]-ka-ni	His House of Girsu
8	mu-na-dù	Built

Gudea, ruler of Lagaš, built for the god Nindara, the powerful master, his master, his House of Girsu.

The clay nail therefore dates to the reign of Gudea of Lagash towards the end of the 22<sup>nd</sup> century BCE.<sup>2</sup> Its inscription is not unique, which allows for the restoration of the missing cuneiform signs. In the *Royal Inscriptions of Mesopotamia* series, it is type E3/1.1.7.31.<sup>3</sup> Edzard<sup>4</sup> records 154 examples of this inscription, with 145 of these being on clay nails. Suter<sup>5</sup> records 159 examples, with 151 being on clay nails. Of these, 69 clay nail inscriptions are from Tello, 2 are from Uruk, 1 is from Larsa, and 79 are of unknown provenance.<sup>6</sup> The clay nail in the Stellenbosch University collection can be added to the clay nails of unknown provenance which bear this inscription. Although this inscription is only eight lines long, much can be learned from it.

## COMMENTARY

### *Clay Nails*

Clay nails differ from foundation pegs in that whereas one foundation peg, usually made of metal, would be buried vertically in the foundations of a building, many clay nails were placed horizontally in the walls of the superstructure of the building.<sup>7</sup> Clay nails were embedded in exterior walls of buildings,<sup>8</sup> roughly a metre apart from each other.<sup>9</sup>

The clay nails were meant to mark the property to which they were affixed as belonging to a certain individual.<sup>10</sup> In this way, clay nails which were inscribed with dedications to deities marked the

<sup>2</sup> The exact date of Gudea's reign is uncertain, but at least part of it coincided with that of Ur-Nammu, the founder of the Third Dynasty of Ur (Steinkeller 1988), which places Gudea's reign towards the end of the 22<sup>nd</sup> century BCE.

<sup>3</sup> Edzard 1997: 13–131.

<sup>4</sup> Edzard 1997: 130.

<sup>5</sup> Suter 2000: 23.

<sup>6</sup> Suter 2000: 298.

<sup>7</sup> Ellis 1968: 85, 90. See Ellis (1968: 46–93) for more on foundation pegs. See also von Dassow (2009: 77–79) for more on the differences between pegs and nails in Mesopotamian architecture.

<sup>8</sup> von Dassow 2012: 124.

<sup>9</sup> Chiera 1938: 93.

<sup>10</sup> Ellis 1968: 87.

building to which they were originally affixed as being the property of the deity to whom they, and therefore the building itself, were dedicated. Additionally, because many clay nails bearing the same inscription would be used for one building, they could help identify that building if it fell into disuse or ruin, or if it was to be renovated.<sup>11</sup>

### **Gudea**

Gudea (line 4) was the seventh ruler of the Second Dynasty of Lagaš, and is well-known today for his statuary—over twenty statues are known, the exact amount is debated based on authenticity, whether the statues from the art market are authentic or forgeries, and identity, whether the uninscribed statues represent Gudea or another royal figure from the Second Dynasty of Lagaš.<sup>12</sup> The *Gudea Cylinders*, the longest extant text in the Sumerian language,<sup>13</sup> record the building of the *Eninnu*, the main temple at Girsu, modern-day Tello, the religious capital of the Lagaš city-state, which was dedicated to Ningirsu, the patron deity of Lagaš. Gudea was so well respected and revered during his own time that he was posthumously deified, with his cult being continued by the Third Dynasty of Ur.<sup>14</sup>

### **Nindara**

Nindara (line 1) was the husband of the goddess Nanše. Nanše and Nindara were the city deities of Nina,<sup>15</sup> modern Zurghul, a harbour city in the southeast of the city-state of Lagaš.<sup>16</sup> This is evidenced in

<sup>11</sup> von Dassow 2012: 126.

<sup>12</sup> For example, Colbow (1987: 121–147) catalogues 20 statues, Edzard (1997: 29–67) provides the inscriptions for 26 statues, and Suter (2000: 29) notes 21 statues. See Muscarella (2005) for the difficulties with the subjectivity of judging the Gudea statuary as authentic.

<sup>13</sup> For transliterations, translations, and discussions on the *Gudea Cylinders*, see Edzard 1997: 68–106 RIMEP E3/1.1.7.CylA-E3/1.1.7 Cylfragms 11(+2 and 12; Römer 2010; and Suter 2000.

<sup>14</sup> Suter 2012: 61.

<sup>15</sup> Also Niğin, Nenua or Ninâ, Edzard 1998–2001: 322–323.

<sup>16</sup> Edzard 1998–2001: 322; Frayne 2008: 78.

Segment A:15 of the *Hendersaĝa Hymn* where Nindara is called the “king of Niĝun [Nina] in its spacious location.”<sup>17</sup> Nindara is also called “the lord of the holy sea” in the *Hendersaĝa Hymn*,<sup>18</sup> which may be linked to his rulership of Nina, which, as mentioned, was a harbour city.

The *Hendersaĝa Hymn* also describes Nindara as “the king of Lagaš,”<sup>19</sup> but this title better suits Ningirsu, the tutelary deity of the Lagaš state. The cult of Nindara was centred at Ki’esa, which was in the “Nähe von Lagaš,”<sup>20</sup> but he also had places of worship in Girsu, as evidenced by the clay nail under discussion and similarly inscribed artefacts, in Nina, and in the temple of <sup>d</sup>nin-MAR.KI in Gu’aba, in the southeast of the Lagaš state.<sup>21</sup>

Lugal-uru<sub>16</sub>, “the powerful master” (line 2) is Nindara’s most common epithet.<sup>22</sup> Gudea also once refers to Nindara as “the master and warrior” in the inscription of Statue B viii:53–54.<sup>23</sup> The epithet “powerful master” was already used for Nindara during the Early Dynastic period by Enannatum I in a royal inscription on a boulder now housed in the British Museum BM 114399<sup>24</sup> and by Enmetana in an inscription on a door socket now housed in the Iraq Museum.<sup>25</sup> The epithets “the powerful master” and “the master and warrior” represent Nindara as a mighty and formidable god, which is further supported by the inscription on Gudea Statue B ii:12–15 which describes Gudea as the one “to whom Nin-dara gave strength.”<sup>26</sup>

<sup>17</sup> etcs1 t.4.06.1. For the transliteration in the etcs1, see <http://etcs1.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcs1.cgi?text=c.4.06.1#> and for the English translation, see <http://etcs1.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcs1.cgi?text=t.4.06.1#>

<sup>18</sup> etcs1 t.4.06.1 Segment A:25.

<sup>19</sup> etcs1 t.4.06.1 Segment A:26.

<sup>20</sup> “vicinity of Lagaš,” Edzard and Farber 1974: 98.

<sup>21</sup> Selz 1995: 217.

<sup>22</sup> Falkenstein 1966: 88.

<sup>23</sup> Edzard 1997:37 RIMEP E3/1/1/7/StB viii:53–54.

<sup>24</sup> Frayne 2008:182 RIMEP E1.9.4.10.

<sup>25</sup> IM number unknown. Frayne 2008: 225 RIMEP E1.9.5.20.

<sup>26</sup> Edzard 1997: 31 E3/1.1.7.StB ii:12–15.

A similar epithet is known for Nanše, *nin-uru<sub>16</sub>(-n)*, “powerful mistress,” and, according to Selz,<sup>27</sup> can identify Nindara as the masculine equivalent of this goddess. In this regard, the Sumerian compositions *Nanše and the Birds* relates how Nanše created birds,<sup>28</sup> and in the *Hendersaga Hymn* Nindara is called *dar<sup>mušen</sup>*,<sup>29</sup> which can be translated “the cock”<sup>30</sup> or “francolin.”<sup>31</sup> Although the exact meaning of *dar<sup>mušen</sup>* is uncertain, the *mušen* determinative makes it clear that Nindara is described as some kind of bird, and Nanše and Nindara can therefore both be associated with birds and with each other.

### *The Temple of Nindara*

The clay nail records the building of the Temple of Nindara in Girsu (line 7). This is not the only temple of Nindara which was built (or rebuilt) by Gudea. A royal inscription of Gudea on a steatite tablet which was excavated at Ur and is now housed in the British Museum, BM 119012, records that Gudea built Nindara’s temple at Ki’esa, the é-làl-túm, the “House producing date syrup.”<sup>32</sup> One of Gudea’s year names is “year: the house of Nin-dara was built.”<sup>33</sup> The question is to which temple of Nindara does this refer, because if it refers to the temple at Girsu, the clay nail can be dated to a specific year in the reign of Gudea. Falkenstein<sup>34</sup> suggests that the temple at Girsu is the temple mentioned in the year name, but also states that this temple is once called the é-làl-túm in Ki’esa, and because these represented two distinct temples, the year name cannot refer to both temples. Edzard<sup>35</sup> identifies the year name as referencing the rebuilding of the é-làl-túm temple at Ki’esa.

<sup>27</sup> Selz 1995: 217.

<sup>28</sup> For this text and a full discussion thereof, see Veldhuis 2004.

<sup>29</sup> Etcsł c.4.06.1.

<sup>30</sup> Etcsł t.4.06.1 Segment A:25.

<sup>31</sup> Veldhuis 2004: 234. Although Veldhuis (2004: 122) also translates *dar<sup>mušen</sup>* as “partridge.”

<sup>32</sup> Edzard 1997: 132 RIMEP E3/1.1.7.32.

<sup>33</sup> Edzard 1997: 27.

<sup>34</sup> Falkenstein 1966: 88.

<sup>35</sup> Edzard 1997: 28.

The first mention of a temple of Nindara is in the Early Dynastic III period in two inscriptions of Enannatum I, one being a clay tablet from Lagaš now in the Iraq Museum (IM 76644), and the other an inscribed boulder of unknown provenance now in the British Museum (BM 114399). Both inscriptions record Enannatum's restoration of this temple.<sup>36</sup> Because these inscriptions record the restoration of Nindara's temple, and not its building, the original temple must date to before the Early Dynastic III period. The inscription on AO 9, a statue of Ur-Bau, Gudea's predecessor, also records the building of a temple for Nindara.<sup>37</sup> However, neither the Enannatum I inscriptions or the Ur-Bau inscription give more information regarding the location of the temple, and George<sup>38</sup> notes that these inscriptions could refer to either the temple at Girsu or the é-làl-túm temple at Ki'esa.

A royal inscription of Uruinimgina/Urukagina<sup>39</sup> on a tablet from Lagaš and now in the Louvre, AO 4126, records an attack by Lugal-Zagesi of Umma against Lagaš in which “in Ki'eš, he [Lugal-Zagesi] plundered the temple of Nindara and bundled off its precious metals and lapis lazuli.”<sup>40</sup> Because the cult of Nindara was centred at Ki'esa, it could logically be argued that the é-làl-túm temple was of such importance, and its rebuilding was so important that it would be recorded in a year name of Gudea. However, the temple in the year name is merely “é.<sup>d</sup>nin-dar-a,”<sup>41</sup> and not é-làl-túm as could be expected if this was the temple which was built. Other year names of Gudea include “mu ÍD.<sup>d</sup>nin.ǵír.su-ušumgal ba-ba-al-la,” “year: the canal ‘Ningirsu, the dragon’, was dug,” and “mu balag ušumgal-kalam-ma

<sup>36</sup> Frayne 2008: 171 RIMEP E1.9.4.2 iv:7–8; 182 RIMEP E1.9.4.10 i:11–ii:3 respectively.

<sup>37</sup> Edzard 1997: 19 RIMEP E3/1.1.6.5 v:2–3.

<sup>38</sup> George 1993: 118, 167.

<sup>39</sup> For more on the reading of this name, see for example Edzard 1991 and Lambert 1992. See also Frayne (2008: 245–246), who calls this ruler “URU-KA-gina,” for a discussion on the previous literature of the reading of the name. The present work follows the more recent trend to use both names, as for example Selz (2005: 17), “Uru-inimgina/Iri-KA-gina,” and Marchesi and Marchetti (2011: 244), “Uru'inimgina, Urukagina” who also transcribe the name as “Eri'enimgennâk.”

<sup>40</sup> Frayne 2008: 278 RIMEP E1.9.9.5 v:3–7.

<sup>41</sup> Edzard 1997: 27; Falkenstein 1966: 8.

ba-dím-ma,” “year: the harp ‘Dragon of the Land’ was fashioned.”<sup>42</sup> This suggests that if an object or structure had a unique name, like Nindara’s é-làl-túm temple at Ki’esa, that this name would be included in the year name rather than the more generic “é-dnin-dar-a,” or “temple of Nindara.” This would argue instead that the temple mentioned in Gudea’s year name is the temple of Nindara at Girsu, which is simply called the é-gír-su, the “house of Girsu” or the “temple located at Girsu,” and which does not appear to have a unique name as the é-làl-túm at Ki’esa does.

Furthermore, Suter<sup>43</sup> lists 159 records for the building of the temple of Nindara at Girsu—one foundation tablet, seven bricks and 151 clay nails—but only one foundation tablet which records the building of the temple of Nindara at Ki’esa. While the lack of objects recording the building of the temple at Ki’esa can be partly explained by the fact that Ki’esa has not been located or excavated, this cannot fully explain it because, as previously mentioned, of the 151 clay nails recording the building of the temple at Girsu, only 69 of these were excavated at Tello/Girsu. This suggests that if the building of the é-làl-túm at Ki’esa was of such importance that its building was commemorated in one of Gudea’s year names, that more objects recording this building would be known. The evidence then seems to point to the Gudea year name referring to the building of the temple of Nindara at Girsu, and not the building of the é-làl-túm at Ki’esa.

## CONCLUSIONS

Although the provenance of the clay nail in the collection of the Department of Ancient Studies of Stellenbosch University is unknown and the inscription is only eight lines long, it provides a wealth of information about its origin. The inscription on the clay nail is a dedication to the god Nindara and marks both itself and the temple to which it was attached as the property of this god. The original location of the clay

<sup>42</sup> Edzard 1997: 27.

<sup>43</sup> Suter 2000: 23.

nail was therefore the temple of Nindara at Girsu, and it can be dated to a specific year in the reign of Gudea because of the year name which mentions the building of this temple.

## ACKNOWLEDGEMENTS

This paper was written within the framework of a Post-Doctoral Research Fellowship at Stellenbosch University. My thanks to Izak Cornelius of the Department of Ancient Studies of Stellenbosch University for granting me permission to study and publish the clay nail.

## BIBLIOGRAPHY

- CHIERA, E. 1938. *They Wrote on Clay: the Babylonian Tablets Speak Today*. Chicago and London, The University of Chicago Press.
- EDZARD, D.O. 1991. “Irigakina (Urukagina).” In: *Aula Orientalis* 9, pp. 77–79.
- EDZARD, D.O. 1997. *Gudea and His Dynasty*. Royal Inscriptions of Mesopotamia: Early Periods 3/1. Toronto, University of Toronto Press.
- EDZARD, D.O. 1998–2001. “NINA.” In: *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 9, pp. 322–324.
- EDZARD, D.O. and G. FARBER. 1974. *Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes. Band 2: Die Orts- und Gewässernamen der Zeit der 3. Dynastie von Ur*. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B (Geisteswissenschaften) Nr. 7. Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- ELLIS, R.S. 1968. *Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia*. Yale Near Eastern Researches, vol. 2. New York, AMS Press.
- FALKENSTEIN, A. 1966. *Die Inschriften Gudeas von Lagaš. I: Einleitung*. Roma, Pontificum Institutum Biblicum Roma.
- FRAYNE, D.R. 2008. *Presargonic period (2700–2350 BC)*. Royal Inscriptions of Mesopotamia: Early Periods, vol. 1. Toronto, University of Toronto Press.
- GEORGE, A.R. 1993. *House Most High: The Temples of Ancient Mesopotamia*. Winona Lake, Eisenbrauns.
- HALLO, W.W. 1962. “The Royal Inscriptions of Ur: A typology.” In: *Hebrew Union College Annual* 33, pp. 1–43.

- LAMBERT, W.G. 1992. "The reading of Uru-Ka-gi-na again." In: *Aula Orientalis* 10/2, pp. 256–258.
- MARCHESI, G. and N. MARCHETTI. 2011. *Royal statuary of Early Dynastic Mesopotamia*. Winona Lake, Eisenbrauns.
- RÖMER, W.H.PH. 2010. *Die Zylinderinschriften von Gudea*. Münster: Ugarit-Verlag.
- SELZ, G. 1995. *Untersuchungen zur Götterwelt des altsumerischen Stadtstaates von Lagaš*. Occasional publications of the Samuel Noah Kramer Fund 13. Philadelphia, The Samuel Noah Kramer Fund.
- SELZ, G. 2005. *Sumerer und Akkader: Geschichte, Gesellschaft, Kultur*. München, C.H. Beck Verlag.
- STEINKELLER, P. 1988. "The Date of Gudea and His Dynasty." In: *Journal of Cuneiform Studies* 40/1, pp. 47–53.
- SUTER, C.E. 2000. *Gudea's Temple Building: The Representation of an Early Mesopotamian Ruler in Text and Image*. Cuneiform Monographs 17. Groningen, Styx Publications.
- SUTER, C.E. 2012. "Gudea of Lagash: Iconoclasm or tooth of time??" In: N.N. MAY (ed.), *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond*. Oriental Institute Seminars 8. Chicago, The University of Chicago Press.
- VELDHUIS, N. 2004. *Religion, Literature, and Scholarship: The Sumerian Composition Nanše and the Birds, with a Catalogue of Sumerian Bird Names*. Cuneiform Monographs 22. Leiden, Brill.
- VON DASSOW, E. 2009. "Narām-Sîn of Uruk: A New King in an Old Shoebox." In: *Journal of Cuneiform Studies* 61, pp. 63–91.
- VON DASSOW, E. 2012. "Temporality and Periodization in Ancient Near Eastern History." In: *Social Science History* 36/1, pp. 113–143.



# **LA MEMORIA COLECTIVA JUDÍA SOBRE EDOM Y SU ROL EN LA FORMACIÓN DE LA IDENTIDAD NACIONAL JUDÍA EN LA ANTIGÜEDAD**

JUAN MANUEL TEBES

*jmtebes@hotmail.com*

*Universidad Católica Argentina*

*Universidad de Buenos Aires*

*CONICET*

## **Reseña: La memoria colectiva judía sobre Edom y su rol en la formación de la identidad nacional judía en la antigüedad**

El rol de Edom en la tradición judía antigua constituye un caso único en el estudio de las memorias colectivas de la antigüedad. Su longevidad a lo largo de varios siglos, su perseverancia en diferentes contextos históricos y su visibilidad en fuentes escritas de diverso tipo lo diferencian de otras culturas antiguas de resentimiento. Detrás de la aparente homogeneidad de la cultura de resentimiento judía hacia Edom se encuentra una larga historia con varias tramas que emergieron siguiendo las idas y vueltas en la lucha judía por la autodeterminación. El papel de Edom en la literatura judía no fue totalmente negativo, y en ciertos contextos fue ciertamente positivo. Sin embargo, lo que trascendió los diferentes períodos fue la constante utilización y reutilización de la figura de Edom en diferentes circunstancias y por diferentes motivos. Edom podía significar varias cosas a la vez: emociones de afecto fraternal para aquellos defensores de políticas de inclusión de extranjeros en el mundo israelita, pero también sentimientos de resentimiento basados en recuerdos de humillación o en racionalizaciones de políticas de conquistas externas.

**Palabras clave:** Memorias colectivas – Identidad nacional – Judaísmo – Edom

**Abstract: The Jewish Collective Memory on Edom and its Role in the Formation of the Jewish National Identity in Antiquity**

The role of Edom in the ancient Jewish tradition constitutes a unique case in the study of collective memories in antiquity. Its longevity over several centuries, its perseverance in different historical contexts and its visibility in written sources of different

Article received: January 9<sup>th</sup> 2017; approved: May 6<sup>th</sup> 2017.

---

*Antiguo Oriente, volumen 14, 2016, pp. 65–98*

kind sets it apart from other ancient cultures of resentment. Behind the apparent homogeneity of the Jewish culture of resentment towards Edom lies a long history with several themes that emerged following the ups and downs in the Jewish struggle for self-determination. Edom's role in the Jewish literature was not entirely negative, and in certain circumstances was certainly positive. However, what transcended the different periods was the constant use and reuse of the figure of Edom in diverse situations and for different motives. Edom meant several things at once: emotions of brotherly affection for those advocating policies of inclusion of foreigners within Israel's realm, but also feelings of resentment based on memories of humiliation or rationalization of policies of external conquests.

**Keywords:** Collective memories – National identity – Judaism – Edom

## **IDENTIDADES NACIONALES Y CULTURAS DE RESENTIMIENTO**

Aunque las tradiciones de enemistad nacional y las culturas de resentimiento están tradicionalmente relacionadas con el surgimiento del nacionalismo moderno, y especialmente con la Europa decimonónica, los estudios que se basan en una perspectiva “perenne” han argumentado que este fenómeno ya estaba presente en tiempos premodernos, e incluso en la antigüedad<sup>1</sup>. Las guerras, y particularmente las derrotas militares de envergadura, constitúan y aún constituyen alicientes importantes para el surgimiento de olas de nacionalismo cultural y creatividad intelectual, pero también albergan sentimientos de humillación y resentimiento, xenofobia, leyendas de “causas perdidas”, ideologías de “castigo divino” y mitos de “puñalada por la espalda”<sup>2</sup>. El resentimiento colectivo proviene, en general, de recuerdos de derrotas militares, humillaciones nacionales y opresión social. En muchos momentos de la historia se lo ha utilizado como un potente instrumento para expresar demandas de regeneración nacional y cambios sociopolíticos profundos. Sobran ejemplos históricos modernos, tales como los estados sureños durante la “Era de la Reconstrucción” de la post-Guerra Civil estadounidense, la Francia posterior a la derrota de 1870 y la Alemania de entreguerras, pero, como veremos más adelante, las cul-

<sup>1</sup> Grosby 2003; Roshwald 2006.

<sup>2</sup> Harkavy 2000; Schivelbusch 2003.

turas de resentimiento pueden atravesar muchas décadas y períodos.

Las culturas de resentimiento hacia los extranjeros o minorías (nacionales, étnicas, religiosas o de otro tipo) constituyen un poderoso incentivo para el desarrollo de ideas nacionales, tanto en períodos modernos como antiguos. De hecho, el surgimiento del nacionalismo moderno en la Europa del siglo XIX usualmente—aunque no siempre—tuvo como principal tema constitutivo la lucha de liberación contra el enemigo extranjero que ocupaba parte o la totalidad del territorio nacional. Los casos más conocidos son los movimientos nacionalistas griegos, eslavos, polacos e italianos<sup>3</sup>. Dadas ciertas condiciones, las tradiciones de enemistad nacional pueden desarrollarse a lo largo de décadas, o bien declinar y revivir mucho más tarde, estando muy a menudo combinadas con fuertes emociones culturales, étnicas, religiosas y clasistas.

El papel de la enemistad en el desarrollo de las ideas nacionales en el mundo antiguo, aunque menos claro, también fue prominente. Es durante las Guerras Púnicas cuando tenemos las evidencias más claras de un prolongado resentimiento entre bandos en guerra. Aunque no sobrevive ninguna narración histórica cartaginesa, la historia de Polibio respecto del juramento del joven Aníbal de “no ser nunca amigo de los romanos” refleja en gran medida la aflicción sentida por las élites de Cartago por el resultado de la Primera Guerra Púnica, resentimiento que iba a llevar posteriormente a una segunda conflagración<sup>4</sup>. De manera mucho más clara, las fuentes disponibles nos muestran cómo los esfuerzos bélicos de la República Romana sirvieron de catalizador para amalgamar las diferentes facciones internas<sup>5</sup> y luego de la victoria contribuyeron a forjar una ideología de favor divino para la causa nacional y sus dirigentes, a través de la exhibición de botines de guerra y el encargo de estatuas, columnas y pinturas<sup>6</sup>.

Los antagonismos culturales entre las superpotencias antiguas también estaban presentes en el antiguo Cercano Oriente, y si bien es cierto que las fuentes pertinentes fueron producidas casi siempre por

<sup>3</sup> E.g. Hobsbawm 1996: 139–142.

<sup>4</sup> Hoyos 1997: 152–153.

<sup>5</sup> Barash y Webel 2013: 177.

<sup>6</sup> Gruen 1992: 88–90.

instituciones estatales y religiosas, éstas también presentan visiones complejas y múltiples del otro externo. El caso más conocido es la larga rivalidad entre Asiria y Babilonia. El período neo-asirio vio la construcción de una fuerte identidad nacional asiria<sup>7</sup>: las élites reales asirias, enfrentados a la difícil tarea de gobernar sobre un vasto imperio multiétnico, crearon el concepto de una identidad nacional asiria con el fin de unificar a los diversos pueblos bajo su hegemonía en un solo cuerpo<sup>8</sup>. Para ello encararon una consciente y exitosa política de asimilación e integración de los pueblos conquistados en una sola identidad asiria, unificada bajo un solo rey semidivino, adorando a los dioses nacionales y hablando un lenguaje común.

La afirmación de las aspiraciones universales del monarca asirio colisionó, naturalmente, con la tradicional supremacía cultural de Babilonia, y el enfrentamiento político y cultural de varios siglos entre los dos pueblos dio más ímpetu al desarrollo de ambas identidades nacionales. A pesar de la brutal historia de violencia entre ambos pueblos, la cultura babilónica siempre ejerció una fuerte atracción sobre los asirios, que estaban fascinados por su religión, erudición, literatura y astronomía antiguas<sup>9</sup>. Los reyes asirios dos veces saquearon o destruyeron Babilonia, dedicando muchos recursos a establecer simbólicamente la superioridad de la cultura asiria. Así, tanto Tukulti-Ninurta como Senaquerib removieron la estatua de Marduk, la principal deidad de Babilonia, y celebraron el festival de Akitu (Año Nuevo) en su honor en Asiria, proclamando la preeminencia del dios nacional Asur y llevándose importantes textos eruditos a Asiria<sup>10</sup>. La fuerte posición antibabilónica de Senaquerib duró poco, porque su hijo Asarhaddón invirtió rápidamente la mayoría de sus medidas draconianas, restaurando a Babilonia como un centro político y comercial, reconstruyendo sus templos y murallas, devolviendo las estatuas de dioses babilónicos

<sup>7</sup> Mann 1986: 235–236; Liverani 1992: 1033; Porter 1993: 126; Pongratz-Leisten 2001: 224–230; Limet 2005: 377–378, 381–383; Bedford 2009: 59–61.

<sup>8</sup> Parpola 2004.

<sup>9</sup> Brinkman 2006: 16–17; Frame 2007: 250–251.

<sup>10</sup> Brinkman 2006: 38–43; Frame 2007: 52–59; Na’aman 2010: 6–14.

<sup>11</sup> Brinkman 1983; 2006: 40–43; Porter 1993: 41–66; Frame 2007: 67–78.

e incluso elogiando abiertamente a Marduk<sup>11</sup>.

El imperio neobabilónico se apoyó en una fuerte ideología nacionalista similar, centrada en el rey y el papel central de la ciudad de Babilonia como metrópolis y centro cósmico construido por Dios, con un destino perpetuo. Un elemento importante fue la teología de la liberación que conscientemente capitalizó la expulsión de Asiria, el enemigo malvado y culturalmente inferior que había dominado durante tanto tiempo a Babilonia<sup>12</sup>.

### LA IDENTIDAD NACIONAL JUDÍA EN LA ANTIGÜEDAD

No existe consenso respecto al cuándo ni al cómo de la emergencia de la identidad nacional judía en la antigüedad. Algunos historiadores datan su emergencia muy temprano, durante las últimas décadas del reino de Judá<sup>13</sup>, mientras que otros la sitúan en la época del Segundo Templo<sup>14</sup> y más específicamente en los períodos hasmoneo<sup>15</sup> y romano<sup>16</sup>. Lo que está claro, sin embargo, es que para el período helenístico la identidad de la población judía local contenía en su núcleo algunos conceptos centrales fácilmente discernibles:

- Una colectividad transclánica y transtribal unida por vínculos genealógicos, vinculada por una descendencia común, real o ficticia;
- Un territorio delimitado;
- La autoridad de élites religiosas—el templo, los sacerdotes—o secular—la realeza, el ejército;
- Una ley otorgada por Dios, que debía ser obedecida en toda la tierra;
- Una religión, lengua y texto sagrado comunes<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> Sheriff's 1988: 20–38; Frame 2007: 258–259, 261.

<sup>13</sup> Grosby 1993: 18; 1999: 358–361; 2002: 44–45.

<sup>14</sup> Weeks 2002: 154–156; Goodblat 1999; 2006.

<sup>15</sup> Mendels 1997.

<sup>16</sup> Aberbach 2000; 2003: 31–44; 2008: 28–36; Aberbach y Aberbach 2000.

<sup>17</sup> Mendels 1997; Grosby 2002: 22–27; Goodblatt 2006; Aberbach 2008: 28.

Estas nociónes se vieron, sin duda, fuertemente fortalecidas durante períodos de conflictos militares, nada raros durante ese momento, ya sea que estimularan el orgullo colectivo en momentos de expansión territorial o que ayudaran a tragarse la píldora amarga en tiempos de humillación nacional. Las luchas contra la dominación seléucida y los vecinos no judíos, seguidas por las sucesivas rebeliones contra Roma, dieron lugar a la aparición de una literatura que exaltaba a los luchadores de la libertad contra el cruel adversario extranjero que pretendía destruir la religión judía junto con sus instituciones y costumbres, mientras que al mismo tiempo se condenaba a las corruptas élites helenizadas<sup>18</sup>.

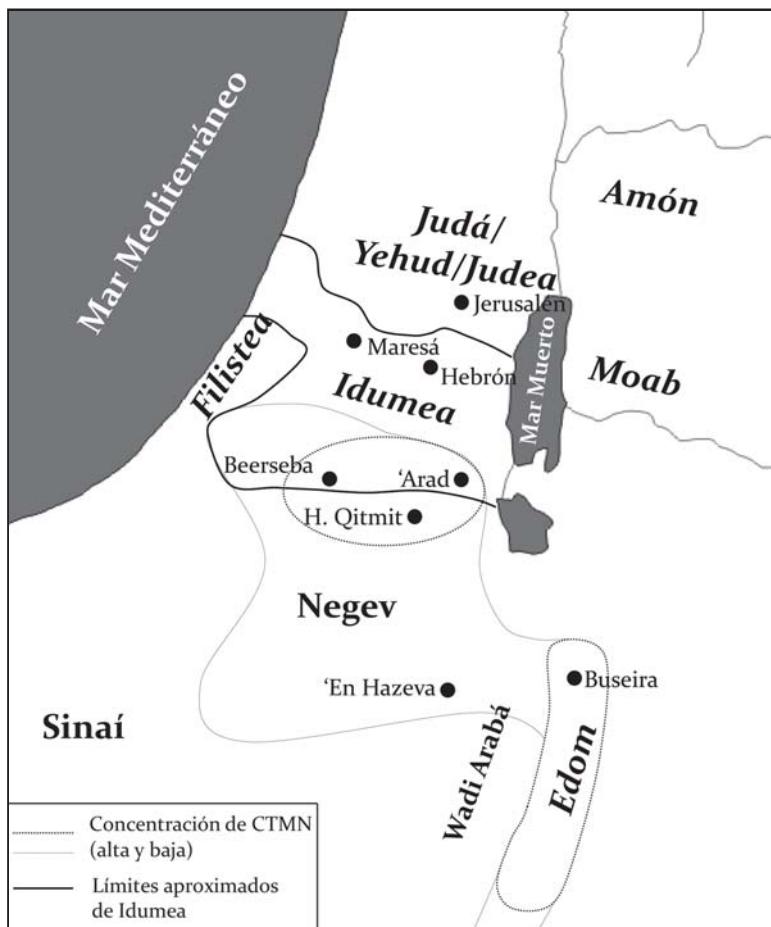
Aunque se ha estudiado extensamente el impacto de las guerras y las humillaciones nacionales en el nacionalismo cultural judío antiguo, se ha escrito bastante poco sobre el papel de las culturas de resentimiento contra los extranjeros o grupos minoritarios. Bastante antes del período helenístico, la tradición judía ya había creado su propio enemigo perfecto, cuyo mismo nombre se convirtió en sinónimo del antagonista más acérrimo de Israel: Edom. Una de las cuestiones más importantes que atraviesa la historia del judaísmo antiguo es la relación con la población edomita/idumea, inicialmente una minoría extranjera en la Judá meridional de la Edad del Hierro y más tarde la población predominante en la Idumea de los períodos persa, helenístico y romano. Las actitudes hacia sus especiales vecinos constituyeron una parte integral de la formación de la identidad judía, entrecruzando centralmente con sus nociones, altamente variables, de relaciones con los extranjeros y afectando cuestiones fundamentales de la historia del judaísmo.

## **EDOMITAS EN JUDÁ E IDEOLOGÍA DEL PARENTESCO BÍBLICA**

¿Qué fue Edom y quiénes fueron los edomitas? Las excavaciones arqueológicas han revelado la aparición de una sociedad compleja de tipo jefatura en la meseta central al sureste del Mar Muerto a finales de

<sup>18</sup> Mendels 1997: 24–26, 124–126; Aberbach 2000; Smith 2002: 56–57; Schwartz 2009: 33–36.

la Edad del Hierro, entidad conocida por fuentes bíblicas y asirias como el “reino” de Edom (**Fig. 1**). El florecimiento de esta jefatura ocurrió durante el siglo VII y la primera mitad del VI a.C., cuando varios jefes locales con el título de “reyes” de Edom extendieron su soberanía alrededor del centro administrativo de Buseira<sup>19</sup>.



**Fig. 1.** Evolución geográfica de Edom/Idumea desde finales de la Edad del Hierro hasta el período helenístico-romano.

<sup>19</sup> Tebes 2007; 2013: 49–51.

Al oeste de las tierras altas edomitas se extendían los valles áridos del Negev septentrional, un territorio nominalmente bajo el control del reino de Judá, pero de hecho una tierra de nadie donde grupos nómadas y aldeanos de diversos orígenes se movían e interactuaban. Los judaítas establecieron aldeas fortificadas y fuertes a lo largo de las rutas más importantes, chocando repetidamente con los edomitas por el control de la zona<sup>20</sup>. Entre los diversos pueblos que se asentaban y se movían por todo el Negev se encontraban indudablemente grupos edomitas de origen local o de origen transjordano, como lo atestigua la aparición de Cerámica de Transjordania Meridional-Negev (CTMN; también conocida como cerámica “edomita”)<sup>21</sup>. Estas vasijas se encuentran usualmente junto a las cerámicas judaítas comunes. Otro tipo de cultura material incluye santuarios “edomitas” al aire libre situados cerca de los asentamientos judaítas, tales como Horvat Qitmit y ‘En Hazeva (**Fig. 2**), y fuentes epigráficas que mencionan la deidad edomita Qos. La aparición de estos rasgos culturales fue el resultado de múltiples factores socioeconómicos, tales como movimientos nómadas entre el Negev y Edom, el comercio con la meseta edomita, y el establecimiento de edomitas en los asentamientos judaítas. La evidencia parece apuntar sobre todo a la coexistencia pacífica entre las comunidades judaítas y los grupos edomitas.

Es dentro de este ambiente multicultural que surgió el folclore oral que vinculó a los judaítas y edomitas a través de relaciones de parentesco ficticias, tal como está reflejado en las historias familiares que más tarde encontramos en la Biblia. Los judaítas, siguiendo una antigua tradición común a otras sociedades del Cercano Oriente antiguo, expresaban las realidades geográficas y políticas de su época a través del lenguaje del parentesco. Los estrechos contactos sociales y económicos entre los clanes judaítas y edomitas en el Negev durante el siglo VII y principios del VI a.C. (vecindad, actividades económicas conjuntas, matrimonios mixtos) se situaron, en estas tradiciones, retroactivamente en la época de los patriarcas.

<sup>20</sup> Bartlett 1989: 115–145.

<sup>21</sup> Tebes 2013: 87–109.



**Fig. 2.** Reconstrucción hipotética del santuario al aire libre “edomita” de ‘En Hazeva, Israel Museum, Jerusalén. Imagen de libre uso, Wikimedia Commons, por Chamberi, [https://commons.wikimedia.org/wiki/File%3AEdomite\\_stands\\_\(1\)%2C\\_Hazeva.\\_Israel\\_Museum%2C\\_Jerusalem.JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File%3AEdomite_stands_(1)%2C_Hazeva._Israel_Museum%2C_Jerusalem.JPG)

La residencia conjunta en el Negev de grupos provenientes de Judá y Edom se expresó ideológicamente a través de las relaciones de parentesco, dando luz a un folclore que vinculaba a los antepasados epónimos de las familias, clanes y tribus provenientes de ambos lados del Valle del Arabá. En un proceso del cual sólo conocemos la etapa final tal cual está expresada en la Biblia, el epónimo transjordano Edom—el nombre por el cual se conocía el territorio de Transjordania meridional—se fusionó con las historias antiguas de Esaú, un antepasado originalmente conectado con el Negev y que no casualmente era también hermano del antepasado israelita Jacob. De esta manera, Edom y Jacob comenzaron a ser considerados hermanos gemelos a través de su nacimiento de Rebeca, esposa del patriarca Isaac, viviendo una vida

conflictiva pero sobre todo pacífica<sup>22</sup>. La narrativa bíblica retrata a Jacob como un astuto personaje que engaña dos veces a su crédulo hermano, obteniendo su primogenitura y la bendición de Isaac por medio de artilugios, aunque al final Esaú no guardó ningún rencor hacia Jacob (Gén. 25:19–34; 27; 32:4–32; 33:1–17). Estas tradiciones, tal como las conocemos, deben haber sido compuestas en diversos períodos y por diversos autores. Estas historias parecen presuponer la existencia de los reinos de Judá y Edom y su conflictiva historia, mientras que las varias declaraciones que se refieren a las dos naciones (las palabras de Yahvé a Rebeca: “la una oprimirá a la otra; el mayor servirá al pequeño”, Gén. 25:23b; la bendición de Isaac a Jacob: “Sírvante pueblos, adórente naciones, sé señor de tus hermanos y adórente los hijos de tu madre”, Gén. 27:29a), son probablemente racionalizaciones posteriores que legitiman la ascendencia política del primero sobre el segundo.

### CAÍDA DE JUDÁ Y TRADICIONES DE CULPABILIDAD EDOMITA

Este estado de cosas, que dejó pocos o ningún rasgo de actitudes negativas hacia los edomitas en la Biblia Hebrea, duró hasta que el delicado equilibrio de poder en el Levante meridional fue roto por las intervenciones militares babilónicas en las décadas 590–550 a.C. La destrucción de los sistemas políticos locales trajo aparejados muchas desgracias para los judaítas, a la vez que el subsiguiente vacío político no hizo sino promover la aparición de ideas de chivos expiatorios, en las cuales los edomitas iban a jugar la peor parte.

En 586 a.C. la ciudad de Jerusalén fue tomada y saqueada por el ejército de Nabucodonosor, el templo de Yahvé y el palacio fueron destruidos, mientras que la élite real y sacerdotal fue exiliada junto con gran parte de la población. La respuesta ideológica entre las clases altas judaítas exiliadas fue multifacética y varió con el tiempo, aunque pueden distinguirse dos racionalizaciones principales de la derrota. La primera reacción fue el desarrollo de una teoría de la retribución divina, común entre las sociedades del antiguo Cercano Oriente, que explicaba

<sup>22</sup> Tebes 2006; 2013: 137–151.

*Antiguo Oriente, volumen 14, 2016, pp. 65–98*

la derrota militar como el castigo impuesto por Dios por los pecados de su pueblo<sup>23</sup>.

Una segunda racionalización de la derrota surgió luego de que los persas reemplazaran a los babilonios como la primera potencia en el Cercano Oriente, autorizando a parte de los exiliados judaítas a regresar a Jerusalén y reanudar el culto de Yahvé. Contrariamente a sus expectativas, el territorio de Judá se había visto reducido a una pequeña provincia (Yehud) en las tierras altas alrededor de Jerusalén. Mucho peor, esta tierra no estaba vacía, sino que estaba habitada por las poblaciones judaítas que habían permanecido viviendo junto a grupos extranjeros, sobre todo edomitas que residían predominantemente en el Negev septentrional y que migraban lentamente hacia el norte. Es posible que el fenómeno de “edomitización” se acelerara en el vacío político causado por la caída del aparato estatal judaíta en el Negev y su sustitución por la administración persa, aparentemente más relajada<sup>24</sup>. Este proceso no podía pasar desapercibido a los edomitas de Transjordania meridional, que tanto las evidencias arqueológicas como epigráficas atestiguan seguían gozando de independencia política por lo menos tres décadas después de la caída de Judá<sup>25</sup>.

La creciente cantidad de edomitas en Cisjordania proveyó de terreno fértil para la creencia de que su presencia era el resultado de su infame comportamiento durante los peores momentos de Judá. Varios textos bíblicos proféticos y poéticos escritos durante el período persa acusan abiertamente a los edomitas de una conducta traicionera durante la caída de la monarquía judaica y la destrucción de Jerusalén, ya sea como agentes directos de la destrucción o como testigos alegres. La mayoría de estos textos utilizan un lenguaje gráfico muy general, con una vívida falta de detalles históricos<sup>26</sup>. El libro de Abdías, obra casi

<sup>23</sup> Aberbach 2005: 224, 227–228.

<sup>24</sup> Blenkinsopp 2000.

<sup>25</sup> De acuerdo a las Crónicas Babilónicas, el rey Nabónido solo subyugó a Edom en 551 a.C. Evidencias materiales de las destrucciones subsiguientes se encuentran en varios sitios edomitas (Crowell 2007).

<sup>26</sup> Bartlett 1989: 151–155; Dicou 1994; Glazier-McDonald 1995; Tebes 2011: 228–230; Becking 2016.

enteramente dedicada a la “cuestión” edomita, hace todo lo posible por culpar a Edom, acusado de ser tan malo como los babilonios, de haber ejercido la violencia contra su hermano y de haber festejado su desgracia, saqueado sus posesiones y asesinado sus fugitivos (caps. 11–14). El Salmo 137:7 recuerda intensamente la despreciable conducta de los edomitas: “Acuédate, Yahveh, contra los hijos de Edom, del día de Jerusalén, cuando ellos decían: ¡Arrasad, arrasadla hasta sus cimientos!”. El tema del ataque pérvido de su hermano reaparece en una interpolación tardía hecha al libro preexílico de Amós: “por haber perseguido con espada a su hermano, ahogando toda piedad, por mantener para siempre su cólera, y guardar incessante su rencor” (1:11). Las imágenes de violencia, espadas y sangre son aún más graves en Joel, que abiertamente acusa a Edom de la “violencia contra los hijos de Judá, por haber derramado sangre inocente en su tierra” (4:19), y en Ezequiel, quien se refiere a los grandes crímenes cometidos por Edom (25:12), principalmente de haber “alimentado un odio eterno y haber entregado a la espada a los hijos de Israel el día de su desastre” (35:5). Motivos similares se pueden encontrar en Lamentaciones (4:21–22) e Isaías (34:5–13).

## RETORNO Y POLÉMICAS JUDÍAS DURANTE EL PERÍODO PERSA

Los análisis tradicionales basados en el texto bíblico enfatizan mucho los sentimientos de odio y revanchismo hacia Edom como un factor central en el desarrollo de la identidad judía antigua. A pesar de la fuerza retórica antiedomita que sobrevive en la narración bíblica del período persa, las evidencia epigráficas y arqueológicas contemporáneas pintan un panorama mucho más matizado.

Durante el período persa las evidencias epigráficas de los edomitas comienzan a concentrarse en el Negev septentrional y en territorios tan al norte como Hebrón, a la vez que el nombre Edom desaparece totalmente como referencia a la entidad de Transjordania meridional. Otros grupos también emigraron a esta área, especialmente tribus nómadas árabes que ahora controlaban las rutas del comercio carava-

nero del Negev<sup>27</sup>. Se ha debatido bastante sobre cuándo comenzó a ser empleado el término Idumea, si en el período persa<sup>28</sup> o a inicios del helenístico<sup>29</sup>, cuando está atestiguada por primera vez la “hiparquía” de Idumea. Más allá de estas cuestiones, lo que está claro es que el nuevo nombre oficializó los cambios en el equilibrio demográfico que venían ocurriendo en la zona durante los siglos anteriores.

Para el siglo IV a.C. las fuentes epigráficas nos muestran una vibrante comunidad multiétnica que vivía en el Negev septentrional e Idumea. Los análisis estadísticos de los 1300 nombres personales presentes en los centenares de óstraca arameos descubiertos en esta área revelan la coexistencia de grupos basados en clanes de diversos orígenes étnicos—específicamente, 32% árabes, 27% idumeos, 25% semitas occidentales, 10% judaítas y 5% fenicios—, mientras que sólo una minoría mantenía la onomástica étnica de sus progenitores<sup>30</sup>. En resumen, las divisorias étnicas eran bajas y las identidades eran fluidas.

La actitud de la judaítas que retornaron del exilio a Yehud hacia sus vecinos y la población judaíta que permaneció en el país después de la conquista babilónica no fue monolítica. En los escritos bíblicos pueden encontrarse huellas de dos posiciones principales enfrentadas<sup>31</sup>. Algunos textos revelan un enfoque inclusivo hacia la población no judaíta, aunque este punto de vista es visible principalmente a través de ficciones históricas como el libro de Rut, o de una manera mucho más sutil en listas genealógicas como las presentes en I Crónicas.

El libro de Crónicas, obra escrita en el período persa, exhibe listas genealógicas que vinculan a las familias o clanes judaítas y edomitas a través de la repetición de los nombres de sus epónimos. En estas listas figuran de manera prominente nombres de miembros de los clanes judaítas y simeonitas que también aparecen en los nombres de los descendientes de Esaú y Seir (el supuesto predecesor de Esaú en Edom)

<sup>27</sup> Eph'al 1982: 192–214; Graf 2015.

<sup>28</sup> Kloner 2015.

<sup>29</sup> Levin 2015.

<sup>30</sup> Stern 2007.

<sup>31</sup> Kessler 2006: 107–112; 2007: 179–204.

que aparecen en Gén. 36<sup>32</sup>. Está muy clara la intención de los autores de incluir a por lo menos algunos clanes edomitas dentro del universo de la gran familia israelita, haciéndose eco, así, de la imagen dada por los óstraca idumeos contemporáneos.

Pero para algunos miembros de los círculos sacerdotales, lo único que contaba era la pureza y, por lo tanto, se realizaban todo tipo de medidas para impedir los matrimonios fuera de “Israel”, definida por ellos de manera muy estrecha como la comunidad de los recién llegados del exilio. Esta postura aparentemente tuvo al principio las de ganar, como puede verse en las duras medidas (divorcio, exclusión, confiscación de bienes, castigo corporal, expurgación) prescritas por el sacerdocio de Yehud contra la exogamia. Sea que estas reformas realmente se llevaron a cabo o no en el siglo V a.C. como se describe en los libros de Esdras y Nehemías, sí reflejan una postura xenófoba característica de las sociedades derrotadas. Es muy revelador el hecho de que, a pesar de las nociones de chivo expiatorio tan populares en el discurso bíblico, las referencias bíblicas explícitas a la situación de los edomitas en el período persa son escasas y poco detalladas. Aunque las alusiones a los edomitas están notablemente ausentes en Esdras y Nehemías, estos libros sí se refieren, sin embargo, a los judíos asentados en “Beerseba y sus aldeas” (Neh. 11:26–30), esto es, el Negev septentrional, y a los árabes que vivían al sur de Yehud, retratados como enemigos acérrimos (Neh. 1:19; 4:1, 6:1).

Es difícil saber si esto refleja un intento deliberado en Esdras y Nehemías de borrar de la historia a la población edomita, pero un análisis más detallado de estos y otros textos bíblicos del mismo período puede indicar conflictos y negociaciones sobre el usufructo de cargos cárnicos en el templo de Jerusalén por parte de personal de origen edomita. Algunos indicios son proporcionados por la presencia, en la narración de Crónicas, de personajes con nombres edomitas o edomitanos retratados como personal del templo o de culto que vivían en tiempos del rey David e incluso más tarde. Estos personajes—con

<sup>32</sup> Knoppers 2001: 23–28; Tebes 2006: 202–203; 2013: 144–145.

nombres como Obed Edom (repetido cuatro veces), Cusaías y Barkos—pueden reflejar la posesión o las demandas de posesión de cargos cárnicos durante el período persa por personas con antecedentes edomitas<sup>33</sup>. Estos edomitas parecen haberse agrupados alrededor del personal del templo dedicado al canto, conocidos como ezraítas. Este grupo es retratado con mucho detalle por Crónicas como trabajando ya bajo David; pero se enumeran, notoriamente sin mencionar sus nombres, en Esdras<sup>34</sup>. La presencia de edomitas en el templo de Jerusalén era una clara fuente de discordia entre los círculos sacerdotales judaítas del período persa que representaban verdaderos conflictos de poder con una emergente minoría extranjera.

### **EXPANSIONISMO MILITAR HASMONEO Y REESCRITURA JUDÍA DE LA HISTORIA**

El largo período de conflictos que militares marcó la revuelta de los macabeos contra la dominación seléucida, seguida por la política de conquistas externas llevadas a cabo por los hasmoneos, dejó una marca indeleble sobre la memoria colectiva judía de Edom/Idumea.

Durante la revuelta macabea, muchas de las luchas que los judíos entablaron fueron contra las comunidades vecinas de Palestina y Transjordania, entre ellas por supuesto los idumeos (1 Mac. 4:29; 3:41, 5:3,65). Según el relato de Flavio Josefo, los hasmoneos impusieron la conversión a las costumbres judías a pueblos derrotados como los itureos de Galilea y, especialmente, los idumeos, aunque no está claro si esto formaba parte de una política general de judaización. Se cree generalmente que el punto de inflexión fue la conquista y conversión de los idumeos por Juan Hircano en *ca.* 112/1 a.C. No está claro si esta conversión fue forzada o voluntaria; pueden citarse a varias fuentes antiguas para sostener ambas posiciones<sup>35</sup>. El relato de Josefo parece, de hecho, apuntar a una conversión forzada, pues a los idumeos sólo se les

<sup>33</sup> Tebes 2011: 243–244, 253–254.

<sup>34</sup> Amzallag 2015.

<sup>35</sup> Kasher 1988: 46–62; Kokkinos 1998: 88–90; Cohen 1999: 110–115; Bryan 2002.

permitía quedarse “si se circuncidaban los genitales y hacían uso de las leyes de los judíos”, de modo que “desde ese momento no eran más que judíos” (*Ant.* 13.257–258). Ya sea que esto significara la circuncisión física de todos los idumeos o solo una circuncisión simbólica con poca incidencia en la vida cotidiana<sup>36</sup>, fue sin duda una opción atractiva para muchos miembros de la élite idumea. Sin embargo, el proceso de conversión no parece haber sido sencillo, y algunos idumeos fueron inflexibles en mantener sus costumbres tradicionales. Josefo, una vez más, nos ofrece el caso de Kostobaros, un gobernador de Idumea que pertenecía a una familia de sacerdotes de Qos, quien conspiró, sin éxito, contra Herodes para restaurar las viejas prácticas tradicionales (*Ant.* 15.253–255)<sup>37</sup>. En conclusión, la evidencia disponible sugiere que, mientras que para algunos idumeos la conversión al judaísmo fue intencional e incluso ventajosa, para otros era totalmente forzosa y debía lucharse contra ella.

Aunque las fuentes escritas describen la conversión de los idumeos como un acontecimiento rápido, ésta fue el resultado final de cambios identitarios que venían ocurriendo entre los idumeos desde por lo menos finales del período persa. Recientes descubrimientos arqueológicos en Maresá, una ciudad helenizada en el oeste de Idumea con restos que datan de finales de la época helenística y principios del período macabeo, pintan un cuadro más complejo, donde la cultura material que apunta claramente a una identidad idumea, como figurillas de caballos y camellos<sup>38</sup>, el consumo de cerdo<sup>39</sup> y nombres teóforos con Qos, coexistieron con otros de naturaleza más mixta. La población de Maresá exhibió una mezcla de rasgos culturales “idumeos” y “judíos”, tales como las instalaciones de purificación similares a las *miqva’ot*, la práctica de la circuncisión según lo evidenciado por el hallazgo de falos circuncidados, vasijas con agujeros que parecen reflejar reglas misnaias, representaciones divinas anicónicas y entierros con acopio de hue-

<sup>36</sup> Eckhardt 2012: 100–103.

<sup>37</sup> Cf. Schwartz 2009: 51; Marshak 2012: 125.

<sup>38</sup> Erlich y Kloner 2008.

<sup>39</sup> Perry-Gal, Bar-Oz y Erlich 2015.

sos<sup>40</sup>. Los contratos maritales idumeos eran idénticos a las *ketubbot* judías, y ambos utilizaban el arameo como idioma formulaico<sup>41</sup>.

De las fuentes existentes se desprende claramente que el proceso de asimilación cultural y posterior integración política de los idumeos en el mundo judío, lejos de aplacar la cultura de resentimiento entre los círculos judíos, no hizo más que estimular una dura retórica de antagonismo lleno de imágenes bíblicas en la que Edom desempeñó el papel del enemigo perpetuo. La literatura judía que describe la rebelión macabea, sobre todo 1 Macabeos, lo hace explícitamente usando un lenguaje fuertemente cargado de imágenes bíblicas<sup>42</sup>, como la descripción de la guerra victoriosa de Judas Macabeo contra “los hijos de Esaú en Idumea” (5:3, seguido de *Ant.* 12.8.328). Es probable que este conflicto dejara una huella en el libro de los Jubileos, una historia del pueblo judío desde la Creación hasta Moisés escrita en el siglo II a.C. Jubileos amplía considerablemente la historia de Jacob y Esaú con un relato que no tiene antecedentes bíblicos, extendiendo el conflicto fraternal a sus descendientes (*Jub.* 37–38). En él los hijos de Esaú le reprochan a su padre su subordinación a Jacob, obligándole, después de algunas dudas iniciales, a librar la guerra contra su hermano y los hijos de éste. A pesar de que Jacob apeló a las relaciones fraternales, Esaú no cedió. En la batalla subsiguiente Esaú fue muerto por una flecha, y sus hijos no tuvieron otra opción que hacer la paz con Jacob. La composición de esta historia es probablemente contemporánea a las campañas de los hasmoneos contra Idumea, si no su última conquista, ya que la frase final, “y los hijos de Edom no se han sacado el yugo de servidumbre que los doce hijos de Jacob le han impuesto *hasta el día de hoy*” (*Jub.* 38:14), probablemente refleja la influencia de dichos acontecimientos<sup>43</sup>. El expansionismo hasmoneo en Idumea está también probablemente detrás de una breve referencia en Eclesiastés a los habitantes de la montaña de Seir (un término arcaizante para referirse a los idumeos) como una de las naciones “que mi alma detesta” (50:25–26). Edom también estuvo pre-

<sup>40</sup> Kloner 2011; Stern 2012; Stern y Noam 2015.

<sup>41</sup> Eshel y Kloner 1996.

<sup>42</sup> Gruen 1998: 3, 8.

<sup>43</sup> VanderKam 2001: 77–78; véase Mendels 1997: 45, 97, 183.

sente en la literatura apocalíptica judía de Qumrán junto a Amón y Moab (*Rollo de la Guerra* 1QM I.1, *Nueva Jerusalén* 4Q549 2.III.18) como uno de los enemigos de los “Hijos de la Luz” que serán derrotados en el final de los tiempos. Reflexiones similarmente negativas de Edom y Esaú resuenan en obras judías contemporáneas como el Testamento de los Doce Patriarcas, 1 Enoc y 4 Esdras, aunque algunas de las alusiones son alegóricas y de difícil interpretación<sup>44</sup>.

El tema recurrente de la traición edomita durante la caída de Judá resurgió en el libro apócrifo de Esdras, una versión griega reelaborada de los libros de Crónicas, Esdras y Nehemías, probablemente escrita entre los siglos III y I a.C.<sup>45</sup>. En una historia ficticia sin paralelo en la literatura canónica pero fuertemente influenciada por las historias de corte helenística, el personaje judío Zorobabel gana una competencia y le pide al rey persa Darío que cumpla el juramento que había prometido cuando llegó al trono: “tu prometiste reconstruir Jerusalén...y tú también hiciste el voto de reconstruir el templo que los edomitas (*Idoumaioi*) quemaron cuando Judea fue devastada por los caldeos” (4:45). El rey persa, de más está decir, cumplió con estos deseos, proporcionando salvoconducto y garantizando las libertades de los judíos que regresaran a Judea, y asegurando que “los edomitas (*Idoumaioi*) debían entregar las aldeas que habían tomado de los judíos” (4:50)<sup>46</sup>. Aunque que el cuento es pura invención, los lectores judíos helenísticos seguramente se relamieron con una historia que reinterpretaba el regreso a su patria como el acto consumado de un judío que era más astuto que sus rivales persas, y que al mismo tiempo obtenía una dulce venganza contra sus enemigos perfectos.

## NACIONALISMO JUDÍO CONTRA EDOM/ROMA

El ascenso del poder de Roma en Palestina trajo aparejada la cristalización de fuertes sentimientos nacionales entre la población judía local, sentimientos en el que el rol de las memorias sobre Edom fue central.

<sup>44</sup> Feldman 1998: 322–323.

<sup>45</sup> Talshir 1999.

<sup>46</sup> Coggings y Knibb 1979: 32.

Muchas familias aristocráticas de origen idumeo se integraron completamente en la corte hasmonea como funcionarios reales; la más importante fue la familia de Herodes que, después de haber derrocado al último rey hasmoneo, finalmente fue nombrado como rey cliente romano de Judea<sup>47</sup>. El largo reinado despótico de Herodes (37–4 a.C.; **Fig. 3**) y su condición clientelar frente a los romanos dejaron una impresión duradera en la memoria judía, a pesar del frenesí de construcción que caracterizó a su reinado, que incluyó la renovación total del templo de Jerusalén<sup>48</sup>. El gobierno romano en Judea que le siguió, duro y en muchos casos incompetente, ya sea a través del dominio directo o por reinos títeres, generó fuertes sentimientos nacionalistas antiromanos que estallaron en dos desastrosas revueltas judías contra Roma (66–70, 132–135 d.C.)<sup>49</sup>.



**Fig. 3.** Moneda del rey Herodes, con inscripción en griego “Rey Herodes”.

Imagen de libre uso, Wikimedia Commons, por Igsoc,  
[https://commons.wikimedia.org/wiki/File%3AHerod\\_coin.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File%3AHerod_coin.jpg)

<sup>47</sup> Ronen 1988; Marshak 2012.

<sup>48</sup> Kasher 1988: 126–172.

<sup>49</sup> Aunque estudios recientes tienden a matizar el nivel de conflicto entre romanos y judíos en las décadas previas a la primera rebelión, argumentando que el conflicto no era inevitable, o por lo menos no con la violencia y destrucción que lo caracterizó. Véase especialmente Goodman 2007.

Como había ocurrido con las respuestas judías a la caída de Judá siglos anteriores, las desgracias que cayeron sobre la población judía durante los siglos I y II—la destrucción del templo, la aniquilación y exilio de la población judía local y la privación del poder político a sus clases religiosas y gobernantes—inspiraron un renacimiento cultural definido en términos de cultura religiosa<sup>50</sup>. Y, haciéndose eco de las reacciones a la catástrofe de 586 a.C., era central la cultura de la intolerancia contra los idumeos, compartida por todos menos por unos pocos, así como el simbolismo alegórico que comenzó a adscribirse a Edom.

Las obras de Josefo están llenas de prejuicios contra los idumeos, y muy seguramente se hacen eco de sentimientos similares compartidos por la élite judía del siglo I d.C<sup>51</sup>. Es posible, sin embargo, que el linaje de Josefo, que si hemos de creerle estaba conectado con la familia hasmonea, haya tenido mucho que ver con su propia visión de los idumeos, en el sentido de que lo habría puesto en contra de la dinastía herodiana y, de allí, contra sus orígenes idumeos. A pesar de la connivencia política entre las familias hasmonea y herodiana, nunca se olvidaron los orígenes idumeos de la última: Josefo escribe que Antígono, el último rey hasmoneo, dijo que Herodes era “no sólo un simple particular, sino además idumeo, esto es, judío a medias” (*Ant.* 14.403)<sup>52</sup>.

Sin embargo, los idumeos no permanecieron impasibles en las guerras judío-romanas, o al menos eso es lo que surge de la narración de Josefo de la primera rebelión. Que los idumeos abrazaron fervientemente la causa de la rebelión está claro en su alianza con los zelotas en Jerusalén, aunque su conducta fue considerada, cuando menos, controvertida. Josefo pone en boca de uno de los jefes idumeos una invocación a la religión y el parentesco común con los judíos: los idumeos “son muy adeudados en sangre y linaje” con los judíos de Jerusalén (*Guerra* 4.278) y “nosotros, que somos idumeos, guardaremos la morada de Dios y pelearemos por el bien común de la patria [*koines patriodos*]” (*Guerra* 4.281). Sin embargo, la alianza con los zelotas no duró

<sup>50</sup> Aberbach 2000: 357.

<sup>51</sup> Cf. Cohen 1999: 18.

<sup>52</sup> Véanse las observaciones de Goodblat 2006: 20; Eckhardt 2012.

mucho y poco después se retiraron de Jerusalén<sup>53</sup>. Josefo es de hecho muy duro en estereotipos sobre los idumeos que se unieron a los zelotas, representados como un pueblo (*ethnos*) distinto de los judíos<sup>54</sup>. A pesar de su participación en la revuelta, los idumeos son retratados despectivamente como un populacho (“gente [*ethnos*] muy amiga de revueltas y fiera”, *Guerra* 4.231; “porque de su natural son éstos muy crueles en dar la muerte”, *Guerra* 4.310) que lucha contra la facción sacerdotal moderada “haciendo que reinase la injusticia solamente” (*Guerra* 7.267).

Sin embargo, la imagen profundamente negativa que Josefo presenta de los idumeos no se extendió a su tratamiento de las tradiciones bíblicas de Esaú, un personaje que él trata bajo una luz sorprendentemente positiva. La imagen exhibida por Josefo continúa, de hecho, la larga tradición de mirada positiva de Esaú y sus descendientes que era popular entre muchos judíos, tradición que no disminuyó ni siquiera después de catástrofes como la caída de Judá. Está claro que Josefo no estaba solo en esta postura, como puede verse en el extenso y elogioso tratamiento que las Antigüedades Bíblicas del Pseudo Filón—una reescritura judía de la Biblia Hebreo desde Adán a Saúl escrita en los siglos I o II d.C.—hacen de personajes relacionados con los edomitas como Caleb y especialmente Quenaz, mencionados muy por arriba en la Biblia<sup>55</sup>.

La última mención de los idumeos como grupo colectivo es su participación en la primera rebelión judía, aunque el nombre Idumea todavía aparece como una referencia geográfica en Ptolomeo y Jerónimo. Probablemente compartieron el destino de sus camaradas judíos, la derrota y el exilio, y algunos probablemente se unieron a la naciente fe cristiana (cf. Marcos 3:8). Junto con su gradual desaparición de la historia, desde el siglo II d.C. el papel de Edom en la literatura judía comenzó a cambiar, convirtiéndose en más alegórico<sup>56</sup>. Para muchas generaciones por venir, Edom sería sinónimo de Roma, mien-

<sup>53</sup> Kasher 1988: 227.

<sup>54</sup> Appelbaum 2009.

<sup>55</sup> Zeron 1981.

<sup>56</sup> de Lange 1978: 255.

tras que el cautiverio babilónico era considerado equivalente a la vida bajo la dominación romana. Es probable que esta identificación se haya iniciado ya en el período de los estados-cliente herodianos, aunque los textos del siglo I a.C. tradicionalmente citados para apoyar una fecha temprana para esta tradición son bastante ambiguos y su interpretación bastante conjetal<sup>57</sup>.

Pero la equiparación de Edom con Roma estuvo presente de manera clara después de la revuelta de Bar Kojba en 135 d.C., particularmente en la tradición de la escuela de Akiba<sup>58</sup>. Los comentarios rabínicos sobre el nacimiento de Jacob y Esaú asumen como dada la fraternidad entre Israel-Jacob y Esaú-Roma<sup>59</sup>. Así, la predicción de las dos naciones en el vientre de Rebeca (Gén. 25:23) es interpretada como la presencia de “dos gobernantes de naciones...Adriano de los Gentiles y Salomón de Israel” (*GnR* 63.7), abierta alusión al emperador Adriano, supresor de la revuelta de Bar Kojba. En la exégesis de la narración de la trampa obtención de Jacob de la bendición de su padre (Gén. 27:22), un rabino del siglo 3 d.C. comenta que los lamentos de Jacob sobre lo que las “manos de Esaú” le han hecho “son los llantos causados por Adriano, el maldito que masacró ochenta mil miríadas en Betar” (el último refugio de Bar Kojba) (*GnR* 65.21; *Y. Ta'an* 4.8, 68d; cf. *Git.* 57b, que menciona a Vespasiano en lugar de Adriano). Los rabinos también hicieron uso de la vieja tradición de la puñalada por la espalda edomita, ahora trasladada a la destrucción del templo de Jerusalén por Tito en 70 d.C. Un texto bastante temprano del Talmud de Babilonia, al referirse al mismo verso bíblico, afirma que “las manos son las de Esaú, esto es el reino del mal que ha destruido nuestro Templo, que ha quemado nuestro Santuario y exiliado a nuestro país” (*Git.* 57b).

El uso de la imaginería de Edom-Roma en los primeros escritos rabínicos no se limita a las paráboles históricas, ya que fue ampliamente utilizada en otros contextos. Algunos textos aluden al voraz gobierno

<sup>57</sup> Feldman 1998: 322–323.

<sup>58</sup> Hadas-Lebel 1984; 2006: 497–511.

<sup>59</sup> de Lange 1978: 269–271; Stern 1994: 18–21; Kunin 1999: 21–24.

imperial personificado en Edom: “Los ojos de Edom nunca están satisfechos” se queja un rabino del siglo 3 d.C. (Levi, *Ecclesiastes Rabba* 1.7.9, un motivo que todavía resuena en el Pesikta Rabbati 10.1, del siglo 9 d.C.). Es sin embargo en la literatura escatológica donde Edom aparece como un personaje recurrente, haciendo eco de las insatisfachas esperanzas judías de la futura caída de Roma. La separación violenta del pueblo judío de su patria y la improbable restauración de su independencia política en un futuro cercano alimentó expectativas puramente escatológicas en la Diáspora judía, la mayoría de las cuales le otorgaron un papel importante a Edom, convertido ahora en símbolo de la Roma cristiana y, más tarde, Bizancio<sup>60</sup>.

El ascenso al poder de la Iglesia sumó otra fuente de discordia relacionada con la imaginería de Esaú, ya que los primeros cristianos se veían a sí mismos asociados con Jacob (Rom. 9:10–13). Sea que la asociación rabínica con Jacob se desarrollara o no a partir de la internalización de la posición cristiana<sup>61</sup>, es evidente que la asociación de Edom con Roma surgió antes de la cristianización del Imperio Romano, como una respuesta a las derrotas de las revueltas judías en Palestina y a la consiguiente represión política y religiosa. Pero con la progresiva disociación de la imagen rabínica de Edom de las realidades de la Idumea romana, los recuerdos judíos de Edom ya no fueron más alimentados por sentimientos de resentimiento nacional, sino que se desvanecieron en utopías escatológicas llenas de referencias alegóricas.

## REFLEXIONES FINALES: LA MEMORIA COLECTIVA JUDÍA EN LA LARGA DURACIÓN

En su excelente estudio sobre la adopción de la identidad israelita por la élite y los escribas judaítas, Na’aman compara el conflicto cultural-religioso entre Israel y Judá con el *Kulturkampf* entre Asiria y Babilonia:

<sup>60</sup> Véase Spurling 2009.

<sup>61</sup> Para bibliografía, véase Cohen 1967; Yuval 2006: 16; Lanfranchi y Verheyden 2013.

*Como Babilonia, Israel fue el territorio donde emergieron muchos elementos estatales, cílticos y culturales. En Mesopotamia, Asiria emergió para convertirse en el poder dominante y utilizó su supremacía militar para ganar control sobre la herencia cíltica y cultural de la antigua Mesopotamia; mientras que en Palestina, luego de la anexión de Israel por Asiria, su patrimonio quedó vacante y Judá trató de absorberla y ser considerado el “Israel” genuino<sup>62</sup>.*

En este artículo hemos estudiado una segunda batalla cultural librada por los autores judíos a través de los siglos, aquella concerniente a la memoria de Edom. Ciertamente, la memoria colectiva sobre Edom nunca llegó a tener el rol relevante que tuvo aquella sobre Israel, a la vez que los recuerdos sobre Edom fueron en gran medida negativos o, cuanto menos, contradictorios. Judá nunca pretendió heredar el patrimonio cultural edomita, o por lo menos no lo hizo de manera clara. Sin embargo, las tradiciones sobre Edom sí jugaron un papel fundamental en el desarrollo de la identidad nacional judía en la antigüedad.

El rol de Edom en la tradición judía antigua constituye un caso único en el estudio de las memorias colectivas en la antigüedad. Su longevidad a lo largo de varios siglos, su perseverancia en diferentes situaciones históricas, y su visibilidad en diversas fuentes escritas, lo diferencian de otras culturas de resentimiento antiguas. Otras tradiciones comparables conocidas, como la enemistad entre Asiria y Babilonia, y entre Roma y Cartago, aunque se extendieron a través de varios siglos y engendraron literaturas de antagonismo, representaron principalmente la ideología de las élites gobernantes. A diferencia de los recuerdos judíos de Edom, las culturas de resentimiento en Asiria, Babilonia y Roma emergieron como parte del esfuerzo por construir, expandir y fortalecer las instituciones estatales—palacio, templo, senado o ejército—en tiempos de conflictos militares, sentimientos que apenas si eran compartidos por el resto de la población. Sin duda, el crecimiento de las polémicas antiedomitas durante los períodos persa y helenístico fue estimulado por

<sup>62</sup> Na’aman 2010: 17.

*Antiguo Oriente, volumen 14, 2016, pp. 65–98*

la clase sacerdotal y, más tarde, manipulado por los partidarios prohasmoneos, aunque hay pocas evidencias que sugieran que esto formara parte de una política abiertamente patrocinada por el estado contra los idumeos. Por el contrario, la polémica contra Edom continuó y proliferó durante y después del reinado de la dinastía herodiana.

Una singularidad adicional de la tradición judía sobre Edom es su enfoque en una minoría extranjera en Cisjordania sin ningún estado territorial propio. Los movimientos y migraciones de personas fueron fenómenos recurrentes en las sociedades del antiguo Cercano Oriente, a la vez que eran muy comunes los prejuicios contra los extranjeros<sup>63</sup>. Sin embargo, la prolongada tradición de diatribas contra Edom fue completamente atípica. También atípica fue la no atribución de características físicas o mentales compartidas a los edomitas/idumeos. Este concepto, tan común tanto para los griegos como para los romanos<sup>64</sup> y, por supuesto, característico del antisemitismo de Occidente durante dos mil años, era totalmente ajeno a la tradición judía. Las acusaciones contra Edom estaban motivadas por conflictos nacionales, sociales, políticos, cárnicos e incluso tribales y familiares, no por prejuicios raciales. Incluso la caracterización que hace Josefo de los idumeos como una horda sin límites apuntaba más a su conducta reprochable durante la revuelta judía que a las capacidades mentales del *ethnos*. En este sentido, la denigración judía de Edom era xenófoba, pero no “racista”.

La prominencia de Edom en la literatura judía trascendió diferentes períodos y su papel siempre estuvo relacionado, al menos hasta la primera rebelión judía contra Roma, con los edomitas/idumeos históricos que vivían lado a lado con los judíos, a diferencia de la caracterización judía posterior de otros pueblos, que estaba totalmente desconectada de la realidad histórica<sup>65</sup>. Detrás de la aparente homogeneidad de la cultura de resentimiento judía hacia Edom se encuentra una larga historia con varios temas que emergieron siguiendo los altibajos de la lucha judía por la autodeterminación. Es fácil ver que el papel de Edom en la

<sup>63</sup> Van Lerbergue y Schoors 1995; Beckman 2013.

<sup>64</sup> Para una definición de “racismo” en la antigüedad, véase Isaac 2004: 23.

<sup>65</sup> E.g. Avioz 2015.

literatura judía no fue totalmente negativo, y en ciertos contextos era ciertamente positivo. Sin embargo, lo que trascendió los diferentes períodos fue la constante utilización y reutilización de la figura de Edom en diversas circunstancias y por diferentes motivos. Edom podía significar varias cosas a la vez: emociones de afecto fraternal para aquellos defensores de políticas de inclusión de los extranjeros en el mundo israelita, pero también sentimientos de resentimiento basados en recuerdos de humillación o en racionalizaciones de políticas de conquistas externas. Algunas conceptualizaciones respondieron y tomaron como punto de partida las realidades históricas de los edomitas/idumeos contemporáneos, en la medida que afectaran a los judíos. Ejemplos perfectos son el crecimiento y la consolidación de una sociedad multicultural en el norte del Negev e Idumea y las guerras hasmoneas posteriores en la misma área. Pero en otros casos el papel de Edom estaba muy alejado de las situaciones históricas específicas; los escritores judíos rara vez perdían la oportunidad de asociar a Edom con las catástrofes militares que cayeron sobre ellos. Especialmente, la destrucción del primer y segundo templo por parte de los edomitas es pura fantasía. Poseemos pocas o ninguna fuente edomita/idumea para comprobar la validez histórica de, y las correspondientes respuestas a, estas acusaciones. Lo que está claro es que estas diferentes conceptualizaciones, no importa si fueran reales o inventadas, fueron remodeladas y retorcidas una y otra vez, convirtiéndose en conceptos centrales de las diversas identidades nacionales judías que se materializaron en el período helenístico.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABERBACH, D. 2000. "The Roman-Jewish Wars and Hebrew Cultural Nationalism". En: *Nations and Nationalism* 6/3, pp. 347–362.
- ABERBACH, D. 2003. *Major Turning Points in Jewish Intellectual History*. London, Palgrave Macmillan.
- ABERBACH, D. 2005. "Nationalism and the Hebrew Bible". En: *Nations and Nationalism* 11/2, pp. 223–242.
- ABERBACH, D. 2008. *Jewish Cultural Nationalism: Origins and Influences*. Routledge Jewish Studies Series. Oxford, Routledge.
- ABERBACH, M. y D. ABERBACH. 2000. *The Roman-Jewish Wars and Hebrew Cultural Nationalism*. London, Palgrave Macmillan.
- ALEXANDER, P.S. 2003. "The Evil Empire: The Qumran Eschatological War Cycle and the Origins of Jewish Opposition to Rome". En: S.M. PAUL, R.A. KRAFT, E. BEN-DAVID, L.H. SCHIFFMAN y W.W. FIELDS (eds.), *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*. Leiden, Brill, pp. 17–31.
- APPELBAUM, A. 2009. "‘The Idumaeans’ in Josephus’ The Jewish War". En: *Journal for the Study of Judaism* 40, pp. 1–22.
- AMZALLAG, N. 2015. *Esau in Jerusalem: The Rise of a Seirite Religious Elite in Zion in the Persian Period*. Cahiers de la Revue Biblique 85. Paris, Gabalda.
- AVIOZ, M. 2015. "The Philistines in Josephus’ Writings". En: *Theologische Zeitschrift* 71, pp. 144–155.
- BARASH, D.P. y C.P. WEBEL. 2013. *Peace and Conflict Studies*. 3<sup>ra</sup> ed. Los Angeles, SAGE.
- BARTLETT, J.R. 1989. *Edom and the Edomites*. JSOT Supplement Series 77. Sheffield, Sheffield Academic Press.
- BECKING, B. 2016. "The Betrayal of Edom: Remarks on a Claimed Tradition". En: *Theological Studies* 72/4, pp. 1–4.
- BECKMAN, G. 2013. "Foreigners in the Ancient Near East". En: *Journal of the American Oriental Society* 133/2, pp. 203–216.
- BEDFORD, P.R. 2009. "The Neo-Assyrian Empire". En: I. MORRIS y W. SCHEIDEL (eds.), *Dynamics of Ancient Empires: State Power from Assyria to Byzantium*. Oxford, Oxford University Press, pp. 30–65.
- BLENKINSOPP, J. 2000. "A Case of Benign Imperial Neglect and its Consequences". En: *Biblical Interpretation* 8, pp. 129–136.

- BRINKMAN, J.A. 1983. "Through a Glass Darkly Esarhaddon's Retrospects on the Downfall of Babylon". En: *Journal of the American Oriental Society* 103/1, pp. 35–42.
- BRINKMAN, J.A. 2006. "Babylonia in the Shadow of Assyria (747–626 B.C.)". En: J. BOARDMAN, I.E.S. EDWARDS, N.G.L. HAMMOND y E. SOLLERBERGER (eds.), *The Cambridge Ancient History. Second Edition. Vol. III, Part 2: The Assyrian and Babylonian Empires and other States of the Near East, from the Eighth to the Sixth Centuries B.C.* 1<sup>ra</sup> ed.: 1991. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1–69.
- BRYAN, D.J. 2002. "The Herodians: A Case of Disputed Identity. A Review Article of Nikos Kokkinos, *The Herodian Dynasty*". En: *Tyndale Bulletin* 53/2, pp. 223–238.
- COGGINGS, R.J. y M.A. KNIBB. 1979. *The First and Second Books of Esdras*. Cambridge Bible Commentary, New English Bible. Cambridge, Cambridge University Press.
- COHEN, G. 1967. "Esau as Symbol in Early Medieval Thought". En: A. ALTMANN (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, pp. 19–48.
- COHEN, S.J.D. 1999. *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Hellenistic Culture and Society 31. Berkeley, University of California Press.
- CROWELL, B.L. 2007. "Nabonidus, as-Sila' and the Beginning of the End of Edom". En: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 348, pp. 75–88.
- DICOU, B. 1994. *Edom, Israel's Brother and Antagonist: The Role of Edom in Biblical Prophecy and Story*. JSOT Supplement Series 169. Sheffield, Sheffield Academic Press.
- ECKHARDT, B. 2012. "An Idumean, That Is, a Half-Jew'. Hasmoneans and Herodians between Ancestry and Merit". En: B. ECKHARDT (ed.), *Jewish Identity and Politics between the Maccabees and Bar Kokhba Groups, Normativity, and Rituals*. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 155. Leiden, Brill, pp. 91–116.
- ERLICH, A. y A. KLONER. 2008. *Maresha Excavations Final Report II: Hellenistic Terracotta Figurines from the 1989–1996 Seasons*. IAA Reports 35. Jerusalem, Israel Antiquities Authority.
- EPH'AL, I. 1982. *The Ancient Arabs: Nomads on the Borders of the Fertile Crescent 9<sup>th</sup>–5<sup>th</sup> Centuries B.C.* Leiden, Brill.
- ESHEL, E. y A. KLONER. 1996. "An Aramaic Ostracon of an Edomite Marriage Contract From Maresha Dated 176 B.C.E.". En: *Israel Exploration Journal* 46, pp. 1–22.

- FELDMAN, L.-H. 1998. *Josephus's Interpretation of the Bible*. Hellenistic Culture and Society 27. Berkeley, University of California Press.
- FRAME, G. 2007. *Babylonia 689–627 B.C. A Political History*. Publications de l'Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul LXIX. 1<sup>ra</sup> ed.: 1997. Leiden, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul.
- FRIED, L. 2007. "From Xeno-Philia to -Phobia: Jewish Encounters with the Other". En: Y. LEVIN (ed.), *A Time of Change: Judah and Its Neighbors in the Persian and Early Hellenistic Period*. London, Bloomsbury, pp. 189–94.
- GLAZIER-MCDONALD, B. 1995. "Edom in the Prophetic Corpus". En: D.V. EDELMAN (ed.), *You Shall Not Abhor an Edomite for He is Your Brother. Edom and Seir in History and Tradition*. Atlanta, Scholars Press, pp. 23–32.
- GOODBLATT, D. 1999. "Judean Nationalism in the Light of the Dead Sea Scrolls". En: D. GOODBLATT, A. PINNICK y D.R. SCHWARTZ (eds.), *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Fourth International Symposium of the Orion Center, 27–31 January 1999*. Leiden, Brill, pp. 3–27.
- GOODBLATT, D. 2006. *Elements of Ancient Jewish Nationalism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- GOODMAN, M. 2007. *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*. London, Penguin.
- GRAF, D.F. 2015. "Arabs in Palestine from the Neo-Assyrian to the Persian Periods". En: *ARAM* 27/1&2, pp. 283–299.
- GROSBY, S. 1993. "Kinship, Territory, and the Nation in the Historiography of Ancient Israel". En: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 105, pp. 3–18.
- GROSBY, S. 1999. "The Chosen People of Ancient Israel and the Occident: Why does Nationality exist and survive?". En: *Nations and Nationalism* 5/3, pp. 357–380.
- GROSBY, S. 2002. *Biblical Ideas of Nationality: Ancient and Modern*. Winona Lake, Eisenbrauns.
- GROSBY, S. 2003. *Nationalism: A Very Short Introduction*. Oxford, Oxford University Press.
- GRUEN, E.S. 1992. *Culture and National Identity in Republican Rome*. Ithaca, Cornell University Press.
- GRUEN, E.S. 1998. *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*. Berkeley, University of California Press.
- HADAS-LEBEL, M. 1984. "Jacob et Esau ou Israel et Rome dans le Talmud et le Midrash". En: *Revue de l'Histoire des Religions* CCI/4, pp. 369–392.

- HADAS-LEBEL, M. 2006. *Jerusalem Against Rome*. Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 7. Leuven, Peeters.
- HARKAVY, R.E. 2000. “Defeat, National Humiliation, and the Revenge Motif in International Politics”. En: *International Politics* 37, pp. 345–368.
- HOBSBAWM, E. 1996. *The Age of Revolution 1789–1848*. 1ra ed.: 1962. New York, Vintage Books.
- HOYOS, B.D. 1997. *Unplanned Wars: The Origins of the First and Second Punic Wars*. Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 50. Berlin, de Gruyter.
- ISAAC, B. 2004. *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton, Princeton University Press.
- JASSEN, A.P. 2006. “Violent Imaginaries and Practical Violence in the *War Scroll*”. En: K. DAVIS, K.S. BAEK, P.W. FLINT y D.M. PETERS (eds.), *The War Scroll, Violence, War and Peace in the Dead Sea Scrolls: Essays in Honour of Martin G. Abegg on the Occasion of his 65th Birthday*. Studies on the Text of the Desert of Judah 115. Leiden, Brill, pp. 175–203.
- KASHER, A. 1988. *Jews, Idumaeans and Ancient Arabs. Relations of the Jews in Eretz-Israel with Nationals of the Frontier and the Desert during the Hellenistic and Roman Era (332–B.C.E.–E.)*. Texte und Studien zum antiken Judentum 18. Tübingen, Mohr.
- KESSLER, J. 2006. “Persia’s Loyal Yahwists: Power Identity and Ethnicity in Achaemenid Yehud”. En: O. LIPSCHITS y M. OEMING (eds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*. Winona Lake, Eisenbrauns, pp. 91–122.
- KLONER, A. 2011. “The Identity of the Idumeans Based on the Archaeological Evidence from Maresha”. En: O. LIPSCHITS, G.N. KNOPPERS y M. OEMING (eds.), *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context*. Winona Lake, Eisenbrauns, pp. 563–573.
- KLONER, A. 2015. “Idumaean and the Idumaeans”. En: *ARAM* 27/1&2, pp. 177–185.
- KNOPPERS, G.N. 2001. “Intermarriage, Social Complexity, and Ethnic Diversity in the Genealogy of Judah”. En: *Journal of Biblical Literature* 120, pp. 15–30.
- KOKKINOS, N. 1998. *The Herodian Dynasty: Origins, Role in Society and Eclipse*. Journal for the Study of the Pseudepigrapha: Supplement series 30. Sheffield, Sheffield Academic.
- KUNIN, S.D. 1999. “Israel and the Nations: A Structuralist Survey”. En: *Journal for the Study of the Old Testament* 82, pp. 19–43.
- LANFRANCHI, P. y J. VERHEYDEN. 2013. “Jacob and Esau: Who Are They? The Use of Romans 9:10–13 in Anti-Jewish Literature of the First Centuries”. En: T.

- NICKLAS, A. MERKT, y J. VERHEYDEN (eds.), *Ancient Perspectives on Paul. Novum Testamentum et Orbis Antiquus* 103. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 297–316.
- DE LANGE, N.R.M. 1978. “Jewish Attitudes to the Roman Empire”. En: P.D.A. GARNSEY y C.R. WHITTAKER (eds.), *Imperialism in the Ancient World*. Cambridge, Syndics of the Cambridge University Press, pp. 255–281.
- VAN LERBERGUE, K. y A. SCHOORS. 1995. *Immigration and Emigration within the Ancient Near East. Festschrift E. Lipiński*. Orientalia Lovaniensia Analecta 65. Leuven, Peeters.
- LEVIN, Y. 2015. “The Formation of Idumean Identity”. En: *ARAM* 27/1&2, pp. 187–202.
- LIMET, H. 2005. “Ethnicity”. En: D. SNELL (ed.), *A Companion to the Ancient Near East*. Blackwell Companions to the Ancient World. Oxford, Blackwell, pp. 370–383.
- LIVERANI, M. 1992. “Nationality and Political Identity”. En: D.N. FREEDMAN (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, Vol. 4. New York, Doubleday, pp. 1031–1037.
- MANN, M. 1986. *The Sources of Social Power. Vol. I. A History of Power from the Beginning to A.D. 1760*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MARSHAK, A.K. 2012. “Rise of the Idumeans: Ethnicity and Politics in Herod’s Judea”. En: B. ECKHARDT (ed.), *Jewish Identity and Politics between the Maccabees and Bar Kokhba Groups, Normativity, and Rituals. Supplements to the Journal for the Study of Judaism* 155. Leiden, Brill, pp. 117–130.
- MENDELS, D. 1997. *The Rise and Fall of Jewish Nationalism*. 3<sup>ra</sup> ed. New York, Doubleday.
- NA’AMAN, N. 2010. “The Israelite-Judahite Struggle for the Patrimony of Ancient Israel”. En: *Biblica* 91/1, pp. 1–23.
- PARPOLA, S. 2004. “National and Ethnic Identity in the Neo-Assyrian Empire and Assyrian Identity in Post-Empire Times”. En: *Journal of Assyrian Academic Studies* 18/2, pp. 5–22.
- PERRY-GAL, L., G. BAR-OZ, y A. ERLICH. 2015. “Livestock Animal Trends in Idumaean Maresha: Preliminary Analysis of Cultural and Economic Aspects”. En: *ARAM* 27/1&2, pp. 213–226.
- PONGRATZ-LEISTEN, B. 2001. “The Other and the Enemy in the Mesopotamian Conception of the World”. En: R.M. WHITING (ed.), *Mythology and Mythologies. Methodological Approaches to Intercultural Influences*. Melammu Symposia 2. Helsinki, Neo-Assyrian Text Corpus Project, pp. 195–231.

- PORTER, B.N. 1993. *Images, Power, and Politics: Figurative Aspects of Esarhaddon's Babylonian Policy*. Memoirs of the American Philosophical Society Vol. 208. Philadelphia, American Philosophical Society.
- RONEN, I. 1988. "Formation of Jewish Nationalism among the Idumeans". En: A. KASHER, *Jews, Idumaeans and Ancient Arabs. Relations of the Jews in Eretz-Israel with Nationals of the Frontier and the Desert during the Hellenistic and Roman Era (332– B.C.E.–.E.)*. Texte und Studien zum antiken Judentum 18. Tübingen, Mohr, pp. 214–221.
- ROSHWALD, A. 2006. *The Endurance of Nationalism: Ancient Roots and Modern Dilemmas*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SCHIVELBUSCH, W. 2003. *The Culture of Defeat: On National Trauma, Mourning, and Recovery*. New York, Metropolitan Books.
- SCHWARTZ, S. 2009. *Imperialism and Jewish Society: 200 B.C.E. to 640 C.E.* Princeton, Princeton University Press.
- SHERIFFS, D.C.T. 1988. "'A Tale of Two Cities' – Nationalism in Zion and Babylon". En: *Tyndale Bulletin* 39, pp. 19–57.
- SMITH, A.D. 2002. *The Ethnic Origins of Nations*. 1<sup>ra</sup> ed. 1986. Oxford, Blackwell.
- SMITH, A.D. 2003. *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*. Oxford, Oxford University Press.
- SPURLING, H. 2009. "The Biblical Symbol of Edom in Jewish Eschatological and Apocalyptic Imagery". En: J.P. MONFERRER SALA y A. URBÁN (eds.), *Sacred Text: Explorations in Lexicography*. Studien zur romanischen Sprachwissenschaft und Interkulturellen Kommunikation 57. Franfurt Au Main, Peter Lang, pp. 271–299.
- STERN, I. 2007. "The Population of Persian Period Idumea According to the Ostraca: A Study of Ethnic Boundaries and Ethnogenesis". En: Y. LEVIN (ed.), *A Time of Change: Judah and Its Neighbors in the Persian and Early Hellenistic Period*. London, Bloomsbury, pp. 205–238.
- STERN, I. 2012. "Ethnic Identities and Circumcised Phalli at Hellenistic Maresha". En: *Strata* 30, pp. 9–39.
- STERN, I. and V. NOAM. 2015. "Holey Vessels of Maresha". En: *ARAM* 27/1&2, pp. 343–364.
- STERN, S. 1994. *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*. Arbeiten Zur Geschichte Des Antiken Judentums Und Des Urchristentums 23. Leiden, Brill.
- TALSHIR, Z. 1999. *I Esdras: From Origin to Translation*. Septuagint and Cognate Studies Series 47. Atlanta, SBL.
- TEBES, J.M. 2006. "Lenguaje del parentesco y sistemas segmentarios en la periferia de Egipto: El caso de Jordania y el Negev en la Edad del Hierro II". En: M.

- CAMPAGNO (ed.), *Estudios sobre parentesco y Estado en el Antiguo Egipto*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Buenos Aires y Ediciones del Signo, pp. 189–210.
- TEBES, J.M. 2007. “‘Tú, el que habitas en las hendiduras de la roca, que ocupas lo alto de la cuesta’: Tribalismo en Edom durante la Edad de Hierro”. En: *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental* 14, pp. 135–177.
- TEBES, J.M. 2011. “Nacionalismo judío y retórica antiedomita en la antigüedad”. En: *Estudios de Asia y África* 145/45–2, pp. 303–332.
- TEBES, J.M. 2013. *Nómadas en la encrucijada: Sociedad, ideología y poder en los márgenes áridos del Levante meridional del primer milenio a.C.* BAR International Series 2574. Oxford, Archaeopress.
- VANDERKAM, J.C. 2001. *The Book of Jubilees*. Sheffield, Sheffield Academic Press.
- WEEKS, S.D.E. 2002. “Biblical Literature and the Emergence of Ancient Jewish Nationalism”. En: *Biblical Interpretation* 10/2, pp. 144–157.
- YUVAL, I.J. 2006. *Two Nations in Your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*. Berkeley, University of California Press.
- ZERON, A. 1981. “The Swansong of Edom”. En: *Journal of Jewish Studies* 31, pp. 190–198.



## RECONSIDERING THE AUTHENTICITY OF THE BEREKHYAHU BULLAE: A REJOINDER

PIETER G. VAN DER VEEN

*van\_der\_Veen@gmx.de*

*Protestant Theological Faculty,*

*Dept. of Old Testament and Biblical Archaeology  
Johannes Gutenberg-University of Mainz, Germany*

ROBERT DEUTSCH

*rd@robert-deutsch.com*

*Independent scholar*

*Editor, Israel Numismatic Journal  
Tel Aviv, Israel*

GABRIEL BARKAY

*gbarkay@gmail.com*

*Bar-Ilan University*

*Temple Mount Sifting Project  
Jerusalem, Israel*

### **Summary: Reconsidering the Authenticity of the Berekhyahu Bullae: A Rejoinder**

In a recent article Goren and Arie (2014) concluded that the two unprovenanced bullae of Berekhyahu the Scribe “are modern creations, reflecting a series of technological misconceptions, anachronisms, and technological errors.” Both bullae were impressed by the same seal and contain the Palaeo-Hebrew inscription: *LBRKYHW BN NRYHW HSPR*, i.e. “Belonging to Berekhyahu, Son of Neriyahu, the Scribe.” Their use is confirmed by the imprints of material texture and cords on their reverse sides. Having previously studied the bullae, and having recently reexamined “Bulla 1” in particular, the current authors have come to the conclusion that the arguments presented by Goren and Arie do not stand up to scrutiny. Naturally, this does not prove the authenticity of these bullae. In addition they also respond to epigraphic questions raised by Rollston (2003; 2016) which they believe do not stand up to close scrutiny eit-

Article received: March 3<sup>rd</sup> 2016; approved: February 24<sup>th</sup> 2017.

her. What can be said is that the last word has not been spoken. Regardless of the fact that the bullae lack provenance, the very fact that they refer to a well-known biblical character (the scribe Baruch) necessitates a fair examination.

**Keywords:** Seals and sealing – Ancient Judah – Authenticity – Palaeography

**Resumen: Reconsiderando la autenticidad de los Bullae de Berekhyahu: Una réplica**

En un artículo reciente, Goren y Arien (2014) concluyeron que los dos *bullae* sin procedencia del escriba Berekhyahu “eran creaciones modernas, reflejando una serie de conceptos tecnológicos falsos, anacronicos y errores tecnológicos”. Ambos *bullae* estaban impresos por el mismo sello y contenían la inscripción paleo-hebreo: *LBRKYHW BN NRYHW HSPR*, i.e. “Perteneciente a Berekhyahu, hijo de Neriyahu, el escriba”. Su uso está confirmado por las impresiones de material texturado y cuerdas en los reversos. Habiendo estudiado previamente los *bullae*, y reexaminado recientemente el “Bulla 1” en particular, los autores de este artículo llegan a la conclusión de que los argumentos presentados por Goren y Arie no resisten el escrutinio. Naturalmente, esto no prueba la autenticidad de estos *bullae*. Además, también responden a los problemas epigráficos postulados por Rollston (2003; 2016), las cuales tampoco resisten mayores escrutinios. Lo que se puede decir es que no se ha dicho la última palabra. A pesar del hecho de que los *bullae* carecen de procedencia, el mismo hecho que estos refieren a un conocido personaje bíblico (el escriba Baruch) necesita un examen justo.

**Palabras clave:** Sellos – Judá – Autenticidad – Paleografía

## 1. DESCRIPTION AND ALLEGED PROVENANCE

The first Berekhyahu bulla (henceforth: Bulla 1<sup>1</sup>) originally belonged to a hoard of some 49 Hebrew seal impressions, which surfaced on the antiquities market in Jerusalem in 1975. These were acquired by Dr. Reuben Hecht of Haifa. Subsequently in 1976, Hecht donated them to the Israel Museum in Jerusalem<sup>2</sup> (whilst a replica of Bulla 1 remained on exhibition in the Hecht Museum). Several more bullae surfaced about this time and were acquired by Yoav Sasson, a Jerusalem antiquities collector and dealer.<sup>3</sup> Both groups allegedly had been part of one

<sup>1</sup> Avigad 1978; Deutsch and Heltzer 1994: 37–38.

<sup>2</sup> Avigad 1986: 13.

<sup>3</sup> Avigad 1986: 13.

and the same assemblage. The entire hoard, together with some additional specimens that had been sold to further individuals, was published by Nahman Avigad in 1986. Because of the significance of Bulla 1, Avigad already published it in 1978, soon after its original discovery.<sup>4</sup>

The second bulla (henceforth: Bulla 2) also surfaced in Jerusalem during the 1970's and was purchased by Rafi Brown, a former collector, dealer, and restorer at the Israel Museum. This bulla was sold in 1991 to Shlomo Moussaieff and was subsequently published by Robert Deutsch and Michael Heltzer.<sup>5</sup> As Avigad was not aware of its existence, he did not include Bulla 2 in his publications.



**Fig. 1 (a)**

Bulla of Berekhyahu or “Bulla 2”  
(courtesy of and © S. Moussaieff Collection;  
photo by R. Wiskin).



**Fig. 1 (b)**

Bulla of Berekhyahu or “Bulla 1” (courtesy  
of and © by the Israel Museum, Jerusalem,  
Dr Eran Arie; photo by R. Deutsch).

Both Berekhyahu Bullae (**Fig. 1 a and b**) were apparently impressed by the same seal and display similar (albeit not identical) imprints of a coarse cord and of texture on their reverse sides. This

<sup>4</sup> Avigad 1978: 52–56. Republished by Avigad 1986: 27–28. See also Shanks 1987; Ahituv 1992: 129; McCarter 1996: 149–150; Avigad and Sass 1997; Renz and Röllig 2003: 178; van der Veen 2014: 102, fn. 415.

<sup>5</sup> Deutsch and Heltzer 1994: 37–38.

could imply that they had originally been affixed to the same artifact. The phenomenon of multiple bullae, sealing the same document (papyrus, parchment or wood, see below) is well attested, for instance in the Wadi ed-Daliyeh<sup>6</sup> and Elephantine archives.<sup>7</sup> Close examination of an unprovenanced bulla, belonging to “Ga’alyahu, Son of the King”<sup>8</sup> also reveals very similar characteristics (see below), as it too contains the imprints of a thick and coarse cord and of apparently the same texture.<sup>9</sup> Its close similarity to the imprints on Berekhyahu Bullae renders a mutual provenance likely. An additional detail, overlooked by Yuval Goren<sup>10</sup> and Avner Eilon in their report written for the Israeli forgery trial<sup>11</sup> and by Yuval Goren and Eran Arie in their recent article on the Bullae<sup>12</sup>, are the imprints of a sunken frame around the impressions in Bullae 1 and 2, indicating that the original seal had been set in a metal bezel ring or pendant.

## 2. USAGE AND PURPOSE OF THE BEREKHYAHU BULLAE

Before we deal with the criticisms raised by Yuval Goren, Eran Arie and Christopher A. Rollston, the current authors wish to emphasise that they welcome any thorough research on ancient Judahite bullae, both provenanced and unprovenanced. As a consequence, an objective discussion on the pros and cons of the authenticity of unprovenanced bullae is not only preferable but also a requirement in any objective scholarly debate.

<sup>6</sup> E.g. Cross 1974.

<sup>7</sup> E.g. Porten 1996.

<sup>8</sup> Avigad 1986: 25–26, no. 6; Avigad and Sass, 1997: 174, no. 413.

<sup>9</sup> Avigad made the following observation: “Some of the fibres of the string have been preserved in the imprint of the string on the back of the bulla [of Ga’alyahu]” (Avigad 1986: 25).

<sup>10</sup> Yuval Goren expressed his critical views in court during the Israeli forgery trial (dealing with a number of artefacts believed to have been fakes) on only one of these specimens, *i.e.* on Bulla 2 (from the S. Moussaieff Collection).

<sup>11</sup> Goren and Eilon 2004.

<sup>12</sup> Goren and Arie 2014.



Fig. 2

Back of “Bulla 1” with imprints of wood texture and of the cord to which it had been affixed (courtesy of and © by the Israel Museum, Jerusalem, Dr Eran Arie; photo by R. Deutsch).

## 2.1. Who Was Berekhyahu, the Son of Neriyahu?

The person referred to on Bullae 1 and 2 is believed to be one and the same as the biblical Baruch, the son of Neriah, the personal scribe of the prophet Jeremiah (Jer 32: 12f., 16; 36:4ff., 43:3ff.; 45:1f; 51). His brother Seraiah was apparently a high ranking official at the court of king Zedekiah (Jer 51:59). The palaeographic traits of the inscription suggest a date late during the 7<sup>th</sup> century (*e.g.* the letter *he*, whose upper horizontal bar crosses the vertical shaft on the right).<sup>13</sup> There can be little doubt that the names Baruch and Neriah are short versions of the longer theophoric names Berekhyahu and Neriyahu respectively.<sup>14</sup> Both individuals worked as scribes.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> See van der Veen 2014: 34–35.

<sup>14</sup> Avigad 1986: 29; Deutsch and Heltzer 1994: 38.

<sup>15</sup> Mykytiuk 2004: 190.

## 2.2 How Were the Bullae Used?

Goren and Arie have stated in their article on the authenticity of the Berekhyahu Bullae that their microscopic analysis of the imprints on some 200 legally excavated Judahite bullae from the 8<sup>th</sup> century B.C.E. onwards revealed that these had “almost always” been affixed “(to) papyrus” documents, such as deeds or even complete parcels<sup>16</sup> and that the cord imprints were those of their attachment to the rolled up papyrus.<sup>17</sup> Yet at the same time they seem to be aware of other uses also, as earlier they write: “Other bullae apparently sealed basketry or fabrics, most likely small bags containing commodities, evident by the impressions on their reverse sides.”<sup>18</sup>

Only recently **many** hundreds of “new” bullae, especially so from Jerusalem, have been discovered through wet-sieving the soil of controlled excavations, first introduced by the Temple Mount Sifting Project in 2004.<sup>19</sup> Most of these have not yet been published.<sup>20</sup> Over 300 bullae and bullae-fragments alone were found in and near Area G of the City of David, which have recently been published by Eilat Mazar.<sup>21</sup> Interestingly (especially so as Yuval Goren and Shira Gurwin have a chapter in that same volume),<sup>22</sup> close inspection of the several

<sup>16</sup> Goren and Arie 2014: 150; also Goren, Gurwin and Arie 2014: 148.

<sup>17</sup> Goren and Arie 2014: 147–158 (esp. p. 151). Goren and Arie relate that they were invited by the Israel Museum’s curator to investigate “Berekhyahu Bulla 1,” but a discussion of Bulla 1 was not previously included in the report written by Goren and Eilon presented to the Jerusalem court during the forgery trial.

<sup>18</sup> 2014: 147; also Goren, Gurwin and Arie 2014: 143.

<sup>19</sup> Some 200 bullae were found by Ronny Reich and Eli Shukron in and near the “Rock-Cut Pool.” See Reich, Shukron and Lernau 2007: 153–169; Reich 2011: 216–219. Several hundreds of bullae were found in the excavations of Eilat Mazar in and above Yigal Shiloh’s Area G as well as in the Ophel, while some others have come to light in other areas of the City of David, as well as in debris from the Kidron Valley. Several bullae, including one fiscal bulla was found by Gabriel Barkay and Sachi Dvira (Zweig) in the Temple Mount Sifting Project. See Barkay 2015.

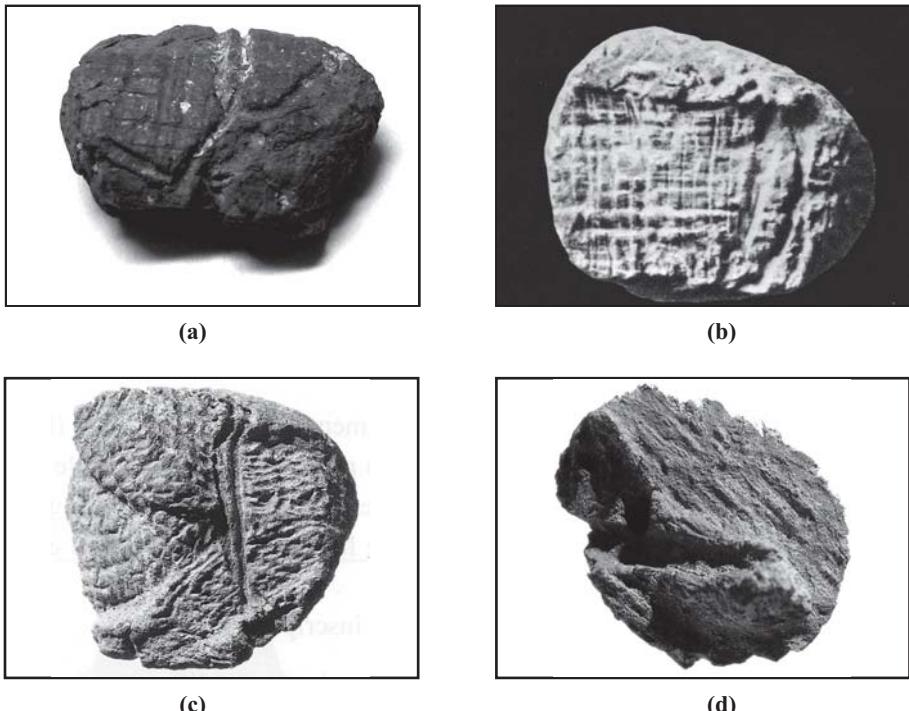
<sup>20</sup> All of these are currently being processed systematically for publication by Othmar Keel for Volume 5 of the *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*, in prep. Already Keel 2012: 317–342.

<sup>21</sup> Mazar 2015.

<sup>22</sup> See 441–452.

hundreds of bullae published in that report reveals that many of them indeed bear imprints of fabrics other than papyrus including wood, cloth and rushes. This is not only confirmed by Goren and Gurwin,<sup>23</sup> it is also discussed by them and illustrated with the help of photographs.<sup>24</sup>

There can be little doubt that many bullae were attached to rolled papyrus sheets. Even so, many bullae were **not** attached to papyri,



**Fig. 3 a-d**

Reverse sides of Judaean bullae with papyrus imprints (a-b), cloth imprints (c) and imprints of wood texture (d) (a: courtesy of private collection in Germany; b (CWSSS 405): courtesy of the Wellcome Library, London; c and d: courtesy of the H. Kaufman Collection, R. Deutsch).

and as we now believe, neither were the Berekhyahu Bullae. This has serious repercussions for our interpretation of these bullae. For if the Berekhyahu Bullae were not attached to papyrus, but to some other material, a crucial part of Goren and Arie's argument,

<sup>23</sup> See their table 9.1, 443–445.

<sup>24</sup> 9.1–2 “papyrus;” 9.3–4 “wood;” 9.5–7 “woven material;” 9.8 “leather or parchment.”

- a) how Judahite scribes produced bullae attached to **papyri**,
- b) what type of **string or cord** they used for **papyri**, and
- c) how the string was affixed to the bullae and the **papyri**, is severely weakened.

As seems clear from so many bullae that have survived from the Ancient Near East, bullae were used for all kinds of different purposes. Sometimes bullae were used to seal parchment scrolls and therefore the imprints on the reverse are quite different.<sup>25</sup> Other bullae (even in Jerusalem the number of bullae not attached to papyri may likely have been much higher),<sup>26</sup> were tied to wooden objects (*e.g.* boxes, containers, crates, doors, shelves, and wooden writing boards;<sup>27</sup> see **Figs. 3d, 4** and **7**), textiles (*e.g.* little bags and sealed cloth attached to different kinds of vessels, some containing precious liquids,<sup>28</sup> see **Fig. 3c**), smooth surfaces (*i.e.* perhaps of cosmetic luxury boxes made of bone, ivory or costly stone such as alabaster),<sup>29</sup> and objects made of leaves or

<sup>25</sup> *E.g.* Goren and Gurwin 2015: 446–447. Already Deutsch 1999: 19. The royal bulla of king Qosgabri of Edom probably also sealed a parchment scroll. See van der Veen 2012b: 79–81; van der Veen 2014: 213–250.

<sup>26</sup> Even in the detailed list published by Goren and Gurwin 2015, more bullae from the recent excavations by Eilat Mazar at the City of David (which they classify as having been tied to papyrus) were likely impressed on materials other than papyrus. Close inspection of the bullae in the same volume reveals that some of these were affixed to objects made of wood (*e.g.* Goren and Gurwin 2015: 443, B. 23023, see Mazar and Livyatan Ben-Arie 2015: 323, B 27). While Goren and Gurwin are not certain about the material to which B. 27042 had been affixed, a closer view of that bulla suggests that it too may have been affixed to a wooden board, as is rightly interpreted by Ariel Winderbaum (2015: 386), who suggests that the “long protrusion ... was probably the space between two wooden planks.” The same may be true for B. 28881 (Goren and Gurwin 2015: 444), whose sides—though unclear—may suggest attachment to some wooden object (Winderbaum 2015: 400). For this type of sealing, see also Martin 2004: 105 Type III. Contrary to Winderbaum 2015: 402 (who argues that B. 29540 was affixed to papyrus), Goren and Gurwin rightly recognised that it was affixed to wood (Goren and Gurwin 2015: 445, B. 29540).

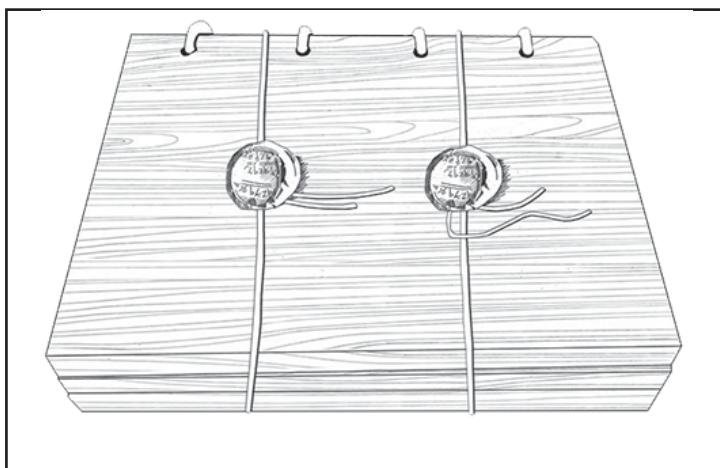
<sup>27</sup> For the discovery of pieces of wood together with an Egyptian bulla, see Teeter 2003: 161.

<sup>28</sup> See for instance also Veenhof and Eidem 2008: 114–117 on the multiple use of sealings during the Old Assyrian period, among others at Kültepe. On Egypt, see *e.g.* Teeter 2003: 159–161.

<sup>29</sup> Or possibly on writing boards made of ivory, also attested in Assyria, see Wiseman 1955: 3. Also see Herrmann and Laidlaw 2009: 104–106, Pls. 14–15. For a specimen from Assur, see Klengel-Brandt 1975: 169–171. For the possible use of wooden boards in Jerusalem and Judah see below.

rushes (*e.g.* baskets).<sup>30</sup> Indeed, many scholars, who have studied the subject of seals and sealing in the Ancient Near East,<sup>31</sup> have pointed out that bullae served a great variety of purposes.<sup>32</sup>

To cut things short, the situation is far more complicated than Goren and Arie describe in their article. Whilst they suggest that the person, who made (or faked<sup>33</sup>) the Berekhyahu Bullae, impressed the



**Fig. 4**

Possible fastening method of “Bullae 1 and 2” to a wooden wax tablet  
(line-drawing by M. van der Veen).

<sup>30</sup> Esp. Mazar and Livyatan Ben-Arie 2015: 356–359. Already Deutsch 1999: 14–15.

<sup>31</sup> *E.g.* Ferioli and Fiandra 1990: 221–229; Herbordt 1992: 33–70; Gerlach 1997: 18–21; Nadali 2009–2010: 223–228; Keel 1995: 116; Ehrenberg 1999: 33–37; Bietak 2004: 43–55; Martin 2004: 103–106; Müller 2004: 141–149.

<sup>32</sup> Tombs in Egypt were sealed, as known from the sealing of the tomb of Tutankhamun, when it was opened by Howard Carter and Lord Carnavon in 1922. As for the sealing of specific buildings, see Gerlach 1997: 19. This type of sealing is for instance also referred to in Middle Assyrian letters from the time of Shalmaneser I (Herbordt 1992: 53). A biblical reference to the sealing of a door or gate of a garden with a cistern, may be found in Songs of Songs 4:12. On this see Keel 1995: 116; Keel 1986: 162. See already: Newberry 1906: 20–21.

<sup>33</sup> Also some other scholars have previously expressed suspicion (*e.g.* Sass 1993: 242–246), even if no definite conclusions were drawn. Joseph Naveh (who is often uncritically cited, see *e.g.* Wolfe 2006: 143) listed some unprovenanced seals and bullae in his preface to Avigad/Sass

leather hard clay lump on **papyrus** documents, our own study of the original bullae (most recently of Bulla 1 at the Israel Museum) has revealed that they contain the imprints of **wood** rather than of papyrus fibers (**Fig. 2**).

Indeed wood imprints look rather different from those produced by papyrus fibers (for papyrus imprints, see **Fig. 3a-b**). As Goren and Arie refer to the attachment of bullae to objects other than papyrus and as Goren and Gurwin actually deal with bullae attached to wood, it is surprising why the former do not consider the possibility that the Berekhyahu Bullae could have been affixed to a wooden object.<sup>34</sup> Whilst papyrus imprints are shallower and usually reveal fine criss-cross imprints on the rear side of the bulla (sometimes also including the imprints of raddled papyrus fibers, see **Fig. 3b**), the impressions of wood are deeper and their texture of more or less parallel lines is more irregular. The imprints on the Berekhyahu Bullae indeed show the imprints of this same kind of texture (**Fig. 2 and 5b**).<sup>35</sup> The most likely interpretation, therefore, appears to be that the bullae under question had been tied to some wooden object.

The string imprints (**Figs. 2, 5b and 8**), which as Goren and Arie argued revealed “only a single cord and, significantly, a crude one as opposed to the delicate strings that left their impressions in most of the provenanced bullae that we analyzed.”<sup>36</sup> They also compared the

1997 (henceforth as CWSSS): 12. It also includes Berekhyahu Bullae 1–2. Naveh, who merely states that “there were rumours among scholars concerning their authenticity,” and that these related to “peculiar iconography and letter forms, presumably produced by a limited number of engravers,” however left the issue open: “no scholar thus far has proven that they are recent fabrications ... Avigad was confident that they are genuine.” As for seals engraved by the same hand or by a small guild of engravers, see van der Veen 2012a: 21–33. Sass’ prudent conclusion should therefore be heeded: “On the other hand, it is well known that controlled excavations yield from time to time unusual finds that, if acquired on the antiquities market, would raise suspicion.” (Sass 1993: 246).

<sup>34</sup> But their conclusion does not stand in isolation. Also Wolfe, who rightly concluded that imprints of papyrus fibers look different, merely considered the deviant imprints on Bullae 1–2 as evidence of possible forgery (Wolfe 2006: 149–150). He blatantly writes: “there is no criss cross pattern merely a ploughing pattern in one direction.”

<sup>35</sup> Also Goren and Arie 2014: 149, fig. 2.

<sup>36</sup> Goren and Arie 2014: 153.

crudeness of the cord with that of another unprovenanced bulla, which surfaced at about the same time as Bulla 1, *i.e.* the one bearing the seal impression of “Ga’alyahu ben hammelek (or) Son of the king.”<sup>37</sup> It too—contrary to the interpretation of Goren and Arie—reveals imprints of the same texture, and therefore it too likely had been impressed against wood.



(a)



(b)

**Fig. 5 a-b**

“Bulla 1” with the cord-channel as viewed from the top and bottom of the bulla (courtesy of and © by the Israel Museum, Jerusalem, Dr Eran Arien; photos by R. Deutsch).

<sup>37</sup> CWS 413, see above.

The imprints of single cords on the backs of Bullae 1 and 2 (like those on the Ga'alyahu bulla) are indeed thick (coarse), but it would be wrong to assume that even on all bullae attached to papyrus, they were always of the “delicate” kind as Goren and Arie presume.<sup>38</sup> This surely is a misrepresentation of the evidence. Especially when the bulla had been attached to some other kind of material, cord imprints can be rather thick and coarse.<sup>39</sup> On Bulla 1 the cord(s?) entered the bulla at the top and left it towards the bottom (or vice versa), where it (they?) may have been knotted, while the tail end seems to have hung more or less loose in a bow. The cord of Bulla 2 seems to have been attached in a similar way. It is difficult to know, how precisely, these bullae were affixed (for a possible fastening, see **Fig. 4**). Imprints of texture on the reverse of yet another inscribed bulla (bearing the image of a grazing doe and the name of the female owner)—recently found at the City of David—with a thick groove left by the cord that affixed it, also bears the imprints of wooden texture.<sup>40</sup> A fragment of an unprovenanced bulla from a private collection in Germany also bears the imprints of wood, and as it was precisely broken in the middle at the point, where the cord (or perhaps a bundle of cords) run through the inside (see **Fig. 7**) it might give us a somewhat clearer impression of how these bullae are to be interpreted (for a possible interpretation, see **Fig. 4**).

Although it is difficult to ascertain to what kind of wooden object the Berekhyahu Bullae could have been attached, one particular option does stand out. In her book on Neo-Assyrian seal impressions (among others from Nimrud and Nineveh), Susanne Herbordt discusses, that a specific category of bullae was attached to wooden writing boards (or “wax coated wooden tablets”).<sup>41</sup> The backs of these seal

<sup>38</sup> See for instance the bulla of Netan[yahu], found during the Yigal Shiloh's excavations, Shoham 2000: 39, no. 16. The imprints on the reverse, give rise to the assumption that it may not have been affixed to papyrus, but it is difficult to tell for sure.

<sup>39</sup> E.g. Mazar and Livyatan Ben-Arie 2015: 318, no. B18 (“fairly thick cords”).

<sup>40</sup> Mazar and Livyatan Ben-Arie 2015: 336, B59. The authors themselves did not, however, identify the thick grooves on the left side of the reverse as those of cords.

<sup>41</sup> Herbordt 1992: 60, Type 4a. Also see Radner 2008: 481–515. According to Postgate the sealing of writing boards is, however, already attested in the Hittite archive of Ḫattuša, see Postgate 2013: 64, fn. 67. Postgate also refers to the smaller writing board from the Uluburun

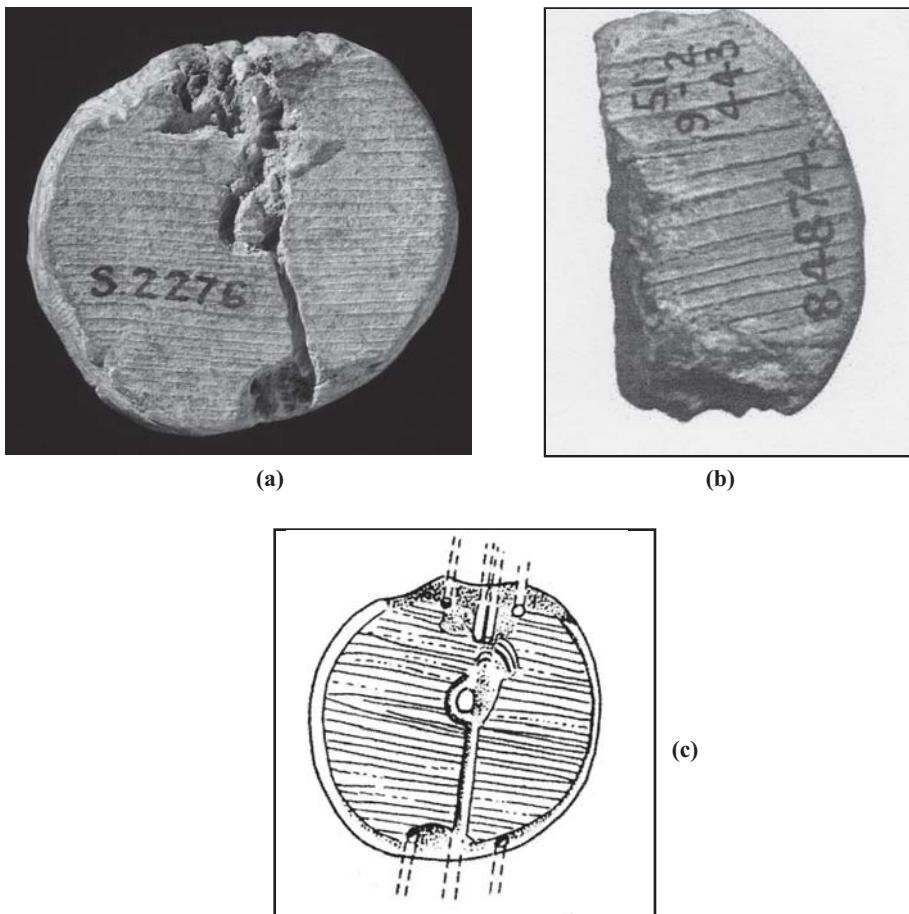


Fig. 6 a-c

Neo-Assyrian royal bullae from Nineveh; left: Sm. 2276 (reign of Sargon II); right: bulla BM 84874 (reign of Sennacherib). Bulla S. 2276 was placed on the cord and its knot, but also contains the channels of the string inside. Bulla BM 84874 is broken in the middle and shows the channel of the inner cord (Courtesy of the trustees of the British Museum; photos by and courtesy of Dr K. Radner). Above: line-drawing of bulla Sm. 2276 (after Herbordt 1992: 61, fig. 10.4, with kind permission from Prof. Dr S. Herbordt).

shipwreck (Postgate 2003: 134). For images of writing boards from the Neo-Assyrian period and from 5<sup>th</sup> century B.C.E. Egypt, see Avrin 1991: 69. See also Wiseman 1955: Pls. II–III. Wiseman also refers to an Etruscan writing board found at Marsiliana, which may have been imported from Assyria (1955: 9–10). It dates to c. 700 B.C.E. For the description of “wax coated wooden tablets,” see Millard 2010: 110.

impressions reveal the very same imprints of wood texture.<sup>42</sup> While referring to the work of Herbordt, Karen Radner also argues that this method was widely practiced in Assyria.<sup>43</sup> As some of these Neo-Assyrian bullae bore cuneiform inscriptions (referring to deliveries of wine, wood, textile and even horses);<sup>44</sup> Herbordt proposes that they had been attached to writing boards containing lists of commodities, which were sent along with the deliveries. A lot more has been written on the subject in recent years. It seems that writing boards were used widely, and that they could contain different kinds of texts.<sup>45</sup>

Although the bullae studied by Herbordt were of the “royal type,” their shape (oblong and disc shaped) with a more or less flat back (with the imprints of wood, cords and knots, **Fig. 6 a–c**)<sup>46</sup> recalls that of the Berekhyahu Bullae.<sup>47</sup> What is especially striking is that the orientation of the wood texture imprints—both on the Neo-Assyrian and Berekhyahu Bullae (as well as on the bulla shown in **Fig. 7**)—run diagonal to the imprints of the cords.<sup>48</sup> This is exactly how they would have been attached to writing boards, whose textures always appear to be oriented lengthwise, when the boards are held upright. A bulla from the City of David, which bears the impression of a Neo-Babylonian official seal, also shows the imprints of a thick rough cord (or multiple strings), and as Ariel Winderbaum suggests, it too may have been attached to a wooden tablet.<sup>49</sup>

<sup>42</sup> Radner 2008: 492–493 and fig. 5, a–b (BM 84874). Also pers. comm. with Radner, August 2015.

<sup>43</sup> She confirms that “a considerable number of these sealings can be identified as having once been fixed to writing boards, securing the string used to tie them shut...”; Radner 2008: 482. As they were not dangling, but were tied closely to the boards, it is understandable why the wood imprints are so clearly visible.

<sup>44</sup> See Herbordt 1992: 60–61; Radner 2008: 484, 491, 494, 508.

<sup>45</sup> Radner 2008: esp. 491; Postgate 2013: 64.

<sup>46</sup> See also Nadali 2009–2010: 235–244 (tables).

<sup>47</sup> The wood used in Assyria for writing boards ranged from tamarisk, cypress, cedar to walnut. See Wiseman 1955: 3.

<sup>48</sup> This is also evident on the so-called Uluburun writing board from the late second millennium B.C.E., see Payton 1991: 99–106.

<sup>49</sup> Winderbaum 2015: 375, 1. The imprint of a thick cord can also be seen in the same chapter by Winderbaum on a bulla possibly depicting royal figures (Winderbaum 2015: 384, 6), as well



**Fig. 7**

Back of an unprovenanced Judahite bulla with imprints of wood texture and the central channel created by the cord (courtesy of private collection in Germany).



**Fig. 8**

“Bulla 1” smeared with remains of wax (courtesy of and © by the Israel Museum, Jerusalem, Dr Eran Arie and S. Moussaieff Collection; photo by R. Deutsch).

as on a seal impression which bears the imprint of a seal with the standard of Sin of Harran (Winderbaum 2015: 387, 8). Although Winderbaum suggests that it could have been affixed to papyrus, the imprints at the top right rather suggest attachment to wood. Another bulla with the impression of the same seal was apparently also attached to wood as Winderbaum rightly suggests, even if it may have been affixed to wooden shelves, doors or crates rather than to a smaller object like a writing board (Winderbaum 2015: 385–86, 7).

As the size of the grooves on different bullae varies, it seems that different fixture methods were in use. Assuming that diptych tablets were employed in Judah like in Assyria, the cord would have been tied around the boards (often more than once), whilst the bulla was pressed on it (but with part of the string also going through the bulla, as in the channels of Neo-Assyrian seal impressions (**Figs. 6a** and **6c**) and Bulla 2 appear to indicate),<sup>50</sup> sometimes directly over the knot (but when more than one bulla was used, only one of them was placed over it). This also seems to have been the case with Roman writing boards.<sup>51</sup> Alternatively, as some seal impressions appear to indicate, sometimes the bulla was not impressed on the cord, but directly on the wooden tablet and the cord went through the bulla (more than once?) to tie it shut (as seems to be the case with Bulla 1). The Berekhyahu Bullae seem to comply with this evidence so well that its very recognition by a potential forger would have demanded indepth knowledge of fixation methods to wooden writing boards, information that only became more readily available after 1992, when Herbordt dealt with it in detail. What is more, bone and ivory hinges of wooden writing boards have been found in Iron Age contexts, including their recent discovery in Jerusalem, proving that these boards were in use in Judah at the relevant time.<sup>52</sup>

### **2.3 The Clays Used for Production**

According to Goren and Arie<sup>53</sup> the Berekhyahu Bullae were made of clay taken from a geological formation described as Moza marl. We plan to reexamine the bullae in the near future at an independent laboratory as we are not totally convinced of the accuracy of the former tests. In both cases, however, it must be stated clearly that the examinations cannot prove or disprove their authenticity. All they can show is from what geological formation the clay of the bullae had been taken.

<sup>50</sup> For the back of “Bulla 2” see Goren and Arie 2014: 149, fig. 2, bottom right.

<sup>51</sup> We are grateful to Professor Alan Millard for this suggestion. For the Assyrian fixtures, see Herbordt 1992: 34, 60 with fig. 10.4. Radner 2008: 491–494.

<sup>52</sup> Barkay forthcoming.

<sup>53</sup> Goren and Arie 2014: 156.

Alleged contradictions in some publications by Goren's team dealing with a number of artefacts suggest that caution must be exercised.<sup>54</sup> For instance Goren's methodology for determining the clays of some Amarna Letters (especially those from Alashiya) has been severely criticised by Robert Merrillees and his colleagues.<sup>55</sup> Similarly, a number of presumed inconsistencies in the publications by Goren and his team on the bullae examined at his laboratory still demand further clarification. In 2011 Arie, Goren and Samet argued that the clay of the 17 bullae found in a juglet at Lachish was taken from the so-called local "alluvial loess" formation.<sup>56</sup> In 2014, without any further clarification, Goren and Arie state that these bullae were "made of local rendzinal soil."<sup>57</sup> This discrepancy may either indicate a simple slip of the pen or some uncertainty about the **precise** nature of the soil from which the relevant bullae were taken. But there are also other flaws in Goren's and Arie's line of argumentation. Although clay from the Moza marl formation has been extensively used for pottery production, according to them it was **not** employed for the production of bullae.<sup>58</sup> Whilst (as we shall discuss later) there may be evidence of the use of Moza marl geological formation clay for at least one provenanced bulla from Jerusalem (whose date remains however uncertain), Goren and Arie conclude that Jerusalem scribes made exclusive use of *terra rossa* soil for their production of bullae.<sup>59</sup> Whilst on the one hand we cannot be certain that the

<sup>54</sup> Also Ussishkin 2014: 25.

<sup>55</sup> Robert S. Merrillees critique relates to the provenance of the Amarna Letters from Alashiya (as expressed in Goren, Finkelstein, Na'aman 2004: 48–75), see: Merrillees 2011: 255–64. See also the geoarchaeological and geological criticisms by his colleagues Allan Gilbert and Costas Xenophontos (in the same publication, 259–262) dealing with the methodological shortcomings of these scholars working at the Tel Aviv University lab (esp. p. 261).

<sup>56</sup> Arie, Goren, Samet 2011: table 1, nos. 46–61 and 63.

<sup>57</sup> Arie, Goren, Samet 2014: 155. We thank geologists Dr Martin Ernst and Mr. Michael Kotulla for their help to explain us these terms in September 2015.

<sup>58</sup> "It should be emphasized that **none** of the Iron Age bullae **that we have examined so far were made of clay and marl geological formations**, such as the **local Moza and Teqiye**." (Goren and Arie 2014: 155, emphasis added; for a similar statement see Arie, Goren, and Samet 2011: 7). The same petrographic conclusions concerning Berekhyahu Bulla 2 can be found in the report by Goren and Eilon, Results, Point 3.

<sup>59</sup> "Based on the petrographic data ... the raw material of all the examined bullae from Jerusalem **is readily identified as fabrics which are** ... Quaternary alluvial beds derived **from**

“Jerusalem” bullae were made in Jerusalem (noting that any documents, commodities and letters to which they had been attached would have been “incoming mail” sent to Jerusalem from either inside the city or from the Jerusalem environs, or else from areas further afield), we also possess no proof that the Berekhyahu Bullae themselves originated in Jerusalem.<sup>60</sup> How then can the former serve as a point of reference for the latter? As Goren *et al.* have stated, *terra rossa* was not the only clay used for bulla production, even within the Kingdom of Judah. For their examination revealed evidence of different kinds of soil, including rendzina and alluvial loess soils.<sup>61</sup> As stated earlier, Arie, Goren and Samet argued in 2011, that the 17 bullae from Lachish, as well as another bulla from the same site published by Olga Tufnell, were made “of alluvial loess.”<sup>62</sup> Indeed, the examination of clay from this Shephelah site seems to suggest that scribes tended to select soil that was readily available to them near their place. We simply cannot accept that ancient scribes working in Judah and the ancient Levant (including Mesopotamia and Egypt)—who used a great variety of clays for making bullae<sup>63</sup>—felt **always** bound to use the same clays at all times. As we know, they in fact did not.<sup>64</sup> Surely the choice of which clay to use would have been frequently dictated by which quality of soil was readily available. *Terra rossa* soil may have proved especially suitable to the scribes, who sent the “Jerusalem bullae” to Jerusalem.<sup>65</sup> Closer inspection, however, of the hundreds of bullae and bulla fragments now available from control-

---

**Terra Rossa soils**” and “having a more or less constant mineralogical composition of silt and temper inclusions.” (Goren and Arie 2014: 155, emphasis added).

<sup>60</sup> Quite to the contrary, in their 2004 report written for the IAA and the court of justice, Goren and Eilon state: “The bulla under discussion is made of clay originating in Judea, as would be expected from a Judean bulla.”

<sup>61</sup> “Based on the petrographic data ... the raw material of all the examined specimens are readily identified as derived from soil deposits which are, in fact, Quaternary alluvial beds **derived from terra rosa, rendzina, or loess soils.**” (Arie, Goren and Samet 2011: 7, emphasis added).

<sup>62</sup> Arie, Goren, Samet 2011: table 1, nos. 46–61 and 63.

<sup>63</sup> See for instance Rothman and Blackman on prehistoric Mesopotamia (1990: 19–43). Also see the more general study by V. Messina on seal impressions from the Mediterranean world (including cultures as far as India), 2007: 195–200.

<sup>64</sup> E.g. see Blackman 1999: 51–56. Also Rothman and Blackman 1990.

<sup>65</sup> Indeed also at other Judean sites, sometimes *terra rossa* soil is found, as seems to be the case

led excavations in Jerusalem and Judah (let alone the great many unprovenanced bullae) shows that various kinds and qualities of soil formations were employed over time.<sup>66</sup> Even clay taken from the Moza marl formation has been found for **at least** the production of one bulla from the City of David as we shall see below.<sup>67</sup>

More importantly, however, why would the scribe who made Bullae 1 and 2, have chosen *terra rossa* soil to produce them? As it seems, Goren's and Arie's problem with the Bullae appears to be of their own making. For their belief that (at least) Bulla 1 came from Jerusalem is merely based on a simple rumour that it had been found in the area of the "burnt chamber" of Area G (Stratum 10) of the City of David, near the place where Yigal Shiloh excavated some 50+ bullae in 1982.<sup>68</sup> Based on this very shaky (probably misleading) "evidence," they compare the clay of the Berekhyahu Bullae with that of other specimens found at Jerusalem. Consequently, they stress with confidence that the consistent use of *terra rossa* clays in Jerusalem conflicts with the clay used to produce the Bullae, which according to them were "made of clay from the Moza formation." Whilst we do not know for certain where the Bullae were made, we also possess no evidence where Baruch resided when the Bullae were made. Although apparently his brother Seraiah served as a high ranking official at the court of king Zedekiah (Jer 51:59), it is completely unknown from where the

---

with the late 7<sup>th</sup> century B.C.E. bulla of "Ga'alyahu ben hammelek" found at Beth Zur in 1931 in a Persian or Hellenistic period cistern (Loc. 67/228). See van der Veen 2014: 85–103. Also see Sellers 1931: 59. Moreover, see Arie, Goren, Samet 2011: table 1, no. 62. One must note, however, that the bulla could have arrived at Beth Zur from elsewhere, possibly from Jerusalem, where this official could have been based.

<sup>66</sup> See for instance the photograph in Mazar 2015: 420. Already see Deutsch 1999: 15. For fine and coarse clays used for bullae in Egypt, see e.g. UC69537 and UC69530 in the online catalogue of the Petrie Museum in London. Another fragmentary bulla found in area D3 of the City of David in a secondary deposit in April 2013 is made of "unified gray" clay.

<sup>67</sup> A **second** specimen, which initially was believed to be a bulla, was subsequently determined to be a stamped sherd. However, no explanation was given. A reexamination will therefore prove to be necessary.

<sup>68</sup> Goren and Arie 2014: 148. See Shoham 2000: 29–57. On two of the bullae found there, which can be attributed to historically known personalities from the Hebrew Bible, see van der Veen 2014: 125–150.

Neriah family had originated or where Baruch himself had his office.<sup>69</sup> Nor is it certain that he had been an official Judahite scribe serving on the highest bureaucratic level.<sup>70</sup> After the Fall of Jerusalem, Baruch took up residence at Mizpah (Gedaliah's seat of government in Benjamin) along with Jeremiah and others, who had stayed behind in the land.<sup>71</sup> Subsequently, after Gedaliah's murder, they took refuge in Egypt (Jer 43: 2–7). We simply do not know where the Bullae were made.

#### **2.4 Evidence of Moza Formation Clay even at Jerusalem**

Most recently, Goren and Gurwin<sup>72</sup> have shown that Moza marl clay was also sporadically used for bullae production (in Jerusalem?), as at least one anepigraphic bulla found by Eilat Mazar in the City of David Stratum 10 (*i.e.* from basket 10-4) confirms.<sup>73</sup> This fragmentary buff coloured bulla measures 8.5 x 14 x 15 mm.<sup>74</sup> The bulla depicts a so-called hieroglyphic *neb*-basket (without diagonal stripes) above which the legs and feet of a standing person or deity can be seen. Although Keel has suggested a Middle Bronze Age II date for the bulla,<sup>75</sup> depictions of standing figures above *neb*-baskets can also be found on late Egyptian scarabs and local imitations throughout the Mediterranean world. For instance, a scarab with a virtually identical depiction was found in a tomb at San Montana in Italy dating to the 7<sup>th</sup> century B.C.E., which likely had been produced at Memphis, Egypt.<sup>76</sup> Multiple parallels

<sup>69</sup> On the genealogy of Baruch, see for instance N. Sacher Fox 2000: 311.

<sup>70</sup> Cf. Goren and Arie 2014: 150.

<sup>71</sup> On the history of Gedaliah and the discovery of possibly relevant epigraphic finds, see van der Veen 2007.

<sup>72</sup> Goren and Gurwin 2015: 441–452.

<sup>73</sup> Goren and Gurwin state: “The clay is recognized as the upper marl layer of the Moza formation, mixed with dolomite sand from the Aminadav formation.” (2015: 451).

<sup>74</sup> Keel 2015: 430, no. 13.

<sup>75</sup> Bullae with similar impressions have been found for instance at Tell Jemmeh, where they were securely dated by their contexts to the Middle Bronze Age. See Ben-Shlomo and Keel 2014: 857–866, esp. fig. 20.1: a-d.

<sup>76</sup> Gorton 1996: 24–245, no. 17c.

(including those from the late 7<sup>th</sup>–6<sup>th</sup> century B.C.E. Naukratis workshop)<sup>77</sup> can be listed.<sup>78</sup> These types of seals date to the 7<sup>th</sup>–5<sup>th</sup> centuries B.C.E. (thus some are clearly contemporary with Stratum 10 at the City of David).<sup>79</sup> Their late date therefore coincides with the date of the stratum in which the relevant bulla was found. Further study of this bulla will however be necessary.

### 3. SOME ADDITIONAL OBSERVATIONS

#### 3.1 Palaeographic Traits

Some scholars have also questioned the palaeography of the Berekhyahu Bullae. Whilst the overall impression of its letter types well fits the period under consideration, *i.e.* the late 7<sup>th</sup> to early 6<sup>th</sup> centuries B.C.E.,<sup>80</sup> the writing of *samek* followed by *pe* (third register) has caught the attention of some epigraphers as will be shown below (**Fig. 9**). Firstly, it should be noted that the script on the Berekhyahu Bullae does not reveal the work of an especially skilled engraver. The letters

<sup>77</sup> See Gorton 1996.

<sup>78</sup> For similar depictions on Levantine and Punic scarabs and scaraboids from the relevant period, see e.g. Gorton 1996: 45, 23; 52, 20 and 53, 26 (found at Tharros), 116, 7 (found at Lindos made at the Naukratis workshop); Reyes 2001: 53, 60 (Cypriote), 99, 204–205 (both from Kition), etc. For a similar scaraboid from the coastal plain at Tell Jemmeh, see Keel 2014, 1015, fig. 27.7:a. Keel dates this seal to Iron Age IIB.

<sup>79</sup> Keel has argued (pers. comm. August 2015) that Middle Bronze Age seals are more commonly found than late Egyptian or Egyptianizing scarabs and scaraboids, especially so in the Judean hills. But this cannot be taken as proof for an early date. Also it should be noted that, whilst possible reuse of more ancient scarabs during later periods is attested (see Keel 1995: 263; Gorton 1996: 9–10), late Egyptian scarabs have been found in Jerusalem. For a late Egyptian (or Egyptianising) scaraboid only recently discovered in City of David Stratum 10, see Keel 2015: 425, 4.

<sup>80</sup> See for instance the diagnostic letter *he* (in all three registers) with its upper horizontals crossing the vertical stem. Especially in the central register its lower horizontal bar is somewhat bent, which is an additional feature of mid to late 7<sup>th</sup> century B.C.E. types of *he*. The writing of the nondistinctive intermediary *waw* (especially in the central register) corresponds well with 7<sup>th</sup> century diagnostic traits of this letter, as described by Vaughn 1999: 43–64. See also van der Veen 2014: 35, 59, 75–77, etc. Also note that the overall layout of the Berekhyahu Bullae in three registers divided by double dividing lines corresponds closely with a seal found at Tel Arad (CWSSS 111), as well as with multiple fiscal bullae (Barkay 2015: esp. 19–26, with tables 1 and 2).

are unevenly spaced, whilst the letters themselves are rather carelessly executed and do not follow a comprehensible consistent pattern. But nor do many provenanced seals and bullae display such a consistency.<sup>81</sup> We assume that only the most well-trained engravers—employed in the highest ranks of office—were capable of engraving such beautiful scripts into small stone objects, especially when the seals were made of hard semiprecious stone. Secondly, we would like to stress that inconsistencies and “unparalleled writing” is also frequently found in other ancient West Semitic inscriptions and therefore cannot reliably be used

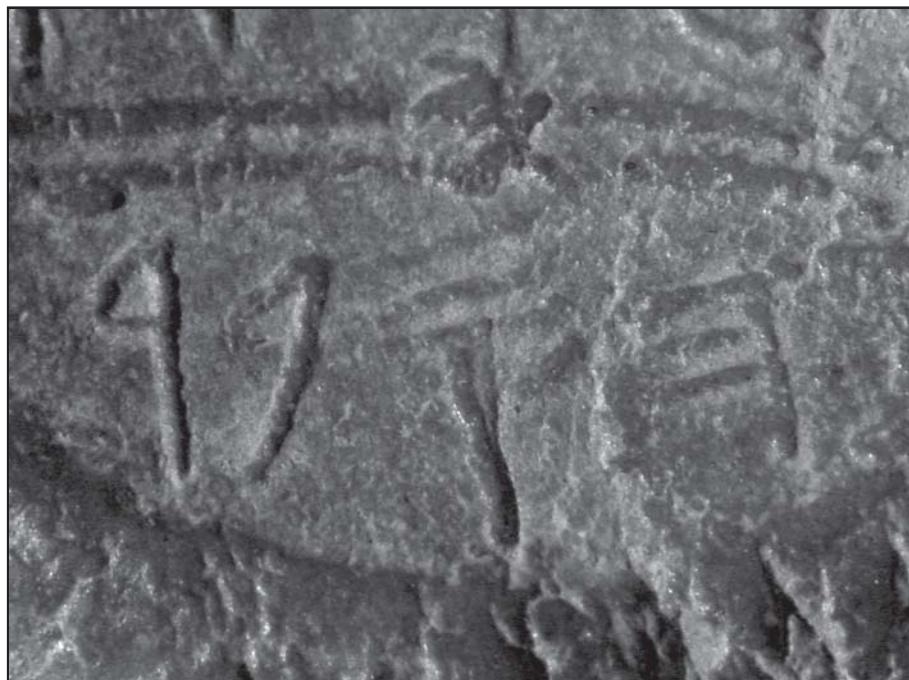


Fig. 9

Lowest register of “Bulla 1” with the writing of *samek* and *pe* (courtesy of and © by the Israel Museum, Jerusalem, Dr Eran Arie and S. Moussaieff Collection; photo by R. Deutsch).

<sup>81</sup> Compare for instance the strangely crafted letters depicted on bullae B1–2 from the recent City of David excavations (Mazar and Livyatan Ben-Arie 2015: 304–306. Also e.g. B12 (Mazar and Livyatan Ben-Arie 2015: 314), or on the seal of Šlomit from the same site: Winderbaum 2015: 366–368, no. 2. Also see CWSSS 162 (from Makmish) and 638 (again from the City of David).

to prove or disprove the authenticity of inscriptions, even if its peculiarities must be addressed. For unusual execution of letters can also be found in **provenanced** inscriptions. This is especially true for tiny inscriptions like seals, as the execution of their letters (often not larger than 1–3 mm) demanded much experience on the part of the engraver.

In their article Goren and Arie refer to Christopher Rollston's epigraphic work on the Bullae.<sup>82</sup> Based solely on palaeographic considerations, Rollston believes that the Berekhyahu Bullae can be proved to be modern forgeries.<sup>83</sup> Believing that the forger used "script charts as a model for his forged letters" he further assumes that the forger "did not discern the importance of the relative positioning of the *samek* and *pe* in sequence," a point previously also noted by Joseph Naveh.<sup>84</sup> For according to Rollston *pe* in apposition to *samek* (cf. the third register of the Berekhyahu Bullae) is too large and its upper "ceiling-line" is not situated below the lower horizontal line of the large head of the *samek* (**Fig. 9**).<sup>85</sup> Rollston lists a number of 8<sup>th</sup>–early 6<sup>th</sup> century inscriptions from ancient Israel and Judah in order to corroborate his view. But the parallels he adduces are predominantly from lapidary inscriptions (the Royal Steward Inscription found at Silwan) and cursive scripts on ostraca (from Kuntillet Ajrud, Samaria, Meṣad Ḥashavyahu, Arad, and Lachish). As we see it, the validity of this approach is seriously flawed. Lapidary inscriptions and ostraca are **not** seals. In fact Rollston only finds one single seal which he believes supports his view.<sup>86</sup>

<sup>82</sup> 2003, 2016 with further literature on the subject.

<sup>83</sup> 2016: 83\*.

<sup>84</sup> Rollston 2016: 83\*–84\*.

<sup>85</sup> Rollston (2016). Goren and Arie refer to his article even though it had not yet appeared in print (Goren and Arie 2014: 157). Now that his article has appeared, we were able to compare its content with previous articles by the same author. As a matter of fact, Rollston does not really present any new evidence. Already in 2003 Rollston claimed: "In every single case, *samek* is substantially higher than the *pe* that follows, and normally the *samek* actually towers over *pe*." (2003: 161). Rollston's main source for comparison are ostraca. But even on ostraca, the situation is less clear than he claims. Here too different sizes of *samek* are found when compared with other letters that appear in apposition (e.g. *beth*, *he*, *mem*, and *waw* as for instance on the Mezad Ḥashavyahu and Arad ostraca). Frequently *samek* does not tower above the succeeding letter (Heide 2007: 151, 154, 163–166 with figs. 3, 16 and 17).

<sup>86</sup> CWS 85, see below.

Firstly, by looking closely at the Berekhyahu Bullae, it should be stressed, that contrary to Rollston's criticisms the head of *samek* in apposition to *pe* is fairly compatible with the writing of these letters on other Judahite seals (see below). Problematic for Rollston's view is the virtual absence of **provenanced** Judahite seals containing successive *sameks* and *pes* (let alone containing the word *hspr*, “the scribe,” again see below).<sup>87</sup> The only seal he presents as evidence is a provenanced Israelite seal bearing the name “Asaph” (CWS 85). It was found at Megiddo in 1905. But not even this seal proves his case. Firstly, it dates to the 8th century B.C.E. and is therefore considerably older than the Berekhyahu Bullae. Secondly, the head of the *samek* only contains two horizontal lines rather than three (due to the lack of space in the lower register, a point which Rollston acknowledges). Moreover, the head of *pe* on the Asaph-seal is not placed below the lowest horizontal bar but rather between the upper and lower horizontal bars. On another albeit unprovenanced (but almost certainly genuine) 8th century inscribed Israelite scarab containing the same name,<sup>88</sup> the upper horizontal line of *samek* is inscribed on precisely the same level with the ceiling line of the *pe* and hence there can be little doubt that the form of these tiny letters was regularly predetermined by the space that was available on such seals. Notably the height of these letters hardly ever exceeds 1–3 mm.

It is also difficult to see why the phenomenon of the *samek-pe* sequence applies to *samek* and *pe* only. By looking at various other letter combinations including *samek*, we have detected that the ceiling-line of *samek* is in fact frequently found on the same or virtually on the same level with the ceiling-lines of these letters.<sup>89</sup> A nice **provenanced** instance may be found on a bullae from the City of David.<sup>90</sup> It is inscribed with the names “Šema‘ya[hu], Son of Maḥseyā[hu].” Here the head of the *samek* is placed even lower than on the Berekhyahu Bullae and

<sup>87</sup> As for the Berekhyahu Bullae, it is not hard to understand why the *samek* was not made larger. There simply was not enough space left between the head of *samek* and the dividing line above the third register.

<sup>88</sup> Deutsch and Lemaire 2000: 8, no. 2.

<sup>89</sup> This, however, does not mean that elevated heads of *samek* do not also occur (see e.g. Deutsch 2003: 132–133, no. 108). But there just does not seem to be a general rule for this.

<sup>90</sup> Shoham 2000: 38–39, B14.

is actually found to be on the same level with the *yod*. One would imagine, that like on the Berekhyahu Bullae, the engraver did not find enough space to place the head of *samek* higher, as the dividing line on the seal above it was in the way.<sup>91</sup> Similarly engraved *sameks* (followed by *lamed*, *waw* and *aleph*) can be found on a number of bullae recently excavated at the City of David.<sup>92</sup> Their ceiling-lines also are found to be on the same level.<sup>93</sup>

As for Judahite seals and bullae, where *samek* and *pe* appear in succession, the comparative material is very limited indeed, let alone for seals where the title *hspr* is actually written. Worse, we do not possess one single **provenanced** Judahite seal or bulla containing the title *hspr*. One **unprovenanced** Judahite seal containing the title *hspr*<sup>94</sup> shows the ceiling-line of *pe* on the same level with the central horizontal bar of *samek*. Therefore, the head of *pe* is placed higher than Rollston suggests.<sup>95</sup> We do, however, possess non-Judahite seals and

<sup>91</sup> The head of the *samek* on the seal impression of an official on the *lammelek* type jar handle from Beth Zur is also placed rather low, even though there would have been enough space towards the top—see CWSSS 674A (*samek* followed by *lamed*, first register). Also see CWSSS 670 from Beth Shemesh (*samek* followed by *dalet*, first register); 689A from Lachish (*samek* followed by *mem*, placed above the winged uraeus); 694 from Beth Shemesh (*samek* followed by *mem*, bottom line).

<sup>92</sup> E.g. the bullae of Sal'a ben 'Eliramah and of Salu'a(?) (including the same patronym), presumably of the same person using different seals: see Mazar and Livyatan Ben-Arie 2015: 315–317, nos. B14 and B15. The central horizontal of the *samek* on B14 is virtually on the same level with the ceiling-line of the succeeding letters, whilst it is the top horizontal of the *samek* on B15 which is on the same level with the following letters. On the other hand, a *samek* of the “elevated” type is found on bullae B16 and 18 (Mazar and Livyatan Ben-Arie 2015: 317–318).

<sup>93</sup> The same trait can be found on non-Judahite seals. On an Aramaic bulla, belonging to a servant of the Neo-Assyrian monarch Sargon II found at Khorsabad (CWSSS 755), the ceiling-line of *samek* is also on the same level in all three registers in apposition to the *reš* (first line), to the *reš* and *zayin* (second line), and once again to the *reš* (third line). The same is true for the famous Edomite royal bulla of Qosgabr found at Umm al-Biyara, as well as for a seal with the same name found at Merkez/Babylon (CWSSS 1049). See van der Veen 2012b: 79–81; van der Veen 2014: 214–220.

<sup>94</sup> CWSSS 22.

<sup>95</sup> The same may be true for CWSSS 23 of which unfortunately only a line-drawing exists. It was published in 1919 but was misread at the time. The drawing is very imprecise. A bone-seal acquired in 1979 (CWSSS 253) also contains the succession of *samek* and *pe* (in the name Asaph). The ceiling-line of *samek* is placed on the same level with that of a rather large *pe*. The

bullae with the title *hspr*, whose *sameks* contain similarly shaped heads. On a provenanced Phoenician bulla from Acco<sup>96</sup> the ceiling-line of both characters is again on the same level. But as the specimen dates palaeographically to the 5th century B.C.E., it is about one century later than the Berekhyahu Bullae. A number of **unprovenanced** non-Judahite seals which appeared on the market as early as the 19<sup>th</sup> century—when the intricacies of palaeography were not yet well-known—also contain low-headed *sameks* as part of the title *hspr*: CWSSS 754 (Aramaic seal, published in 1857) and CWSSS 1007 (Moabite seal, published in 1887). The same is true for CWSSS 1009 and 1010 (Moabite seals), but these were acquired later during the 20<sup>th</sup> century.<sup>97</sup>

Unfortunately, whilst the comparative seal material is sparse, there is no clear consistency in the way how *samek* is written in apposition to *pe*. Both raised and lower stances occur. Any definite conclusions, therefore, remain immature at best. Moreover, the script as found on the Berekhyahu Bullae is crude. As on many provenanced seals and bullae, engravers often did not pay close attention to standard conformities.<sup>98</sup>

There is yet another point we want to raise. Our knowledge of bullae has greatly improved in recent years, due to the many provenanced bullae that have recently surfaced in controlled excavations thanks to the Wet Sifting Project first introduced in 2004 by Gabriel Barkay and Sachi Dvira (Zweig). Their discovery has completely changed the ratio between provenanced *vis a vis* unprovenanced bullae. We currently do not only have many more bullae to compare with, but we also possess provenanced bullae that actually find duplicates in the already existing corpus of unprovenanced bullae. Some of these contain the names of biblical personages (including king Hezekiah). We should

shape of the crudely carved seal (and its letters) leaves little doubt about its authenticity. Both letters are also found similarly written on a bulla published by Avigad 1986: A 131 (= CWSSS 587). Again there is nothing to suggest that the bulla would be a fake.

<sup>96</sup> CWSSS 732.

<sup>97</sup> CWSSS 1009 was bought in Jerusalem in 1982, while CWSSS 1010 was acquired in Lebanon back in 1946. The authors cannot find fault with either of them. See also the Phoenician seal published more recently in 1977 which contains the title *hspr* (CWSSS 720).

<sup>98</sup> Cf. provenanced: e.g. CWSSS 162, 253, 638; unprovenanced: e.g. CWSSS 253, 265.

therefore be careful not to reject unprovenanced bullae **simply** because they are unprovenanced or bear names of known historical characters. This approach is certainly inadequate.

### **3.2 Former Conservation and Harsh Handling**

Rafi Brown, the former owner of Bulla 2 testified before the court during the forgery trial, that the bulla was indeed authentic and how it had been conserved after its original discovery. As a professional conservator, he explained what had been the accepted conservation routines, which he had applied to the bulla.<sup>99</sup> As the first step, the bulla had been completely cleaned. Then, as a second step, it had been treated with a chemical solution, called Pearloid. This was done to strengthen its surface in order to preserve the object. Subsequently as a third step, white powdery material (frequently made of very fine crushed patina retrieved from broken potsherds) was applied to it, to yield a clearer “contrast” between the letters and its surface background. This would make the bulla more attractive during display, whilst it would also help to take better pictures. The same method also used to be applied to seals and coins.

When later the bulla was sold to Shlomo Moussaieff, it would come to suffer its most brutal treatment. The owner frequently held the bulla with bare hands, rubbed it between his fingers and showed it to hundreds of visitors during the 13 years he kept it in his London collection (between 1991 and 2004). Not surprisingly therefore, when Goren received the bulla for examination, he found it to be contaminated. It was covered with the remains of the chemical treatment, while the surface was found to be greasy, mostly due to the careless handling of its owner. Yet, what Goren did not find was evidence of modern contamination in the clay itself, something one would have expected to find if the bulla indeed was a modern forgery. Despite its eventful history, Goren compared it with sterile parallels found during controlled excavations.

<sup>99</sup> See pp. 3019 and 3063 of the trial protocol.

During our recent examination under microscope of Bulla 1 at the Israel Museum, we also found it to be completely covered by a waxy or greasy material (Fig. 8), with which it had been formerly treated. Again, during earlier days of conservation, the application of wax to fragile artifacts was commonplace.<sup>100</sup> This specimen too had been completely cleaned beforehand as could be clearly seen, even though some patination seemed to have survived inside in the channel formed by the thick cord which had fixed it to the wooden object (see above). After all this harsh treatment, surely, we cannot expect these bullae to look the same as bullae freshly retrieved from controlled excavations and treated according to today's conservation standards.

Finally, as for any possible remains of patina on the bullae or inside the channel for the string that **may** have survived and which should have developed under “Mediterranean subhumid climatic conditions,” Goren and Arie argue that it would have caused the bullae to “crack and crumble” while “an unfired bulla should result *a priori* in its destruction.”<sup>101</sup> First, this last statement is incorrect. Several unfired and partly unfired bullae not studied by Goren and his team—which were **not** enclosed by a protective jar as the 17 Lachish seal impressions to which they refer—could be listed, *e.g.* the famous *Gedalyahu ašer ‘al habbayit* bulla from Lachish (found on the surface) and the *Milkom ‘ur ‘ebet Ba‘alyisa‘* jar stopper from Tall al-Umayri (found in the topsoil above the palatial structure of administrative building A).<sup>102</sup> And surely, regardless of the former conservation treatment and harsh handling from

<sup>100</sup> The same conservation treatment was seen by van der Veen when he studied objects (*e.g.* fragments of wooden plates and chairs) from Kathleen Kenyon's excavations at Tell el-Sultan/Jericho at Cambridge University back in 2002 and 2003. Likewise, also a bulla which was once owned by Shlomo Moussaieff (CWS 504) and which is currently kept in the collection of the British Museum in London, displayed the same waxy surface when van der Veen studied it during his research on ancient bullae while still working on his Ph.D. thesis for the University of Bristol. For a discussion of CWS 504 and a possible identification of the seal's owner, see van der Veen 2003: 250–254.

<sup>101</sup> Goren and Arie 2014: 157.

<sup>102</sup> See *e.g.* van der Veen 2014: 74–84; 188–211. Unfortunately the current whereabouts of the unstratified Lachish bulla found by J. L. Starkey in 1935 is presently unknown. For patina on a bullae with a griffin found at Megiddo also studied by Robert Deutsch, see Sass 2000: 408–409.

which both bullae suffered so severely, we have no way of telling where they were found and under what circumstances. Drawing up any more definite scenarios about what **could** or **could not** have happened to them at any given time in history, is therefore irrelevant.

### **3.3 Leaving One's Own Fingerprints?**

Finally, we would like to emphasise that both bullae are covered around the edges by the fingerprints of the person who apparently manufactured and stamped them.<sup>103</sup> But why would this person have done so? Did he believe he would enhance the authenticity or even the value of these items? This does not appear likely. Quite to the contrary, as a matter of fact, any modern qualified faker would **not** ever leave his fingerprints on his forgeries, as this would make him immediately liable and expose him personally without a doubt during any police investigation.

## **4. CONCLUSIONS**

In closing we can state that Goren and Arie's arguments do not clearly stand up to testing. Close reexamination by the present authors (especially of Bulla 1) has shown that their backs were not impressed on papyrus. Rather the very fact that the Bullae were impressed on wooden objects, and that plausibly they had been used to seal wooden writing boards (the thorough study of which has only become more widely known since 1992) adds considerable weight to these bullae being genuine ancient artefacts. Also, the chemical analysis performed by Goren—suggesting that Moza marl was not used for bulla production in ancient Jerusalem or even in most of Judah—does not support his case. In a follow-up article we hope to present the results of an independent geological examination of the Bullae, even if we doubt that it can prove their authenticity one way or another.

<sup>103</sup> For the study of fingerprints left on bullae see Moren 2007.

## ACKNOWLEDGEMENTS

The authors wish to thank Professors Martin Heide, André Lemaire, Alan Millard, David Ussishkin and Mr. Robert M. Porter for reading drafts of the article and for providing helpful suggestions and comments. We also wish to thank Dr Eran Arie as curator of the Israel Museum collection for his kind permission to study the bulla in the museum and for taking time to discuss our alternative views with him.

## BIBLIOGRAPHY

- AHITUV, S. 1992. *Handbook of Ancient Hebrew Inscriptions from the Periods of the First Commonwealth and the Beginning of the Second Commonwealth*. Jerusalem, Bialik Institute. (Hebrew)
- ARIE, E., Y. GOREN and I. SAMET. 2011. "Indelible Impression: Petrographic Analysis of Judahite Bullae." In: I. FINKELSTEIN and N. NA'AMAN (eds.), *The Fire Signals of Lachish: Studies in the Archaeology and History of Israel in the Late Bronze Age, Iron Age, and Persian Period in Honor of David Ussishkin*. Winona Lake, Eisenbrauns, pp. 1–16.
- AVIGAD, N. 1978. "Baruch the Scribe and Jerahmeel the King's Son." In: *Israel Exploration Journal* 28, pp. 52–56.
- AVIGAD, N. 1986. *Hebrew Bullae from the Time of Jeremiah: Remnants of a Burnt Archive*. Jerusalem, Israel Exploration Society.
- AVIGAD, N. and B. SASS. 1997. *Corpus of West Semitic Stamp Seals* (CWSSS). Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities. The Israel Exploration Society. The Institute of Archaeology, the Hebrew University of Jerusalem.
- AVRIN, L. 1991. *Scribes, Scripts and Books: The Book Arts from Antiquity to the Renaissance*. London, The British Library.
- BARKAY, G. 2015. "Evidence of the Taxation System of the Judean Kingdom-A Fiscal Bulla from the Slopes of the Temple Mount and the Phenomenon of Fiscal Bullae." In: M. and E. LUBETSKI (eds.), *Recording New Epigraphic Evidence. Essays in Honor of Robert Deutsch*. Jerusalem, Leshon Limudim, pp. 17–50.
- BEN-SHLOMO, D. and O. KEEL. 2014. "Clay Sealing and Seal Impressions." In: D. BEN-SHLOMO and G.W. VAN BEEK (eds.), *The Smithsonian Institution Excavation at Tell Jemmeh, Israel*. Washington D.C., Smithsonian Institution Scholarly Press, pp. 857–875.

- BEN-TOR, D. 2007. *Scarabs, Chronology, and Interconnections*. Orbis Biblicus et Orientalis Series Archaeologica 27. Fribourg, Göttingen, Academic Press Fribourg Vandenhoeck & Ruprecht.
- BIETAK, M. 2004. "Seal Impressions from the Middle till the New Kingdom-A Problem for Chronological Research." In: M. BIETAK and E. CZERNY (eds.), *Scarabs of the Second Millennium B.C.E. from Egypt, Nubia, Crete and the Levant: Chronological and Historical Implications - Papers of a Symposium, Vienna 10th–13th of January 2002*. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, pp. 43–55.
- BLACKMAN, M.J. 1999. "Chemical Characterization of Local Anatolian and Uruk Style Sealing Clays from Hacinebi." In: *Paléorient* 25/1, pp. 51–56.
- BRANDL, B. 2000. "Bullae with Figurative Decoration." In: D.T. ARIEL (ed.), *City of David Excavations- Final Report VI, Inscriptions*. Qedem, 41. Jerusalem, Publications of the Institute of Archaeology. The Hebrew University of Jerusalem, pp. 58–74.
- CROSS, F.M. 1974. "Discoveries in the Wadi ed-Daliyeh: The Papyri and Their Historical Implications." In: *Annual of the American Schools of Oriental Research* 41, pp. 17–29.
- DEUTSCH, R. 2003. *Biblical Period Hebrew Bullae – The Josef Chaim Kaufman Collection*. Tel Aviv, Archaeological Center Publications.
- DEUTSCH, R. 2011. *Biblical Period Epigraphy – The Josef Chaim Kaufman Collection*. Tel Aviv, Archaeological Center Publications.
- DEUTSCH, R. and M. HELTZER. 1994. *Forty New Ancient West Semitic Inscriptions*. Tel Aviv-Jaffa, Archaeological Center Publication.
- DEUTSCH, R. and P.G. VAN DER VEEN. 2004. "Sehend in die Katastrophe." In: *Abenteuer Archäologie* 4, pp. 36–40.
- EGGLER, J. and O. KEEL. 2006. *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien- Vom Neolithikum bis zur Perserzeit*. Orbis Biblicus et Orientalis Series Archaeologica, 25. Fribourg Göttingen, Academic Press Fribourg Vandenhoeck & Ruprecht.
- EHRENBERG, E. 1999. *Uruk: Late Babylonian Seal Impressions on Eanna-Tablets*. Mainz am Rhein, Verlag Philipp von Zabern.
- EPH'AL, I. and J. NAVEH. 1998. "Remarks on the Recently Published Moussaieff Ostraca." In: *Israel Exploration Journal* 48, pp. 269–273.
- FALES, F.M. and N. POSTAGE (eds.) 1995. *Imperial Administrative Records, Part II: Provincial and Military Administration*. State Archives of Assyria 11. Helsinki, University of Helsinki.

- FERIOLI, P. and E. FIANDRA. 1990. "The Use of Clay Sealings in Admininistrative Functions from the Fifth to First Millenium B.C.E., in the Orient, Nubia, Egypt, and the Aegean: Similarities and Differences." In: T. PALAIMA (ed.), *Aegean Seals, Sealings and Administration*. Aeaeum, 5. Liège, University of Liège, pp. 221–229.
- GADOT, Y., Y. GOREN and O. LIPSCHITS. 2013. "A 7<sup>th</sup> Century BCE Bulla Fragment from Area D3 in the 'City of David'/Silwan." In: *Journal of Hebrew Scriptures* 13, pp. 1–10. <[www.jhsonline.org/Articles/article\\_190.pdf](http://www.jhsonline.org/Articles/article_190.pdf)>.
- GIVEON, R. 1985. *Egyptian Scarabs from Western Asia from the Collections of the British Museum*. Orbis Biblicus et Orientalis Series Archaeologica vol. 3. Fribourg Göttingen, Academic Press Fribourg, Vandenhoeck & Ruprecht.
- GOREN, Y. and E. ARIE. 2014. "The Authenticity of the Bullae of Berekhyahu Son of Neriyahu the Scribe." In: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 372, pp. 147–58.
- GOREN, Y. and A. EILON. 2004. "Authenticity Testing of a Bulla of 'Baruch ben Nerya the Scribe.'" Unpublished trial protocol.
- GOREN, Y., I. FINKELSTEIN and N. NA'AMAN. 2004. *Inscribed in Clay – Provenance Study of the Amarna Tablets and Other Ancient Near Eastern Texts*. Monograph Series vol. 23. Tel Aviv, Emery and Claire Yass Publications in Archaeology.
- GOREN, Y. and S. GURWIN. 2015. "Microscopic and Petrographic Examinations of Bullae." In: E. MAZAR (ed.), *The Summit of the City of David Excavations 2005–2008. Final Reports Volume I Area G*. Jerusalem, Shoham Academic Research and Publication, pp. 441–452.
- GOREN, Y., S. GURWIN and E. ARIE. 2014. "Messages impressed in Clay: Scientific Study of Iron Age Judahite Bullae from Jerusalem." In: M. MARTINÓN-TORRES (ed.), *Craft and Science: International Perspectives on Archaeological Ceramics*. Doha, Qatar, Bloomsbury Qatar Foundation, pp. 143–149.
- GORTON, A.F. 1996. *Egyptian and Egyptianizing Scarabs: A Typology of Steatite, Faience and Paste Scarabs from Punic and other Mediterranean Sites*. Oxford University Committee of Archaeology Monograph vol. 44. Oxford, Oxford University Committee of Archaeology.
- HEIDE, M. 2007. "Impressions from a (New) Alphabetic Ostracon in the Context of (Un)provenanced Inscriptions: Idiosyncrasy of a Genius Forger or a Master Scribe?." In: M. LUBETSKI (ed.), *New Seals and Inscriptions, Hebrew, Idumean and Cuneiform*. Hebrew Bible Monographs 8. Sheffield, Sheffield Phoenix Press, pp. 148–182.
- HERBORDT, S. 1992. *Neuassyrische Glyptik des 8–7. Jh. v. Chr.* (SAAS, I). Helsinki, University of Helsinki.

- HERRMANN, G. and S. LAIDLAW. 2009. *Ivories from Nimrud VI. Ivories from the North-West Palace (1845–1992)*. London, British Institute for the Study of Iraq.
- KEEL, O. 1986. *Das Hohelied*. Zürcher Bibelkommentare. Zürich, TVZ Theologischer Verlag.
- KEEL, O. 1995. *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel – Von den Anfängen bis zur Perserzeit – Einleitung*. Orbis Biblicus et Orientalis Series Archaeologica vol. 10. Fribourg Göttingen, Academic Press Fribourg, Vandenhoeck & Ruprecht.
- KEEL, O. 2012. “Paraphernalia of Jerusalem Sanctuaries and Their Relation to Deities Worshipped Therein During the Iron Age IIA–C.” In: J. KAMLAH (ed.), *Temple Building and the Temple Cult – Architecture and Cultic Paraphernalia of Temples in the Levant (2.–1. Mill. B.C.E.)*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, pp. 317–342.
- KEEL, O. 2013. *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel – Von den Anfängen bis zur Perserzeit – Katalog Band IV: Von Tel Gamma bis Chirbet Husche*. Orbis Biblicus et Orientalis Series Archaeologica vol. 33. Fribourg Göttingen, Academic Press Fribourg, Vandenhoeck & Ruprecht.
- KEEL, O. 2014. “Scarabs and Stamp Seals.” In: D. BEN-SHLOMOH and G.W. VAN BEEK (eds.), *The Smithsonian Institution Excavation at Tell Jemmeh, Israel, 1970–1990. Smithsonian Contributions to Anthropology 50*. Washington D.C., Smithsonian Institution Scholarly Press, pp. 1004–1016.
- KEEL, O. 2015. “Egyptian Glyptic Material.” In: E. MAZAR (ed.), *The Summit of the City of David Excavations 2005–2008. Final Reports Volume I Area G*. Jerusalem, Shoham Academic Research and Publication, pp. 421–439.
- KEEL, O. In prep. *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Volume 5.
- KLENGEL-BRANDT, E. 1975. “Eine Schreibtafel aus Assur.” In: *Altorientalische Forschungen* 3, pp. 169–171.
- LEMAIRE, A. 1993. “Les critères non-iconographiques de la classification des sceaux nord-ouest sémitiques inscrits.” In: B. SASS and C. UEHLINGER (eds.), *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals*. Fribourg Göttingen, Academic Press Fribourg, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 1–26.
- LEMAIRE, A. 2008. “Leonard Wolfe’s Assessment of Unprovenanced Seals.” In: *KUSATU* 8.9, pp. 195–218.
- MARTIN, G.T. 2004. “Seals and Seal Impressions from the Site of Lisht: The Middle Kingdom and Second Intermediate Period Material.” In: M. BIETAK and E. CZERNY (eds.), *Scarabs of the Second Millennium B.C.E. from Egypt, Nubia, Crete and the Levant: Chronological and Historical Implications - Papers of a Symposium, Vienna 10<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> of January 2002*. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, pp. 103–106.

- MAZAR, E. (ed.) 2015. *The Summit of the City of David Excavations 2005–2008. Final Reports Volume I Area G.* Jerusalem, Shoham Academic Research and Publication.
- MAZAR, E. and R. LIVYATAN BEN-ARIE. 2015. “Hebrew and Non-Indicative Bullae.” In: E. MAZAR (ed.), *The Summit of the City of David Excavations 2005–2008. Final Reports Volume I Area G.* Jerusalem, Shoham Academic Research and Publication, pp. 299–362.
- MCCARTER, P.K. Jr. 1996. *Ancient Inscriptions. Voices from the Biblical World.* Washington DC, Biblical Archaeology Society.
- MERRILLEES, R.S. 2011. “Alashiya: A Scientific Quest for its Location.” In: S.C. FERRENCE and Ph.P. BETANCOURT (eds.), *Metallurgy: Understanding How, Learning Why: Studies in Honor of James D. Muhly.* Prehistory Monographs, 29. Philadelphia, INSTAP Academic Press (Institute for Aegean Prehistory), pp. 255–264.
- MESSINA, V. 2007. “A Multi-level Approach to the Study of the Seal Impressions.” In: *Iran and the Caucasus* 11/2, pp. 195–200.
- MILLARD, A. 2010. “‘Take a Large Writing Tablet and Write on It’: Isaiah – A Writing Prophet?” In: K.J. DELL, G. DAVIES and Y. VON KOH (eds.), *Genesis, Isaiah and Psalms: A Festschrift to Honour Professor John Emerton for his Eightieth Birthday.* Supplements to *Vetus Testamentum*, 135. Leiden, Brill, pp. 105–117.
- MITCHELL, T.C. and A. SEARIGHT. 2008. *Catalogue of the Western Asiatic Seals in The British Museum - Stamp Seals III - Impressions of Stamp Seals on Cuneiform Tablets, Clay Bullae, and Jar Handles.* Leiden, Brill.
- MOREN, K.S. 2007. “Unintentional Artefacts: Fingerprinting Material Culture.” In: *Journal of Ancient Fingerprints* 1, pp. 6–18.
- MÜLLER, V. 2004. “The Chronological Implication of Seal Impressions: Further Evidence for Cultic Activities in the Middle Kingdom in the Early Dynastic Royal Necropolis at Umm el-Qa'ab/Abydos.” In: M. BIETAK and E. CZERNY (eds.), *Scarabs of the Second Millennium B.C.E. from Egypt, Nubia, Crete and the Levant: Chronological and Historical Implications- Papers of a Symposium, Vienna 10th–13th of January 2002.* Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, pp. 43–55.
- MYKYTIUK, L.J. 2004. *Identifying Biblical Persons in Northwest Semitic Inscriptions of 1200–539 B.C.E.* Atlanta, Scholars Press.
- NADALI, D. 2009–2010. “Neo-Assyrian State Seals: An Allegory of Power.” In: *State Archives of Assyria Bulletin XVIII*, pp. 215–244.
- NEWBERRY, P.E. 1906. *Scarabs.* London, Archibald.
- PAYTON, R. 1991. “The Ulu Burun Writing-Board Set.” In: *Anatolian Studies* 41, pp. 96–106.

- PORTEL, B. 1996. *The Elephantine Papyri in English: Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change*. Leiden, Brill.
- POSTGATE, N. 1985. *Taxation and Conscription in the Assyrian Empire*. Rom, Studia Pohl.
- POSTGATE, N. 2003. “Documents in Government under the Middle Assyrian Kingdom.” In: M. BROISUS (ed.), *Ancient Archives and Archival Traditions – Concepts of Record-Keeping in the Ancient World. Oxford Studies in Ancient Documents*. Oxford, Oxford University Press, pp. 124–138.
- POSTGATE, N. 2013. *Writing and the Practice of Government in Assyria*. Cambridge, Cambridge University Press.
- RADNER, K. 2008. “The Delegation of Power: Neo-Assyrian Bureau Seals.” In: P. BRIANT, W. HENKELMAN and M. STOLPER (eds.), *L’archive de fortifications de Persépolis – État des questions et perspectives de recherches*, (Persika, 12). Paris, Éditions de Boccard, pp. 481–515.
- RADNER, K. 2014. “An Imperial Communication Network: The State Correspondence of the Neo-Assyrian Empire.” In: K. RADNER (ed.), *State Correspondence in the Ancient World – From New Kingdom Egypt to the Roman Empire*. Oxford, Oxford University Press, pp. 64–93.
- REICH, R. 2011. *Excavating the City of David – Where Jerusalem’s History Began*. Jerusalem, IES BAS.
- REICH, R., E. SHUKRON AND O. LERNAU. 2007. “Recent Discoveries in the City of David, Jerusalem.” In: *Israel Exploration Journal* 57, pp. 153–169.
- RENZ, J. and W. RÖLLIG. 2003. *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, Vol. II/2. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- ROLLSTON, C.A. 2003. “Non-Provenanced Epigraphs I: Pillaged Antiquities, Northwest Semitic Forgeries, and Protocols for Laboratory Tests.” In: *Maarav* 10, pp. 135–193.
- ROLLSTON, C.A. 2004. “Non-Provenanced Epigraphs II: The Status of Non-Provenanced Epigraphs within the Broader Corpus of Northwest Semitic.” In: *Maarav* 11/1, pp. 57–79.
- ROLLSTON, C.A. 2010. *Writing and Literacy in the World of Ancient Israel – Epigraphic Evidence from the Iron Age*. Atlanta, Society of Biblical Literature.
- ROLLSTON, C.A. 2016. “The Seal of Baruch Ben Neriah the Scribe and the Seal of Ma‘adanah Daughter of the King: Epigraphic Forgeries of the 20th Century.” In: *Eretz Israel* 32 (Josef Naveh Volume), pp. 79\*–90\*.
- ROTHMAN, M.S. and M.J. BLACKMAN. 1990. “Monitoring Administrative Spheres of Action in Late Prehistoric Northern Mesopotamia with the Aid of Chemical Characterization (INAA) of Sealing Clays.” In: N.F. MILLAR (ed.), *Economy and Antiguo Oriente, volumen 14, 2016, pp. 99–136*

- Settlement in the Near East – Analyses of Ancient Sites and Materials.* Philadelphia PA, The University Museum of Archaeology and Anthropology, University of Pennsylvania, pp. 19–44.
- SACHER FOX, N. 2000. *In the Service of the King: Officialdom in Ancient Israel and Judah. Monographs of Hebrew Union College* 23. Cincinnati, Hebrew Union College Press.
- SASS, B. 1993. “The Pre-Exilic Hebrew Seals: Iconism vs. Aniconism.” In: B. SASS and C. UEHLINGER (eds.), *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals: Seals – Proceedings of a symposium held in Fribourg on April 17–20, 1991.* Fribourg Göttingen, Academic Press Fribourg, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 194–256.
- SASS, B. 2000. “The Small Finds.” In: I. FINKELSTEIN, D. USSISHKIN and B. HALPERN (eds.), *Megiddo III: The 1992–1996 Seasons*, Volume 2. Tel Aviv, Emery and Claire Yass Publications in Archaeology, pp. 349–423.
- SASS, B. 2005. *The Alphabet at the Turn of the Millennium – The West Semitic Alphabet ca. 1150–850 B.C.E. – The Antiquity of the Arabian, Greek and Phrygian Alphabets.* Occasional Publications, 4. Tel Aviv, Emery and Claire Yass Publications in Archaeology.
- SASS, B. and C. Uehlinger (eds.). 1993. *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals – Proceedings of a symposium held in Fribourg on April 17–20, 1991.* Fribourg Göttingen, Academic Press Fribourg, Vandenhoeck & Ruprecht.
- SELLERS, O.W. 1931. *The Citadel of Beth-Zur.* Philadelphia, The Westminster Press.
- SHANKS, H. 1987. “Jeremiah’s Scribe and Confidant Speaks from a Hoard of Clay Bullae.” In: *Biblical Archaeology Review* 13/5, pp. 58–65.
- SHANKS, H. 1996. “Fingerprint of Jeremiah’s Scribe.” In: *Biblical Archaeology Review* 22/2, pp. 36–38.
- SHOHAM, Y. 2000. “Hebrew Bullae.” In: D.T. ARIEL (ed.), *City of David Excavations – Final Report VI, Inscriptions.* Qedem, 41. Jerusalem, The Hebrew University of Jerusalem, pp. 29–57.
- TEETER, E. 2003. *Scarabs, Scaraboids, Seals and Seal Impressions from Medinet Habu – with Post-Pharaonic Stamp Seals and Seal Impressions by T. G. Wilfong – Based on the Field Notes of Uvo Hölscher and Rudolf Anthes.* Oriental Institute Publications, 18. Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago.
- USSISHKIN, D. 2014. “The Chalcolithic Temple in Ein Gedi: Fifty Years after Its Discovery.” In: *Near Eastern Archaeology* 77/1, pp. 15–26.
- VAN DER VEEN, P.G. 2003. “Two/Too Little Known Bullae: Some Preliminary Notes.” In: R. DEUTSCH (ed.), *Shlomo: Studies in Epigraphy, Iconography, History and Antiguo Oriente, volumen 14, 2016*, pp. 99–136

- Archaeology in Honor of Shlomo Moussaieff.* Tel Aviv-Jaffa, Archaeological Center Publications, pp. 243–254.
- VAN DER VEEN, P.G. 2007. “Gedaliah ben Aḥiqam in the Light of Epigraphic Evidence (a response to Bob Becking).” In: M. LUBETSKI (ed.), *New Seals and Inscriptions, Hebrew, Idumean and Cuneiform*. Hebrew Bible Monographs, 8. Sheffield, Sheffield Phoenix Press, pp. 55–70.
- VAN DER VEEN, P.G. 2012a. “Gedaliah’s Seal Material Revisited: Some Preliminary Notes in New Evidence from the City of David.” In: M. LUBETSKI and E. LUBETSKI (eds.), *New Inscriptions and Seals Relating to the Biblical World*. Archaeology and Biblical Studies 19. Atlanta, Society of Biblical Literature, pp. 21–33.
- VAN DER VEEN, P.G. 2012b. “The Seal Material.” In: P. BIENKOWSKI (ed.), *Umm el Biyara – Excavations by Crystal-M. Bennett in Petra 1960–1965*. Levant Supplementary Series 10. Oxford and Oakville, Oxbow Books, pp. 79–84.
- VAN DER VEEN, P.G. 2014. *The Final Phase of Iron Age II in Judah, Ammon, and Edom – A Study of Provenanced Official Seals and Bullae as Chronological Markers*. Alter Orient und Altes Testament 415. Münster, Ugarit Verlag.
- VAN DER VEEN, P.G., R. DEUTSCH and G. BARKAY. “A Close Analysis of the ‘Moza Marl’ Hoard.” In preparation.
- VAUGHN, A.G. 1999. “Palaeographic Dating of Judaean Seals and its Significance for Biblical Research.” In: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 313, pp. 43–64.
- VAUGHN, A.G. and C. ILLERS DOBLER. 2006. “A Provenance Study of Hebrew Seals and Seal Impressions: A Statistical Analysis.” In: A.M. MAEIR and P. DE MIROSCHEDJI (eds.), *I Will Speak the Riddle of Ancient Times* – Archaeological and Historical Studies in Honor of Amihai Mazar on the Occasion of his Sixtieth Birthday, Vol. 2. Winona Lake, Eisenbrauns, pp. 757–771.
- VEENHOF, K.R. and J. EIDEM. 2008. *Mesopotamia: The Old Assyrian Period*. Annäherungen 5, Orbis Biblicus et Orientalis 160/5. Fribourg Göttingen, Academic Press Fribourg, Vandenhoeck & Ruprecht.
- WINDERBAUM, A. 2015. “The Iconic Seals and Bullae of the Iron Age.” In: E. MAZAR (ed.), *The Summit of the City of David Excavations 2005–2008. Final Reports Volume I Area G*. Jerusalem, Shoham Academic Research and Publication, pp. 363–419.
- WISEMAN, D.J. 1955. “Assyrian Writing Boards.” In: *Iraq* 17/1, pp. 3–13.
- WOLFE, L.A. 2006. “A Critical Assessment of Unprovenanced Seals, and other Artifacts Known since 1968 and Characterised by a ‘Lame Bet.’” In: *KUSATU* 6, pp. 139–188.



# **MITO Y LITERATURA EN EL REINO NUEVO EGIPCIO: REFLEXIONES SOBRE EL CUENTO DE *Los Dos Hermanos***

MARÍA BELÉN CASTRO

*mbelencastro@gmail.com*

*Universidad Nacional de La Plata*

*CONICET*

*Ensenada, Argentina*

## **Resumen: Mito y literatura en el Reino Nuevo egipcio: reflexiones sobre el cuento de *Los Dos Hermanos***

Los textos literarios egipcios son parte de un universo más amplio de creaciones culturales y se relacionan con ellas en diferentes modos. Uno de los cruces que resulta de mayor interés es aquél que se produce con el orden de lo mítico: la relación entre mito y literatura es una que ha generado, de hecho, diversas discusiones entre los egiptólogos. En el relato ramésida de *Los Dos Hermanos*, el uso de nombres con determinativos divinos para los protagonistas, evocando nombres de dioses, habilitó la consideración de la historia como basada en un mito. Esta idea resultó fortalecida por la narración de diferentes situaciones con reminiscencias de relatos míticos, como son el renacimiento de Bata, sus transformaciones y sus vínculos con la fertilidad. La participación de otros dioses en la trama también se ha interpretado en este sentido, por lo que se vuelve evidente que algo de este plano se traduce e imbrica en el texto literario. En este trabajo analizaremos las formas específicas en que el cuento de *Los Dos Hermanos* se vincula con lo mítico. Este análisis pretende contribuir, en última instancia, a la discusión sobre las relaciones entre literatura y mito durante el Reino Nuevo.

**Palabras Clave:** Mito – Literatura – Reino Nuevo – Dos Hermanos

**Summary: Myth and Literature during the Egyptian New Kingdom: Reflections on the Story of Two Brothers**

Egyptian literary texts are part of a wider universe of cultural inventions and they relate in different manners. Among the most interesting junctions is the one in the mythical sphere; in fact, the relationship between myth and literature has originated

Article received: October 5<sup>th</sup> 2016; approved: June 15<sup>th</sup> 2017.

---

*Antiguo Oriente, volumen 14, 2016, pp. 137–170*

several discussions among Egyptologists. In the Ramesside *Story of Two Brothers*, the use of names with divine determinatives encouraged it being considered a myth-based story. This idea has been strengthened because of the presence of situations reminiscent of mythical stories, such as the rebirth of Bata, his successive metamorphosis, his link with fertility qualities, and even the entry of other gods such as Ra-Harakhte, the Ennead and Khnum. In this paper, I will analyze the specific ways in which the mythical order imbricates into the *Story of Two Brothers*. It is clear that something of this order is translated into the text, and my aim is to look for the meaning and significance of this link. This study seeks to contribute to the ongoing Egyptological discussion on the relationship between literature and myth.

**Keywords:** Myth – Literature – New Kingdom – Two Brothers

## INTRODUCCIÓN

Los textos literarios antiguo egipcios son parte de un universo más amplio de creaciones culturales y se relacionan con ellas en diferentes modos. Uno de los cruces que resulta de mayor interés es aquél que se produce con el orden de lo mítico: la relación entre mito y literatura es una que ha generado, de hecho, diversas discusiones entre los egiptólogos<sup>1</sup>. El objetivo del presente artículo consiste en introducir algunas reflexiones sobre los abordajes en clave mítica de los que ha sido objeto el relato ramésida de *Los Dos Hermanos*<sup>2</sup>. A partir de una exploración en torno a las definiciones del mito, y el análisis de las formas específicas en las que se expresa lo mítico en el relato, pretendemos contribuir, en última instancia, a la discusión sobre las relaciones entre mito y literatura durante el Reino Nuevo.

En esta dirección, presentaremos en primer lugar a los autores que han propuesto interpretaciones míticas del relato de *Los Dos*

<sup>1</sup> El debate implica principalmente a las posiciones de Assmann 1977a; 1982; y Baines 1991, 1996, 1999. No obstante, encontramos otros aportes fundamentales en las investigaciones de Brugsch 1890; Kees 1956 [1941]; Schott 1945; Otto 1958; Junge 1978; Zeidler 1993; Goebs 2002; Stadler 2009; Steward 2012; Volokhine 2014.

<sup>2</sup> Fue escrito durante la dinastía XIX (*ca.* 1295–1186 a.C.) del Reino Nuevo egipcio en el *Papiro d'Orbigny*, que se conserva actualmente en el Museo Británico con el número de inventario EA 10183. Ha sido objeto de estudios específicos, como el de Hollis 2008 [1990]; Wetengel 2003; Schneider 2008; y Pehal 2014. Mathieu (2015) ofrece una traducción, reflexiones sobre su estructura y contexto histórico, y un relevamiento de la bibliografía que se ha ocupado del análisis del relato.

*Hermanos* en un recorrido que puntualice sus aportes<sup>3</sup>. En segundo lugar, tensionaremos esta revisión en función de las diferentes comprensiones que ha recibido el problema de la relación entre mito y literatura en el antiguo Egipto. En ello, nos preguntaremos qué es lo que se espera del mito y cómo se espera que se exprese. La indicación de algunas instancias en las que lo mítico se imbrica en el relato literario de *Los Dos Hermanos* constituirá, como tercer momento, nuestra propuesta para indagar en los sentidos que tiene y las consecuencias que implica en un caso concreto la articulación entre la dimensión mítica y la literaria<sup>4</sup>.

### ***Los Dos Hermanos* y su interpretación en clave mítica**

El relato de *Los Dos Hermanos* fue tempranamente conocido, a partir de la traducción preliminar que en 1852 realizó de Rougé, por encargo de la hasta entonces dueña del papiro, Elizabeth d'Orbigny. Entre las primeras impresiones se destaca cierta fascinación en relación al contenido del relato. El mismo de Rougé, por ejemplo, señala que se trata de un trabajo de “imaginación pura”. Por su parte, Maspero se sorprende por la coexistencia de “solemnidad” y “frivolidad”, y distingue la existencia de elementos maravillosos, conviviendo con elementos “prestados de la vida común”<sup>5</sup>. En este sentido, la observación de ele-

<sup>3</sup> Este recorte se relaciona con el interés específico de este artículo. Existen otras interpretaciones realizadas a partir de diferentes perspectivas. Cabe destacar, entre los análisis no-míticos, los trabajos de Schneider 2008; y Mathieu 2015. Hollis 2008 [1990]; Katary 1994; y Dundes 2002 han privilegiado una mirada folklórica, mientras que Assmann 1977b; 1977c; y Peñal 2014 proponen estudios de tipo estructuralista.

<sup>4</sup> En este trabajo hemos privilegiado el análisis sobre el caso de *Los Dos Hermanos*, dejando de lado la posible—y muy válida—comparación con el relato contemporáneo de la *Contienda entre Horus y Seth*, y el más tardío *Papiro Jumilhac*. Efectivamente, existen entre ellos tópicos compartidos como la emasculación/castración, la existencia de una relación fraternal, el tema de la muerte, el renacimiento y transfiguraciones, así como la presencia de la trascendental institución de la realeza. Asimismo, el *Papiro Jumilhac* habilita especialmente una identificación entre Bata y Seth. Un estudio comparativo en estos aspectos será objeto de otro artículo. Es posible revisar contribuciones fundamentales en relación al texto de la *Contienda* en Spiegel 1937; Broze 1996; Campagno 2004; mientras que el principal trabajo de referencia en relación al *Papiro Jumilhac* es el de Vandier 1961. Cabe revisar igualmente la contribución de Quack 2008: 203–228.

<sup>5</sup> Maspero 2002 [1882]: XCIII, XCIX. A partir de la identificación de una dimensión “popular”, se consolidó una perspectiva de análisis ligada a los estudios folklóricos, dedicada a rastrear relatos similares en otros tiempos y espacios histórico-culturales.

mentos “sobrenaturales” condujo a una vinculación del relato con el mundo de los dioses. Ya en un análisis de 1907 de Schneider, encontramos una alineación de *Los Dos Hermanos* con el mito de Osiris, entendida como una modernización de este último. El autor sostiene que Bata sufre de la misma manera en que lo hizo Osiris y, como él, fue vengado y transformado<sup>6</sup>.

Las antologías<sup>7</sup> de textos literarios egipcios fortalecen una interpretación en clave mítica en los comentarios introductorios a las diferentes traducciones de *Los Dos Hermanos*. Así, Erman afirma que la historia se basa en un mito, lo cual sería demostrado por los nombres que se utilizan para los dos hermanos, Anubis y Bata, homologables a dioses conocidos del panteón egipcio. El narrador habría transferido esta historia al mundo de los humanos; sin el uso de este recurso, la trama no habría tenido tanto “encanto”<sup>8</sup>. La edición de Brunner-Traut indica que el objetivo del relato es presentar el mito de la muerte y resurrección del dios de la fertilidad, que siempre se reencarna y con su fuerza generadora divina tiene poder sobre hombres, animales y plantas<sup>9</sup>. La presencia de lo sobrenatural también es destacada en la presentación de Wente, que entiende que el relato habría sido escrito simplemente como entretenimiento, aunque trata temas mitológicos y folklóricos<sup>10</sup>. Lichtheim reconoce también la conexión con el mito<sup>11</sup>, mientras que, en la edición de López, su comentario pone el acento sobre el nombre de Bata y su identificación con el dios Bata, Señor de Saka, del nomo XVII<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> Schneider 1907: 252–263.

<sup>7</sup> Llamamos antologías a las publicaciones que han recopilado un conjunto de textos calificados como literarios, presentados por una breve introducción referencial. Caben destacar la edición de Maspero 2002 [1882]; Erman 1927; y Lefebvre 1948, traducida al español en 2003 por Serrano Delgado. También resultan fundamentales la publicación de Simpson 2003 [1973]; y los volúmenes editados por Lichtheim 1973–1980; la edición alemana de Brunner-Traut 2000 [1963]; y la italiana de Bresciani 1969. Más reciente, y en español, es la compilación de López 2005.

<sup>8</sup> Erman 1927: 150.

<sup>9</sup> Brunner-Traut 2000 [1963]: 70–82, 307–310.

<sup>10</sup> Wente 2003 [1973]: 80.

<sup>11</sup> Lichtheim 1976: 203.

<sup>12</sup> López 2005: 125–26.

La construcción de una tradición en torno a una lectura mítica del relato encuentra una elaboración más sistemática en el trabajo de investigación de Wet tengel, quien propone que el relato de *Los Dos Hermanos* es un texto mitológico, que construye un mito sobre los ancestros divinos de la dinastía ramésida<sup>13</sup>. Considera en este sentido el colofón del relato como fórmula de amenaza ante quien hable en contra de él—y lo que significa<sup>14</sup>—, dando cuenta de la importancia religiosa y política de los contenidos del relato<sup>15</sup>.

Dada esta trayectoria, nos resulta llamativa la opinión de Baines respecto de *Los Dos Hermanos*. Preocupado por la mayor intensidad que asume la relación entre el orden de lo mítico y lo literario durante el Reino Nuevo, Baines elabora un “orden” entre los relatos que “adaptan” materiales míticos a fines literarios. Los textos y el orden en cuestión propuesto son, respectivamente: 1) *Isis y Ra*, 2) *Isis, el hijo de la mujer rica y la esposa del pescador*, 3) *Horus y Seth*, 4) *Los Dos Hermanos*, y 5) *Verdad y Mentira*<sup>16</sup>.

Por un lado, y en oposición a aquellas interpretaciones que veían al relato como basado en un mito, resulta curioso que el autor agrupe a *Los Dos Hermanos* y *Verdad y Mentira* como los textos que se alejan más de cualquier modelo mítico o punto de referencia en el mundo de los dioses, siendo definidos más bien como “parodias” de historias folklóricas que utilizan motivos míticos de un modo alusivo<sup>17</sup>. Lo distintivo de *Los Dos Hermanos* para Baines sería, en todo caso, el enriquecimiento del texto por la asociación de los nombres de los protagonistas con nombres de dioses. No obstante, por otro lado, aun cuando entiende que el argumento puede asemejarse cercanamente al mito de Osiris, también reconoce que no lo recuenta en sí mismo y carece para él, por ejemplo, de una figura similar a Isis, quien es reconocida generalmente como la que recupera las partes del cuerpo descuartizado

<sup>13</sup> Wet tengel 2003: 269–271.

<sup>14</sup> Wet tengel 2003: 21–28.

<sup>15</sup> Wet tengel 2003: 250. Corresponde señalar que algunas debilidades de este argumento han sido apuntadas por Quack 2005: 198–202. Véase igualmente Hollis 2006: 290–293.

<sup>16</sup> Baines 1996: 371.

<sup>17</sup> Baines 1996: 373–374.

de Osiris—por su hermano Seth—, las reúne y concibe a Horus. Se concluye de esto que, aunque de modo no explícito, Baines busca en *Los Dos Hermanos* la traducción de un relato mítico ya conocido, en el que pueda identificar y asimilar tanto el argumento como los roles genéricos.

Llama la atención, por otro lado, la pretensión de constituir un *ranking*, en la medida en que ello supone la presentación de lo mítico en lo literario de formas más o menos transparentes, puras, directas, en contraposición a algo opaco, nebuloso, impuro, indirecto. El ejercicio, no obstante, puede resultar interesante como catalizador de algunas inquietudes. ¿Qué esperan del mito los egiptólogos? ¿Cómo entienden que puede expresarse el discurso mítico?

### MITO Y LITERATURA: ALGUNAS NOTAS SOBRE SU CONCEPTUALIZACIÓN

Cierta dificultad para abordar el problema de la relación entre mito y literatura en el antiguo Egipto podría presentarse ante la variabilidad de definiciones en torno al mito, y sus conceptualizaciones en relación con lo constitutivo o característico de los mismos. Baines ha observado en el antiguo Egipto la existencia de una suerte de “divergencia” dada por una amplia atestación de dioses y grupos de dioses, por un lado, y la ausencia de narrativas acerca de los dioses “que puedan ser **fácilmente** llamadas mitos”<sup>18</sup>, por otro.

De esta manera, percibimos vacilaciones en torno a lo que pareciera que en otros casos se exhibe de modo más transparente, más “fácil”: entendemos que existe una suerte de sentido común en torno a lo que el mito es, lo que implica y cómo debe ser presentado y hecho circular, que no es satisfecho por completo cuando se analizan las expresiones egipcias. Así, encontramos que las discusiones que abordan la especificidad de lo egipcio recalcan analíticamente, de modo general, en dos variables: qué es el mito (qué contiene, cuál es su “esencia”), y cómo se expresa (qué forma/formato asume).

Ya Assmann—en un artículo publicado en 1977—identificó, precisamente, la existencia de dos niveles diferentes del mito. Por un

<sup>18</sup> Baines 1991: 81.

*Antiguo Oriente, volumen 14, 2016, pp. 137–170*

lado, el que se correspondería con el mito propiamente dicho, que llama “geno-texto”, y un nivel relacionado con las formas de “realización” del mito, por otro, que denomina “feno-texto”. Para el autor, el geno-texto se realiza o deriva en diferentes modos: el operativo o instrumental—por ejemplo, pasajes míticos en textos mágicos—; el explicativo o argumentativo—por ejemplo, las referencias míticas en textos religiosos—; y el literario no instrumental—aludiendo a las narraciones acerca de los hechos de los dioses<sup>19</sup>.

En esta clasificación, y a partir de otorgarle a la narratividad un lugar central, Assmann entiende que el mito aparece como tal en el Reino Nuevo<sup>20</sup>. Esto ha sido criticado por Baines, que reconoce expresiones de lo mítico muy anteriores—ya en el Reino Antiguo—y válidas de ser consideradas como tales<sup>21</sup>. De acuerdo con el egiptólogo inglés, Assmann reifica la relación entre el geno-texto y su realización, y pretende en cambio que el asunto puede ser bastante más flexible<sup>22</sup>. Assmann mismo, en cambio, considera que aquellas expresiones que Baines posteriormente legitima, son más bien sólo un grupo relativamente fijo de dioses y relaciones entre ellos, que decide denominar *Konstellationen*, es decir, constelaciones<sup>23</sup>.

La definición general de mito que propone Baines, en términos de “narrativa con protagonistas divinos”, pone nuevamente como criterio dos planos diferentes: la idea del formato—la “narrativa”—y la idea del contenido—los “protagonistas divinos”. Es precisamente la idea de la forma del mito la más compleja de abordar, en tanto se exija cierto requisito de “coherencia” de la narrativa, o formas “estables” del mito. De hecho, lo que Baines señala como propio de los egipcios es el hecho de que no se atestigüen, por ejemplo, narrativas sobre la fundación del estado u otras fases “heroicas”, y la disuasión en general hacia el desarrollo de mitos escritos. Por el contrario, lo que se incluye por caso ya

<sup>19</sup> Assmann 1977a: 37–39.

<sup>20</sup> Assmann 1977a.

<sup>21</sup> Baines 1991: 94–99.

<sup>22</sup> Baines 1991: 88.

<sup>23</sup> Assmann 1977a: 14.

desde el Reino Antiguo, sería la vasta mención de dioses, relaciones entre ellos y situaciones posibles, pero nada semejante a una narrativa<sup>24</sup>.

De esta manera, lo que podría identificarse en realidad es la existencia de un núcleo narrativo del mito, que tal vez pueda ser mínimo, y que adquiere su realización en estos diferentes modos. Estas realizaciones del mito no constituyen el mito en sí mismo<sup>25</sup>, y están mediadas asimismo por las reglas del *decorum*, restringiendo los temas que podían ser representados en espacios públicos, así como la mención de los dioses que eran sujeto de los mitos<sup>26</sup>. En tanto el mito entonces es considerado más bien una entidad hipotética, lo que puede observarse es la realización del mito. La relación entre esta/s realización/es y el núcleo del mito, puede ser estudiada, según Baines, en función de los distintos contextos de uso<sup>27</sup>.

En cierto sentido, si bien Baines critica a Assmann en función de las diferentes temporalidades que ambos asignan a la “aparición” del mito, sus posiciones no nos resultan en definitiva tan distantes. Ambos reconocen en el mito algo de lo inasequible, de lo inaccesible, que permanece en la abstracción, y que puede reconocerse en todo caso en diferentes manifestaciones, que incluso pueden divergir entre sí. El punto conflictivo radica en cierta expectativa en torno a la coherencia o narratividad de su expresión. Allí de hecho es donde se distancian en tanto perciben o no al mito como algo compacto o desarticulado, más tempranamente o más tarde en la historia egipcia. En coincidencia con lo que sugiere Goebs, entendemos que debiéramos en realidad concentrarnos en las evidencias disponibles e indagar en sus sentidos, más que buscar en el mito egipcio una coherencia y narratividad determinadas para hacerlos coincidir con una definición del mito que es potencialmente artificial. Si la narratividad no es uno de los rasgos que se presenta en torno a lo egipcio, tal vez entonces no sea de hecho requerida<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Baines 1996: 365, 1999: 32–33.

<sup>25</sup> Baines 1999: 32, 1996: 362.

<sup>26</sup> Baines 1999: 33.

<sup>27</sup> Baines 1996: 375.

<sup>28</sup> Goebs 2002: 33.

Nos interesa una perspectiva con estas características en la medida en que a partir de ella tal vez podamos reconocer, en principio, la existencia de cierto material mítico: dioses, relaciones entre ellos, símbolos y asociaciones, que pueden conjugarse en modos variables. La imbricación de lo mítico en discursos y recursos diversos podría ser, efectivamente, un modo de acceso a este plano. La realización literaria del mito, entonces, se erige como una posibilidad potente.

Por otra parte, es sugerente la distinción que propone Loprieno entre una “esfera del mito” y una “esfera de la mitología”. La primera se constituye como rasgo constante del discurso religioso, y comprende al mito como un “cuadro” más que un relato, una escena que remite al *illo tempore* y ofrece una explicación para un problema o situación del presente<sup>29</sup>. La “esfera de la mitología”, por su parte, supone el requisito de la coherencia narrativa y la existencia de un propósito, que puede involucrar a una variedad de protagonistas divinos<sup>30</sup>. Lo que resulta distintivo de esta esfera, es el hecho de que requiere para Loprieno, “características culturales concomitantes”, a saber: la existencia de figuras divinas que puedan actuar como humanos, y de un discurso literario distinto de otro tipo de expresiones. A partir de esta concomitancia puede producirse para Loprieno la dicotomía que distingue un “discurso religioso basado en la Verdad (*m3t*) y discurso literario basado en el entretenimiento (*shmh-ib*)”, un desarrollo que considera propio del período ramésida<sup>31</sup>.

En el análisis de esta literatura ramésida, el concepto de *Unterhaltungsliteratur*—o “literatura de entretenimiento”—, se ha generalizado como modo de caracterización de los textos literarios del período. Se trata de un concepto propuesto por Blumenthal como un término de clasificación específicamente egiptológico<sup>32</sup>. En el análisis de Assmann, ha incluido la consideración de la noción *shmh-ib* “hacer

<sup>29</sup> Loprieno 2004: 15.

<sup>30</sup> Loprieno 2004: 16.

<sup>31</sup> Loprieno 2004: 16. La mayúscula para Verdad es del autor. Este tópico se encuentra ampliamente desarrollado en su obra de 1988.

<sup>32</sup> Blumenthal 1972: 16. Patanè (1991) referirá igualmente a la existencia de una literatura “licenciosa”.

olvidar al corazón” como definición de su esencia, y se ha asociado igualmente al concepto bakhtiano de carnaval y “cultura de la risa”, que expresaría la puesta por escrito de una tradición oral popular. Aún más, Assmann entiende que se asiste en este período a una comparativa desfuncionalización de la esfera de la producción y recepción literarias.

La consideración del entretenimiento como variable de clasificación y entendimiento de los textos literarios ramésidas coincide con el reconocimiento de la incorporación de lo mítico como contenido. En otras palabras, a la par que se ha registrado el lugar relevante de lo mítico en los textos literarios del período ramésida, constatamos que se ha enfatizado también en el propósito recreativo de estos textos. Sin embargo, ante esta concurrencia emerge un interrogante: ¿es posible pensar que el mito entretenga? ¿Cómo se combinarian la ficción y el mito asociados a una función de entretenimiento?

El texto literario, ciertamente, supone el rasgo de la ficción y la invención de un mundo que incluye personajes y acciones que pueden no ser reales y/o verdaderos. Efectivamente, se trata del primero de los requisitos que Loprieno elabora como criterios para asignar a un texto—o no—la etiqueta de literario. La ficcionalidad está vinculada al entendimiento mutuo implícito entre autor y lector respecto a la presentación de un mundo que no necesita coincidir con el real. En esto se recupera la noción de lo metalingüístico en el texto ficcional que permite, según Loprieno, lecturas no sólo denotativas, sino también connotativas, en las que las alusiones a menudo nos refieren a más de una esfera contextual<sup>34</sup>. El segundo criterio, la intertextualidad, remite claramente a una esfera más relacional. Se trata de reconocer que el texto no es nunca una verdadera creación original de su autor, sino que es parte de un universo de textos, de carácter dinámico, con los que se interrelaciona dialécticamente<sup>35</sup>. Lo relacional se vincula más directamente con lo social en el tercer criterio definidor propuesto por

<sup>33</sup> Assmann 1993; 1996; 1999.

<sup>34</sup> Loprieno 1996: 43–44. Sobre la ficcionalidad, véase también Moers (2001), así como la revisión crítica propuesta por Quack 2003: 151–156.

<sup>35</sup> Loprieno 1996: 51.

*Antiguo Oriente, volumen 14, 2016, pp. 137–170*

Loprieno: la recepción<sup>36</sup>. En su opinión, es necesario dar pruebas de la existencia de lectores dentro de la misma historia cultural egipcia.

Ahora bien, en cuanto reconocemos la introducción de lo mítico en lo literario debemos comprender que esto implica el ingreso de un carácter sagrado que diluye el binomio ficción-realidad. Lo mítico-sagrado es verdadero, es real<sup>37</sup>. Para Eliade, de hecho, la distancia que separa los mitos de los cuentos en las culturas “primitivas” es menos nítida en relación con aquella que se presenta en culturas en las que existe una separación fuerte entre los grupos “letrados” y el “pueblo”<sup>38</sup>. No obstante, advierte que esto no constituye un problema insoslayable a la hora del análisis, y que de hecho cuando el cuento de estas sociedades se conceptualiza como diversión o evasión “es únicamente para la conciencia **banalizada** y, especialmente, para la conciencia del **hombre moderno**”<sup>39</sup>. Lo importante, efectivamente, subsiste: más allá de esta caracterización, cuando el mito se “mezcla” con el cuento, éste último “presenta con todo, la estructura de una aventura extraordinariamente grave y responsable, pues se reduce, en suma, a un escenario iniciático”<sup>40</sup>. Aún “disfrazado”, o asumiendo de hecho un modo de realización específico, el mito cumple su función trascendental y cósmica.

¿Qué implicancias tienen entonces las expresiones de lo mítico en *Los Dos Hermanos*?

## LO MÍTICO EN EL RELATO DE *Los Dos Hermanos*

El límite entre lo literario y lo mítico en *Los Dos Hermanos* se presenta como algo difuso. Efectivamente, y tal como hemos revisado, muchos autores han entendido que el relato se basó en un mito, o bien ha sido considerado como “mito de origen” de una dinastía. De esta manera, algo de este aspecto debe permanecer en nuestra consideración. Pero lo

<sup>36</sup> Loprieno 1996: 54.

<sup>37</sup> Eliade 1992 [1963]: 7, 13, 25.

<sup>38</sup> Eliade 1992 [1963]: 208.

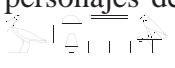
<sup>39</sup> Eliade 1992 [1963]: 210.

<sup>40</sup> Eliade 1992 [1963]: 209. Efectivamente, ésta es la posición de Cervelló Autuori (2001: 64) en relación a *Los Dos Hermanos*. El autor identifica y especifica lo particular del rito de pasaje que se imbrica en el relato, ligado a las transiciones ontológicas en el ámbito de la realeza, de “hombre” a “rey” (entronización) o de “rey vivo” a “rey muerto” (transfiguración).

hará no como un horizonte de definición unívoca, sino más bien como dimensión complejizadora para nuestra comprensión. De hecho, nuestra hipótesis en relación con el relato de *Los Dos Hermanos* propone una interpretación en clave regia. Entendemos que allí se expresa un contenido asociado a la realeza faraónica que tiende a la legitimación de la institución, mediante el ascenso al trono de un personaje merecedor de él. Durante el desarrollo de la trama, al protagonista Bata le son asignados ciertos atributos que lo vinculan con la figura del faraón, antes de convertirse efectivamente en él mismo. Estas circunstancias permiten construir una imagen regia de Bata que remite de hecho asimismo a la imagen del faraón, lo cual habilita al personaje a que acceda finalmente al trono.

En la medida en que las bases de la realeza son míticas, las referencias que identificamos asociadas a Bata proceden mayoritariamente de este campo y procuran investirlo de un carácter divino—asimilable al monarca—, a la par que lo vinculan en situaciones concretas con episodios míticos reconocidos. Señalaremos aquí una selección de condiciones que dan cuenta del carácter divino-regio de Bata: su esencia divina, su relación con Hathor, y su potencia regeneradora.

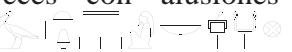
### ***La esencia divina***

La identificación de los nombres de los personajes del relato de *Los Dos Hermanos*,  *inpw* Anubis y  *b3t3* Bata, con dioses homónimos, es regularmente señalada en los estudios sobre el *Papiro d'Orbiney*<sup>41</sup>. El hecho en general de que se pueda vincular el nombre de un personaje de un relato literario con una divinidad, habilita la entrada del personaje en cuestión a otro plano, vinculado al orden de lo sobrenatural y lo mítico. Nos permite imaginar el tipo de cualidades que se le asignarán, así como nos advierte del tipo de situaciones que pueden presentarse en la trama. Abre al personaje la posibilidad de un espacio específico de acción—que podrá igualmente

---

<sup>41</sup> El primero en hacerlo fue Erman (1927: 150), y continuó destacándose como rasgo particular en Lefebvre (2003 [1948]: 149); Brunner-Traut (2000 [1963]: 70–82, 307–310); y López (2005: 125–126). También Hollis (2008 [1900]: 47–87) dedica parte de su estudio a esta circunstancia. No obstante, cabe indicar posiciones en contrario: Schneider 2008; y Mathieu 2015.

coexistir con otros—, a la par que previene al lector/oyente en igual sentido<sup>42</sup>.

La asociación del nombre del hermano mayor, Anubis, con el reconocido dios de carácter funerario fue en principio fácil y rápidamente establecida. Por el contrario, las dudas en torno al nombre de Bata y la preocupación por encontrar una identificación posible con alguna divinidad, hicieron poner el foco en el rastreo de este nombre en otros documentos. En 1905, Gardiner publica un revelador artículo en el que pone en conocimiento parte de su traducción del contenido del *Ostracón Edimburgo*. Se trata de un ostracón de la dinastía XIX que contiene un poema en el que se enumeran las partes del carro de guerra del rey, relacionándolas con él y ensalzando su poder, a veces con alusiones mitológicas. Particularmente, se menciona a  b3t3 nb s3k3 “Bata, señor de Saka”. La escritura del nombre Bata es idéntica a la que aparece en *d'Orbigny*, divino sea diferente ( en lugar de ), por lo que sería la primera vez que se identifica otro ejemplo de este nombre. De esta manera, Gardiner iguala estos casos y atribuye entonces al Bata de *d'Orbigny* la asociación con el epíteto “señor de Saka”. De este modo, lo trascendente de su artículo es la asociación que propone entre el nombre de Bata como divinidad y la ciudad de Saka, capital del nomo XVII del Alto Egipto. Un año después, Spiegelberg releva diferentes registros de esta ciudad que incluyen otra forma de escritura—tanto contemporánea como más tardía—, que intercambia y/o suma los signos  y  como equivalentes a  k3<sup>43</sup>. La asociación entre la ciudad de Saka y la figura del toro—como parte componente de la escritura y como entidad divina relevante en el lugar—resulta significativa para nuestro análisis y para vincular estas cualidades con las características del personaje de *Los Dos*

<sup>42</sup> Es posible vincular este proceso con los conceptos de topos y mimesis que propone Loprieno (1988: 16–17), siendo el primero asociado a los estereotipos culturales que se realizan—en mimesis—en las representaciones de individuos en textos narrativos, o *belles-lettres*.

<sup>43</sup> Spiegelberg 1907: 98–99.

*Hermanos*<sup>44</sup>. Bata mantiene una estrecha relación con el ganado en general, y con la figura del toro especialmente, tomando él mismo la forma de este animal hacia el final del relato. Pareciera entonces no ser azarosa la elección del nombre del protagonista: éste desarrolla a lo largo de la trama una trayectoria vinculada a las cualidades de fuerza y fertilidad, que se materializa en la asociación que se establece con la imagen del toro. Entendemos que existe asimismo una intención de exhibir y resaltar estas características, que logra entrelazarse e interactuar con las referencias habilitadas al enunciar el nombre de Bata, que pueden remitir a la adoración del toro en Saka, y a su lugar de preeminenencia allí. Igualmente, cabe apuntar aquí que la representación iconográfica en sí misma de este dios consiste en un toro<sup>45</sup>.

No conforme con la identificación nominal del personaje protagonista con la divinidad, se dice que “De hecho, existe la fuerza de un dios en él” (*d'Orb.* 1,4). Con esta afirmación el narrador de *Los Dos Hermanos* se encarga de definir de forma decisiva cuál es la esencia de Bata. La relación con la divinidad asume en este momento un tono más explícito, al tiempo que la relación con la realeza en la caracterización del personaje puede volverse también, de forma premonitoria, más transparente. En la medida en que el rey egipcio se funde con los dioses en naturaleza, cualidades y funciones, la esencia divina de Bata lo convierte potencialmente en un aspirante legítimo a ocupar el trono.

El tipo de “fuerza” que se le adjudica a Bata es sumamente relevante. El sustantivo *phty* implica a la “fuerza física”, a la vez que habilita el sentido de “poder del rey o dios”<sup>46</sup>. Cabe destacar asimismo que la palabra puede tener un significado vinculado a la sexualidad y virilidad<sup>47</sup>. La relación del término *phty* con la realeza faraónica se sustenta efectivamente en la inclusión de este término en inscripciones reales, títulos y epítetos vinculados con el rey. Fue incluido como componente

<sup>44</sup> Esta asociación le ha permitido a Servajean 2011 sugerir una interacción con la dinámica política y religiosa de la dinastía XIX y un presunto conflicto entre los nomos XVII y XVIII del Alto Egipto, siendo el relato del *Papiro d'Orbigny* una forma de legitimar el triunfo de uno de ellos.

<sup>45</sup> Kaplony 1975: col. 632.

<sup>46</sup> Faulkner 1991 [1962]: 93.

<sup>47</sup> Erman y Grapow 1926–1961 I: 539 acepción 3.

*Antiguo Oriente, volumen 14, 2016, pp. 137–170*

de la titulatura real durante el Reino Nuevo<sup>48</sup> y, si bien es cierto que estadísticamente no es el más frecuente, acompaña en significado a los sentidos generales tendientes a la construcción de una imagen asociada con la potencia y la victoria. Ciertamente, la vinculación del término con la fuerza física lo vuelve sustancial en la retórica de la realeza durante el Reino Nuevo, como indicador de los esfuerzos militares que construyen y consolidan la expansión territorial, y así aparece relacionado, por caso, con términos tales como *nht* y *nhtw*<sup>49</sup>. La asociación entre *phty* y la figura del *k3-nht*, el toro fuerte, incluso, se fortalece durante el reinado de Ramsés II, en la elección de nombres de Horus alternativos<sup>50</sup>.

Desde nuestro punto de vista, la caracterización de Bata como poseedor de la fuerza (*phty*) de un dios no es de ningún modo fortuita, sino que se enmarca en una tradición propia del período que es exclusiva del ámbito de la realeza, y que responde en ese sentido al propósito de involucrar al personaje en ese espacio.

### ***La relación con Hathor***

Bata establece una relación de confianza mutua con las vacas que pastorea, que se materializa en un primer momento en la recomendación de lugares para pastar—y en la resultante multiplicación del mismo ganado—(*d'Orb.* 1,10; 2,1), y en la advertencia y protección, más tarde, cuando su hermano Anubis espera para matarlo (*d'Orb.* 5,8–5,9)<sup>51</sup>.

Estas instancias nos han hecho pensar el rol maternal que simboliza este animal y su asociación con la diosa Hathor. De hecho, la vaca será a lo largo de la historia egipcia, una de las representaciones de esta diosa, que es asociada a la maternidad y la realeza. Su nombre *ht hr*, significa “casa de Horus”<sup>52</sup>. A partir de la asociación en egipcio entre la idea de la casa y la maternidad el nombre sería interpretado como madre

<sup>48</sup> De acuerdo con Leprohon (2010: 2), el término ha sido utilizado alrededor de 40 veces.

<sup>49</sup> Galán 1995: 51.

<sup>50</sup> Leprohon 2013: 109, 111, 116, 117, 119.

<sup>51</sup> El motivo de las vacas que hablan ha sido relevado tempranamente como un rasgo típicamente folklórico. Por ejemplo, Mannhardt (1859: 249–250) detecta la capacidad de que las vacas hablen como una circunstancia sobrenatural que se repite en *Märchen* europeos, concretamente alemanes y escandinavos.

<sup>52</sup> Erman y Grapow 1926–1961 III: 5 acepción 1.

*Antiguo Oriente, volumen 14, 2016, pp. 137–170*

de Horus<sup>53</sup>. Molinero Polo destaca el carácter definitorio del nombre de la diosa, lo que sumado al jeroglífico de su escritura en el que la fortaleza *ht* envuelve al halcón *hr*, puede expresar de modo más acabado la relación filial<sup>54</sup>. El término *ht* incluso puede ser interpretado como una metáfora del útero de la madre<sup>55</sup>. Por otra parte, si consideramos la acepción de *ht* como distrito/dominio<sup>56</sup>, se propone también su interpretación como “dominio de Horus”, por lo que representa el dominio o la extensión político-religiosa del estado egipcio, encarnado en Horus, es decir, el cosmos<sup>57</sup>. Dados estos sentidos del nombre de la diosa es evidente su vínculo con la realeza en tanto que madre de Horus, el rey. Estas referencias nos permiten reflexionar sobre el sentido de la relación entre Bata y sus vacas. Dada la relación clara entre Hathor y Horus—el rey viviente—como su madre, es válido señalar este hecho como una habilitación diferente para la aproximación de Bata al universo simbólico de la realeza. Hathor es madre del rey, y en el relato, “madre” y protectora de quien eventualmente se convertirá en rey. Esta asociación forma parte del escenario que, aún inicial, nos sugiere que Bata ostenta ya una dignidad destacada y comienza a colocarlo en una posición óptima desde el punto de vista simbólico para acceder ulteriormente al trono.

Por otra parte, corresponde hacer mención a otra dimensión hathoriana señalada por algunos investigadores: las mujeres y sus roles en el relato. Cabe destacar especialmente que ninguna de las dos mujeres que se presentan en *Los Dos Hermanos* lleva un nombre que la identifique individualmente. Este anonimato ha permitido, por un lado, apelar a un vínculo con lo divino para reflexionar sobre los rasgos que presentan en el relato, en este caso asociados, y como veremos, a Hathor. Por otro lado, puede ser interpretado como un fenómeno común en tanto se considere al relato como *Märchen*, género en el que el anonimato es característico<sup>58</sup>. Aun cuando nuestra interpretación del relato no se

<sup>53</sup> En una escultura de Menephthaim en Tebas puede leerse “yo soy tu casa, tu madre” Champollion 1845: CLI 2; Troy 1986: 21. Ver también Frankfort 1978 [1948]: 171.

<sup>54</sup> Molinero Polo 1998: 448.

<sup>55</sup> Sethe 1930: 67; Bleeker 1973: 25; Troy 1986: 21.

<sup>56</sup> Faulkner 1991 [1962]: 165.

<sup>57</sup> Daumas 1977: col. 1024; Galán 1991: 137.

<sup>58</sup> Hollis 2008 [1990]: 152 nota 24.

enmarca en esta perspectiva, sí entendemos que tal vez es posible que el anonimato quiera decir algo concreto. Cierta vaguedad podría contribuir a difundir ciertas ideas sobre lo femenino—mediadas por el discurso literario—que pueden coincidir y/o tensionar otro tipo de discursos.

La primera mujer que aparece en el relato es la esposa de Anubis. En el reconocimiento en ella como una personificación de Hathor, Hollis ha señalado diversos aspectos, aun cuando entiende que incorpora menos rasgos de la diosa<sup>59</sup>. La autora destaca por un lado la circunstancia del intento de seducción a Bata, donde se la describe “sentada haciendo su trenza” (*d'Orb.* 2,10) cuando el hermano menor llega a la casa a buscar grano. Asimismo, cuando ella relate a su esposo Anubis lo que pasó de acuerdo con su versión, afirmará que Bata la exhortó diciendo “viste tu trenza” (*d'Orb.* 5,2). En este sentido, se ha señalado sistemáticamente en la interpretación de este episodio la relevancia del pelo como un elemento ligado a la actividad sexual y al lenguaje erótico<sup>60</sup>. Asociado a esto, Hollis, ha insistido entonces en el tocado/peluca que utiliza Hathor, como punto de identificación entre la mujer de Anubis y la diosa. La diosa Hathor, asociada—entre otros múltiples aspectos—al amor<sup>61</sup> es llamada “la del cabello hermoso”<sup>62</sup>. Se enfatizarían así los rasgos eróticos-seductores de ambas. Inclusive Posener equipara la peluca de Hathor con el ojo de Horus o los testículos de Seth, como lugares de esencia de su poder, a la vez que afirma que la mujer utiliza su pelo junto con otros encantos femeninos con el objetivo de torcer situaciones a su voluntad<sup>63</sup>.

En relación con la mujer de Bata, Hollis entiende que todo sería aún más concluyente en la identificación con Hathor<sup>64</sup>. En primer lugar, su carácter divino en función de que es creada por Khnum (*d'Orb.* 9,7) a pedido de Ra-Harakhte (*d'Orb.* 9,6–9,7). Efectivamente, Hathor es hija de Ra y se dice que nació de una lágrima del ojo del dios<sup>65</sup>. En el

<sup>59</sup> De acuerdo con Hollis 2008 [1990]: 192.

<sup>60</sup> Derchain [1975]; Watterson 1991: 111; Graves-Brown 2010: 111; Basson 2012: 10.

<sup>61</sup> Lesko 1999: 111–116.

<sup>62</sup> Derchain 1975: 59.

<sup>63</sup> Posener 1983: 111, 116.

<sup>64</sup> La opinión de Manniche (1975) sobre la mujer de Bata, por el contrario, la asocia con los intercambios diplomáticos de esposas propios del Reino Nuevo.

<sup>65</sup> Darnell 1997: *passim*; Basson 2012: 5.

mito acude a destruir a los hombres en defensa del gobierno celeste de su padre, asumiendo ella misma la forma del ojo. Aquí Sethe ha puesto en comparación lo que ocurre en el mito, que para el autor narraría el regreso de Hathor de Nubia, con lo acontecido en *d'Orbigny*, que mostraría en cambio el regreso de Hathor de Biblos. Hollis profundiza esa comparación, poniendo atención al hecho de que la mujer de Bata es atraída finalmente hacia el faraón por otra mujer que iba junto con el ejército, “equipada (con) todo lo bello para una mujer” (*d'Orb.* 12,1), del mismo modo que Thoth utilizó regalos, historias y distintas formas de entretenimiento para persuadir al ojo solar que personificaba Hathor de que detuviera su furia y regresara junto a su padre. El jubileo que se manifiesta por la llegada de la mujer al palacio (*d'Orb.* 12,2) recuerda también a lo narrado en el mito, mientras que la obstinación de la diosa en destruir a los hombres es equiparada con los reiterados intentos de la mujer de Bata para matar a su esposo (*d'Orb.* 12,4; 16,4–16,5; 18,1)<sup>68</sup>. La belleza de la mujer de Bata, de la que se dice que “su cuerpo era más bello que todas las mujeres que están en la tierra entera” (*d'Orb.* 9,7–9,8), es asimilada también a la atracción que ejerce Hathor como diosa vinculada al amor y la seducción.

Es el rol dual que juega la mujer de Bata como su esposa, y más tarde como su madre, el que permite fortalecer la idea de que se presentan evocaciones de cualidades de la diosa Hathor, que habilitan diferentes posibilidades en la trama ligadas a allanar el camino de Bata hacia el trono. Hemos visto que el nombre de Hathor se interpreta como casa o morada de Horus, es decir, el rey, y es posible expandir su sentido en el plano cósmico a la idea de la maternidad. El hecho de que Bata se auto-engendre en la que era su esposa, naciendo en el ámbito del palacio y convirtiéndose eventualmente en rey vuelve la mirada sobre la que fue su mujer como madre del rey. Por otro lado, esto se conjuga con el rol que juega la mujer como compañera del mismo Bata

<sup>66</sup> Bleeker 1973: 48; Graves-Brown 2010: 161.

<sup>67</sup> Sethe 1964 [1912]: 35.

<sup>68</sup> Hollis 2008 [1990]: 152–153.

*Antiguo Oriente, volumen 14, 2016, pp. 137–170*

que se convertirá en rey, como del faraón vigente cuando Bata llega al palacio. Efectivamente, también Hathor es asociada como consorte<sup>69</sup>.

La revisión de los argumentos a favor de la identificación de las mujeres del relato de *Los Dos Hermanos* con la diosa Hathor que presentamos, procura evidenciar un modo de trabajo bastante extendido en torno a la relación del texto del *Papiro d'Orbigny* con lo mítico, que tiende más bien a la búsqueda sistemática de episodios y rasgos parciales—y a veces también triviales—en lugar de comprender los sentidos simbólicos más amplios y significativos que pueden tener estas remiscencias míticas en el relato en sí mismo.

Cabe reparar en este sentido, que cuando la identificación de las mujeres con Hathor se limita a señalar los rasgos asociados a la sexualidad y lo caótico reforzando la construcción de un motivo de la “mala mujer”<sup>70</sup>, esto no resulta del todo representativo para la cosmogonía egipcia. Los roles creativos asociados a lo caótico y a lo femenino<sup>71</sup> contradicen—o al menos, en principio, tensionan—las nociones dicotómicas de “bueno” o “malo” típicas del pensamiento occidental. Es diferente el abordaje en cambio, cuando se repara en las “funciones” de la diosa, ligadas de hecho a la realeza, que iluminan efectivamente la interpretación en clave regia del relato de *Los Dos Hermanos*.

Lo que nos interesa de este es evidenciar que de algún modo existe cierto tipo de evocación que nos remite a símbolos y situaciones específicas. El peinado, la seducción y la ira son ciertamente aspectos que se conjugan en la diosa y que aparecen en diferentes medidas a lo largo del relato. Igualmente, los roles que cumplen las mujeres en *Los Dos Hermanos* pueden asociarse a ciertas “funciones” de la diosa. Así, encontramos evocaciones tanto de nivel simbólico como de nivel más estructural. Ambas conviven en el relato y no son excluyentes entre sí,

<sup>69</sup> Por ejemplo, la tríada que conforman Hathor, Menkaure y deidades locales en el complejo de pirámides del rey del Reino Antiguo, muestra que el faraón mismo se identificaba como Horus y a su esposa como Hathor (Graves-Brown 2010: 132; Troy 1986: 54). Durante el Reino Nuevo, Hathor aparece como consorte de Amenofis III en un relieve en la tumba de Kheruef, supervisor del dominio de Tiye, consorte del rey (Troy 1986: 56).

<sup>70</sup> En asociación, fundamentalmente, con la asimilación señalada con la historia bíblica de José y la mujer de Putifar.

<sup>71</sup> Ver Pereyra 1998.

aunque pueden implicar diferentes instancias de interpretación.

En este sentido, entendemos que lo mítico se imbrica en lo literario de un modo que no es lineal ni unívoco. Por un lado, podemos pensar en general que la literatura habilita algunos puntos de fuga, expresando problemáticas que no encontrarían otra forma posible de canalización. Es posible pensar en la opción de que los relatos muestren ciertas relaciones de un modo diferente y mediado. Tal vez desde esta elección Lesko considere que *Los Dos Hermanos*, junto con la *Contienda*, podrían haber implicado una actitud negativa hacia las reinas<sup>72</sup>. Y en esta dirección igualmente podría enmarcarse el rol desestabilizador de las mujeres, y su asociación en clave simbólica con la diosa Hathor.

Por otro lado, y de forma no excluyente, la dimensión mítica asociada las “funciones”, nos permite enmarcar los comportamientos de las mujeres en planos de interpretación más complejos, y también menos lineales. Lo que puede ser leído como comportamiento “condenable”, puede ser igualmente entendido como instancia necesaria. En relación con lo mítico, las acciones en principio caóticas, podrían entenderse como regenerativas y potencialmente creadoras.

### ***La potencia creativa y regeneradora***

El llamado que la Enéada le hace a Bata en el Valle del Pino, como Toro de la Enéada (*d'Orb.* 9,4), lo señala en asociación con el dios Atum, para quien se atestigua este epíteto, concediéndole una potencia creativa clara<sup>73</sup>. La capacidad generadora que se expresa en este reconocimiento le permite a Bata posicionarse en un rol potente y creativo, que se traducirá en la circunstancia de su propia muerte, y su facultad para revivir y tomar nuevas y diferentes formas en sucesivas oportunidades.

Su propia revivificación implica un acto ritual trascendental: en el abrazo que se dan Anubis y Bata (*d'Orb.* 14,3–14,4), es posible reconocer el acto que ya en los *Textos de las Pirámides* permite que el dios

<sup>72</sup> Lesko 1986: 101.

<sup>73</sup> Así aparece, por ejemplo, en la inscripción de Sesostris I conservada en el rollo de cuero de Berlín 3029: “Es bueno que hagas tu monumento en On, el santuario de los dioses, cerca de tu padre, el señor del palacio, Atum, el toro de la Enéada” (Lichtheim 1975 [1973]: 117).

*Antiguo Oriente, volumen 14, 2016, pp. 137–170*

de vida y vitalidad al monarca difunto: “Has venido a la existencia, asciende a lo alto, y esto estará bien contigo, será agradable para ti en el abrazo de tu padre, en el abrazo de Atum. ¡Oh Atum!, deja que este rey ascienda hasta ti; abrázalo, ya que él es tu hijo de tu cuerpo por toda la eternidad”<sup>74</sup>. El abrazo se trata de un acto de vitalización eficaz que implica una fusión de vida, y que asocia al gobernante actual y su difunto predecesor y se repite en la subida al trono de cada nuevo rey<sup>75</sup>. Remite igualmente a la creación originaria, cuando Atum vivifica a Shu y Tefnut poniendo los brazos en torno a ellos, transmitiéndoles su *k3* en un abrazo<sup>76</sup>. Entendemos que se afirma en este acto final de la secuencia búsqueda-revivificación cierta consagración del destino de Bata, que en el abrazo con Anubis queda signado a ser el futuro faraón<sup>77</sup>.

Por otra parte, la capacidad regeneradora se evidenciará en la conversión de Bata en toro, y la ulterior fecundación que provocará en su esposa, convirtiéndola en su madre. La circunstancia ha sido asociada a la figura mítica de *k3 mwt.f* Kamutef, el toro de su madre. Esta es la posición de Jacobsohn, que señala efectivamente que, en su nueva forma, Bata engendra a su mujer, la actual esposa del faraón y reina, y la convierte en su madre: como hijo adquiere esencia divina y se convierte en el futuro Rey de las Dos Tierras<sup>78</sup>. La idea clave de Kamutef consiste precisamente en que el dios convierte a la reina en su esposa y madre en el mismo acto, tendiendo a la renovación del dios en diferentes manifestaciones<sup>79</sup>. De acuerdo con este autor, Kamutef funcionaría como un miembro vinculante de la sucesión padre-hijo. Se trata de hecho de un concepto que adquiere fuerza durante el Reino Nuevo, particularmente en las dinastías XIX y XX<sup>80</sup>. Incluso, Assmann se encarga de establecer una diferenciación entre las nociones habilitadas por el mito de Horus y las que devienen de Kamutef en relación con la insti-

<sup>74</sup> Faulkner 1969: conjuro 222 §212 y §213.

<sup>75</sup> Frankfort 1998 [1948]: 56.

<sup>76</sup> Frankfort 1998 [1948]: 91.

<sup>77</sup> Ciertamente, se trata de un acto simbólico que concluye el proceso de revivificación, que está efectivamente habilitado por las acciones de Anubis.

<sup>78</sup> Jacobsohn 1955 [1939]: 15; Vandier 1949: 143; Hollis 2008 [1990]: 175–179.

<sup>79</sup> Jacobsohn 1980: col. 308.

<sup>80</sup> Jacobsohn 1980: col. 309.

tución de la realeza. Mientras que el primero enfatiza la idea del hijo como sucesor del padre, el segundo introduce algo de lo divino e inmaterial, como un concepto más bien atemporal. Los dos juntos, así, proporcionarían continuidad a la institución<sup>81</sup>.

Dos circunstancias deben aquí ser explicitadas. Por un lado, la percepción de que esta transformación en hijo de la que era su esposa, no es directa como en el caso de Kamutef, sino que está mediada por una previa transformación en persea. Este árbol sagrado tiene cualidades especiales que funcionan como elemento de continuidad que no impiden de hecho sostener la asociación. Efectivamente, la persea también es una muestra de fertilidad. El árbol en general es considerado un signo del triunfo de la vida sobre la muerte: a la entrada al Más Allá, un sicómoro recibe al difunto ofreciéndole agua para facilitar el viaje<sup>82</sup>. La perseae, por su parte, implica asimismo una asociación directa con la realeza, ya que en sus hojas los dioses Thoth y Seshat escriben la titulatura de los faraones cuando ascienden al trono<sup>83</sup>. Es decir, la transformación en perseae, lejos de significar un nuevo impedimento en el camino al acceso al trono, constituye una instancia legitimadora en la medida en que retoma, no sólo las imágenes de fertilidad y renacimiento, sino una asociación igualmente potente con un momento trascendental en el ascenso a la dignidad real.

Por otro lado, la noción del toro de su madre, que al mismo tiempo la fecunda y nace de ella, puede ser asimilado asimismo con el ciclo diario del dios Ra, quien se introduce todas las noches en la diosa Nut<sup>84</sup>—que puede igualmente ser representada como una vaca, la vaca del cielo<sup>85</sup>—para renacer al día siguiente de su matriz. También la idea de Ra, entonces, en su relación con Nut, puede ponerse a la par en esta concepción del toro que fecunda a su madre. En cualquier caso, deberíamos considerar que Nut, Hathor, y también la Diosa del Oeste, son manifestaciones del concepto de lo maternal<sup>86</sup>, así como figuras vincu-

<sup>81</sup> Assmann 1976.

<sup>82</sup> Zingarelli 2005.

<sup>83</sup> Eyre 2013: 281–282.

<sup>84</sup> Hornung 1999 [1971]: 136.

<sup>85</sup> Frankfort 1998 [1948]: 190–192.

<sup>86</sup> Frankfort 1998 [1948]: 193.

ladas con el mundo de la realeza. De esta forma, estas expresiones no constituyen más que modos diferentes de acercarse a la problemática del renacimiento y acceso al trono de Bata, en una búsqueda por dar cuenta de todos los aspectos que pueden ponerse en juego, abarcando la complejidad que le es inherente.

Asimismo, la asociación de Bata con Ra renaciendo de su madre habilita pensar en el ciclo Osiris-Ra y en la unión de estos dioses. Cada día Ra entra en Osiris y Osiris entra en Ra, y diariamente también se disuelve de nuevo esta unión. El sol, en su descenso hacia el oeste, muere y aparece en el mundo inferior, descansando en Osiris. Hornung pone atención en el hecho de que se dice que ambos tienen un solo cuerpo y hablan con una sola boca, el cadáver del dios solar es considerado al mismo tiempo el cadáver de Osiris<sup>87</sup>, y a menudo parece que sus nombres fueran intercambiables. Pareciera entonces que Osiris se asimila de hecho a Ra, y viceversa. Sin embargo, la unión tiene una duración breve y estrictamente definida: cuando aparezca el dios solar por la mañana, ya no conservará rastros de la muerte y su vínculo con Osiris<sup>88</sup>. Se transformará con el correr del día, como hemos visto, en Ra-Harakhte, el dios gobernante, sólo para continuar nuevamente con el ciclo al atardecer.

Resulta interesante pensar en este ciclo y su modo de expresión en el relato de *Los Dos Hermanos*. Por un lado, el recorrido y unión de los dioses habilitan el concepto de la renovación, asociado a la capacidad regenerativa y a cierta potencia vital creadora. La asociación de Bata, dada por la asimilación de las circunstancias que atraviesa, con los dioses Ra y Osiris protagonistas de este ciclo, nos permite conectar nuestro personaje con estas cualidades, que en definitiva lo asocian al mundo de lo divino y legitiman también la eventual realeza que ostentará. Efectivamente, la identificación con la realeza que asumen estos dioses, admite asimismo colocar al relato en este plano.

<sup>87</sup> Hornung 1999: 91.

<sup>88</sup> Hornung 1991: 90.

<sup>89</sup> Hornung 1999 [1971]: 90–92. El reciente estudio de Smith (2017) provee sugerentes ideas respecto de este encuentro nocturno entre Ra y Osiris. Desafortunadamente, aún no hemos podido acceder a esta valiosa obra.

*Antiguo Oriente, volumen 14, 2016, pp. 137–170*

Wettengel ha dedicado un artículo en 1992 a la correspondencia de las diferentes rúbricas del *Papiro d'Orbigny* con las horas del ciclo solar. Su trabajo en esta dirección es bien interesante, ya que identifica momentos trascendentales en el relato en asociación con horas igualmente importantes en el ciclo solar. Así, cada seis horas se introduce un punto máximo en la acción y un cambio de desarrollo: en la sexta rúbrica (mediodía) tiene lugar el intento de seducción por parte de la mujer de Anubis, en la decimosegunda rúbrica (atardecer) es talado el árbol en el que se hallaba el corazón de Bata, en la decimoctava rúbrica (medianoche) el toro es sacrificado, mientras que en la vigésimo cuarta rúbrica (mañana) se presenta al nuevo rey en el trono<sup>90</sup>.

Resulta sugestiva esta interpretación que asocia directamente a Bata con Ra, con las implicancias en torno a la realeza que ello implica. A su vez, la idea de ciclo en sí misma resulta iluminadora, en tanto supone la repetición y otorga sentido cohesivo a una serie de situaciones. Cabe señalar en este punto, que algunas de las interpretaciones sobre el relato consideraban que se trataba más bien de una expresión inconexa, que ligaba artificialmente dos textos, uno de ellos vinculado a lo terrenal, y otro a lo “mágico”<sup>91</sup>. La idea de un ciclo de renovación, en el que el personaje atraviesa diferentes momentos, permite ensamblar estos dos “momentos” y conformarlos en un mismo plano. No constituye para nosotros una preocupación establecer los momentos específicos en que Bata se asociaría a uno u otro dios, o bien en qué orden, o si coinciden estrictamente con lo señalado en el mito; sino más bien evidenciar la existencia de ciertos aspectos del ciclo que se introducen en el relato literario, de este modo específico, y que sirven a la consistencia y sentido del argumento, nutriendo de legitimidad a un recorrido que devendrá en el ascenso al trono del protagonista.

#### ALGUNAS NOTAS A MODO DE CIERRE

El cruce entre mito y literatura constituye un rasgo característico de los textos literarios egipcios, en la medida en que la dimensión mítica es una que en principio trasciende e impregna todo tipo de expresiones. A

<sup>90</sup> Wettengel 1992: 97–98.

<sup>91</sup> Por ejemplo, Lefebvre 2003 [1948]: 161.

partir de las reflexiones más generales sobre las relaciones posibles entre mito y literatura, hemos identificado la existencia de numerosas expectativas por parte de los egiptólogos en torno a lo que es uno y otra, y cómo debieran expresarse. La preocupación por el núcleo y lo esencial o por la coherencia narrativa ha impregnado la mayoría de las discusiones sobre esta problemática. A partir de esto, nuestro análisis sobre *Los Dos Hermanos* procuró indagar en el modo en que mito y literatura se articulan aquí de manera específica.

En primer lugar, la elección del nombre del protagonista habilita su identificación con un dios del panteón egipcio, sus funciones específicas y su forma de representación. La asociación de Bata con un toro anticipa la forma en que será llamado por la Enéada y su propia transformación en este animal, además de otorgarle las cualidades de fuerza, virilidad y liderazgo que la figura encarna. Asimismo, la asociación del animal con la realeza permite ubicar al personaje en este plano, anticipando el rol que finalmente ocupará. La descripción de la “esencia” de Bata, por su parte, hace uso de términos que redundan en su caracterización como personaje divino-regio.

La relación entre Bata y los dioses constituye otro de los ejes de la interacción con lo divino, en relación a los roles que cumplen los dioses en este vínculo. Hemos apuntado aquí a la protección que brindan las vacas a Bata, indagando en la identificación entre este animal y la diosa Hathor, y la relación que la diosa mantiene con la institución de la realeza. En este punto, el análisis ha resultado iluminador en la medida en que permite posicionar a Bata en un lugar privilegiado y asociado estrictamente a la realeza, en términos de una filiación, en principio virtual. Esta filiación adquiere progresivamente el grado de identificación con la institución y los valores que incluye. Por su parte, la asociación de las mujeres del relato con Hathor nos advirtió sobre la existencia de una evocación simbólica y otra de carácter más funcional. Ambas se constituyen como relevantes y pueden ser interpretadas de diferentes maneras, aun cuando enfatizamos que las “funciones” de Hathor en relación con la realeza podrían resultar más iluminadoras respecto de una asociación de las mujeres con la diosa, y de una interpretación global del relato en clave de legitimación real.

Por último, la circunstancia de la resucitación y las transfiguraciones que experimenta Bata remiten a las figuras de Osiris y Kamutef, de una forma que lo acerca, asimismo, de modo más concluyente, al plano de la realeza.

En términos generales, entendemos que la mayoría de las circunstancias que podrían ser entendidas como símbolos míticos y que hablarían de una base mítica del relato, funcionan de hecho en él como formas que nutren de legitimidad al protagonista Bata, y que allanan su camino hacia el trono. Así, no se trata de una traducción lineal y unívoca de lo mítico en *Los Dos Hermanos*, sino de una evocación que en el texto asume una función específica, vinculada directamente a la trama.

En este sentido, consideramos que la potencia provocadora que puede generar una evocación no debiera devenir limitante al asociar en forma automatizada símbolos y acciones. Si bien la elección de los nombres de los protagonistas—por ejemplo—no es azarosa, resulta imperante persistir en el análisis sobre el comportamiento que los personajes asumen en el relato en sí mismo. De otro modo, se corre el riesgo de construir suertes de inventarios de rasgos y relaciones, que pierden sentido en una mecánica a veces forzada.

Desde nuestra perspectiva, conviene comprender la especificidad de lo literario y entender que en este discurso puede imbricarse también lo mítico. No obstante, no lo hace de un modo directo, sino mediado de hecho por la experiencia narrativa y literaria. Así, cabe interrogarse en realidad sobre qué implicancias y consecuencias tiene en el relato tal incorporación. En función de tal análisis las reminiscencias míticas identificadas tendrán más sustento.

Corresponde señalar, por último, que es múltiple la imbricación de lo mítico en *Los Dos Hermanos*, en tanto conjuga diversidad de tradiciones míticas interrelacionadas. Con el objetivo de fortalecer el carácter regio de Bata, el relato evoca diferentes instancias de lo mítico que aportan a la construcción diversos rasgos y funciones distintivos.

## AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer el trabajo realizado por los evaluadores de este texto, que con sus comentarios y sugerencias han contribuido a mejorar la versión final del artículo.

## BIBLIOGRAFÍA

- ASSMANN, J. 1976. “Das Bild des Vaters im alten Ägypten”. En: H. TELLENBACH (comp.), *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte: Ägypten, Griecheland, Altes Testament, Neues Testamen*. Stuttgart, Kohlhammer, pp. 12–49.
- ASSMANN, J. 1977a. “Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten”. En: *Göttinger Miszellen* 25, pp. 7–43.
- ASSMANN, J. 1977b. “Das ägyptische Zweibrüdermärchen (Papyrus d’Orbigny). Eine Textanalyse auf drei Ebenen am Leirfanen der Einheitsfrage”. En: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 104, pp. 1–25.
- ASSMANN, J. 1977c. “Textanalyse auf verschiedenen Ebenen: zum Problem der Einheit des Papyrus d’Orbigny”. En: *XIX Deutscher Orientalistentag*, Suppl. ZDMG, Wiesbaden, pp. 1–15.
- ASSMANN, J. 1982. “Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung, und das Problem des ägyptischen Mythos”. En: J. ASSMANN, W. BURKERT y F. STOLZ (eds.), *Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele. Orbis biblicus et orientalis*, vol. 48. Freiburg, Vanderhoeck & Ruprecht, pp. 13–61.
- ASSMANN, J. 1993. “Literatur und Karneval in Alten Ägypten”. En: S. DÖPP (comp.), *Karnevalesk Phöänomene in antiken und nachantiken Kulturen und Literaturen. Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium Bd.13 (Stätten und Formen der Kommunikation im Altertum I)*. Trier, Wissenschaftlicher Verlag pp. 31–57.
- ASSMANN, J. 1996. “Kulturelle und literatische Texte”. En: A. LOPRIENO (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. Leiden, E. J. Brill, pp. 59–82.
- ASSMANN, J. 1999. “Cultural and Literary Texts”. En: G. MOERS (ed.), *Definitely: Egyptian literature. Proceedings of the symposium ‘Ancient Egyptian literature: History and Forms’*. Los Ángeles, March 24–26, 1995. Lingua Aegyptia Studia Monographica, vol. 2. Göttingen, Seminar für Ägyptologie und Koptologie, pp. 1–15.
- BAINES, J. 1991. “Egyptian Myth and Discourse: Myth, Gods, and the Early Written and Iconographic Record”. En: *Journal of Near Eastern Studies* 50/2, pp. 81–105.
- BAINES, J. 1996. “Myth and Literature”. En: A. LOPRIENO (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. Leiden, E. J. Brill, pp. 361–377.

- BAINES, J. 1999. "Prehistories of Literature: Performance, Fiction, Myth". En: G. MOERS (ed.), *Definitely: Egyptian Literature. Proceedings of the Symposium 'Ancient Egyptian Literature: History and Forms'*. Los Ángeles, Marzo 24–26, 1995. Lingua Aegyptia Studia monographica, vol. 2. Göttingen, Seminar für Ägyptologie und Koptologie, pp. 17–41.
- BASSON, D. 2012. *The Goddess Hathor and the Women of Ancient Egypt*. Thesis (MPhil) University of Stellenbosch. En: < <http://scholar.sun.ac.za/hande/10019.1/20292>>
- BLEEKER, C. 1973. *Hathor and Thoth. Two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion*. Leiden, E. J. Brill.
- BLUMENTHAL, E. 1972. "Die Erzählung des Papyrus d'Orbigny als Literaturwerk". En: *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 99, pp. 1–17.
- BOURIANT, U. 1894. *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire*. Tomo XV. Paris, Ernest Leroux.
- BRESCIANI, E. 1969. *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*. Turín, G. Euinaudi.
- BROZE, M. 1996. *Mythe et roman en Egypte ancienne. Les aventures d'Horus et Seth dans le Papyrus Chester Beatty I*. Orientalia Lovaniensia Analecta 76. Leuven, Peeters.
- BRUGSCH, H. 1890. *Religion und Mythologie der alten Ägypter*. Leipzig, J.C. Hinrichs.
- BRUNNER-TRAUT, E. 2000 [1963]. *Cuentos del Antiguo Egipto*. Madrid, Edaf.
- CAMPAGNO, M. 2004. *Una lectura de la contienda entre Horus y Seth*. Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- CERVELLÓ AUTUORI, J. 2001. "Los Dos Hermanos en la literatura neoegipcia y en la tradición oral negraafricana. Una lectura comparada". En: J. CERVELLÓ AUTUORI y A.J. QUEVEDO ÁLVAREZ (eds.), ...ir a buscar leña. Estudios dedicados al Profesor Jesús López. Barcelona, Aula Aegyptiaca-Studia 2, pp. 55–66.
- CHAMPOLLION, J.F. 1845. *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*. Ginebra, Editions de Belles-Letres.
- DARNELL, J.C. 1997. "The Apotropaic Goddess in the Eye". En: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 24, pp. 35–48.
- DAUMAS, F. 1977. "Hathor". En: W. HELCK y W. OTTO (eds.), *Lexikon der Ägyptologie Band I*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, cols. 1024–1033.
- DE ROUGÉ, E. 1852. "Notice sur un manuscrit égyptien en écriture hiératique écrit sous le règne de Merienphthah, fils du grand Ramses vers le XVe siècle avant l'ère chrétienne". En: *Athaeneum français* 1. Paris, E. Thunot et Ce, pp. 1–24.

- DERCHAIN, P. 1975. “Le perruque et le cristal”. En: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 2, pp. 55–74.
- DUNDES, A. 2002. “Projective Inversion in the Ancient Egyptian ‘Tale of Two Brothers’”. En: *The Journal of the American Folklore* 115, pp. 378–394.
- ELIADE, M. 1992 [1963]. *Mito y realidad*. Barcelona, Labor.
- ERMAN, A. 1927. *The Literature of the Ancient Egyptians*. Londres, Methuen and Co.
- ERMAN, A. y H. GRAPOW. 1926-1961. *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache*. Berlín, Akademie Verlag.
- EYRE, C. 2013. *The Use of Documents in Pharaonic Egypt*. Oxford, Oxford University Press.
- FAULKNER, R. 1991 [1962]. *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*. Oxford, Griffith Institute Ashmolean Museum.
- FAULKNER, R. 1969. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Oxford, The Clarendon Press.
- FRANKFORT, H. 1978 [1948]. *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society & Nature*. Chicago, The University of Chicago Press.
- GALÁN, J.M. 1991. “Ideas sobre la percepción del cosmos y su representación en el antiguo Egipto”. En: *Boletín de la Asociación Española de Egipología* 3, pp. 135–142.
- GALÁN, J.M. 1995. *Victory and Border. Terminology related to Egyptian Imperialism in the XVIII<sup>th</sup> Dynasty*. Hildesheim, Gerstenberg Verlag.
- GARDINER, A. 1905. “The Hero of the Papyrus d’Orbigny”. En: *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 27, pp. 185–186.
- GOEBS, K. 2002. “A Functional Approach to Egyptian Myth and Mythemes”. En: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 2/1, pp. 27–59.
- GRAVES-BROWN, C. 2010. *Dancing for Hathor. Women in Ancient Egypt*. London, Continuum.
- HOLLIS, S.T. 2006. “Review to *Die Erzählung den beiden Brüdern. Des Papyrus d’Orbigny und die Königsidologie der Ramessiden* by Wolfgang Wettengel”. En: *Journal of Egyptian Archaeology* 92, pp. 290–293.
- HOLLIS, S.T. 2008 [1990]. *The Ancient Egyptian “Tale of Two Brothers”. The oldest fairy tale in the world*. Oakville CT, Bannerstone Press.
- HORNUNG, E. 1999 [1971]. *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. Madrid, Trotta.
- JACBOSEN, H. 1955 [1939]. *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der Alten Ägypter*. Glückstadt; Hamburgo; Nueva York, J. J. Augustin.

- JACOBSSON, H. 1980. "Kamutef". En: W. HELCK y W. OTTO (eds.), *Lexikon der Ägyptologie Band III*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, cols. 308–309.
- JUNGE, F. 1978. "Wirklichkeit und Abbild. Über den innerägyptischen Synkretismus und die Weltsicht der Hymnen des Neuen Reiches". En: G. WIESSNER (comp.), *Synkretismusforschung-Theorie und Praxis*. Wiesbaden, GOF Reihe: Grundlagen und Ergebnisse Bd. I, pp. 87–108.
- KAPLONY, P. 1975. "Bata". En: W. HELCK y W. OTTO (eds.), *Lexikon der Ägyptologie Band I*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, cols. 632–636.
- KATARY, S. 1994. "The Two Brothers as Folktale: Constructing the Social Context". En: *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 24, pp. 39–70.
- KEES, H. 1956 [1941]. *Der Götterglaube im alten Ägypten*. Berlin, Akademie Verlag.
- LEFEBVRE, G. 2003 [1948]. *Mitos y cuentos egipcios de la época*. Madrid, Akal.
- LEPROHON, R. 2010. "Patterns of Royal Name-Giving". En: E. FROOD y W. WENDRICH (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles. En: <<http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz001nx697>>.
- LEPROHON, R. 2013. *The Great Name. Ancient Egyptian Royal Titulary*. Atlanta, Society of Biblical Literature.
- LESKO, L. 1986. "Three Late Egyptian Stories Reconsidered". En: L. LESKO (ed.), *Egyptological Studies in Honour of Richard A. Parker*. Hannover, University Press of England, pp. 98–103.
- LESKO, B. 1999. *The Great Goddesses of Egypt*. Norman, University of Oklahoma Press.
- LICHTHEIM, M. 1975 [1973]. *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings*. Vol. 1: *The Old and Middle Kingdoms*. California, University of California Press.
- LICHTHEIM, M. 1976. *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*. Vol. 2: *The New Kingdom*. California, University of California Press.
- LÓPEZ, J. 2005. *Cuentos y fábulas del Antiguo Egipto*. Barcelona, Trotta.
- LOPRIENO, A. 1988. *Topos und Mimesis: zum Ausländer in der Ägyptischen Literatur*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- LOPRIENO, A. 1996. "Defining Egyptian Literature: Ancient Texts and Modern Literary Theory". En: A. LOPRIENO (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. Leiden, E. J. Brill, pp. 39–58.
- LOPRIENO, A. 2004. "Prólogo". En: M. CAMPAGNO, *Una lectura de La contienda entre Horus y Seth*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, pp. 13–20.
- MANNHARDT, W. 1859. "Das älteste Märchen". En: *Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde Vierter Band*, pp. 232–259.

- MANNICHE, L. 1975. “The Wife of Bata”. En: *Göttinger Miszellen Heft* 18, pp. 33–38.
- MASPERO, G. 2002 [1882]. *Popular Stories of Ancient Egypt*. New York, Oxford University Press.
- MATHIEU, B. 2015. “Le conte des Deux Frères”. En: <[https://www.academia.edu/19840126/Le\\_Conte\\_des\\_Deux\\_Fr%C3%A8res\\_P.\\_dOrbigny\\_P.\\_BM\\_EA\\_10183\\_](https://www.academia.edu/19840126/Le_Conte_des_Deux_Fr%C3%A8res_P._dOrbigny_P._BM_EA_10183_)>
- MOERS, G. 2001. *Fingierte Welten in der ägyptischen Literatur des 2. Jahrtausends v. Chr: Grenzüberschreitung, Reisemotiv und Fiktionalität*. Leiden, E.J. Brill.
- MOLINERO POLO, M.A. 1998. *Realeza y concepción del universo en los Textos de las Pirámides*. Tesis doctoral no publicada, Universidad Complutense de Madrid.
- NAVILLE, E. 1898. *The Temple of Deir el Bahari. Part III. Plates LVI- LXXXVI. End of Northern half and Southern half of the Middle Platform*. London, The Egypt Exploration Fund.
- OTTO, E. 1958. *Das Verhältnis von Rite und Mythus im Agyptischen*. Heidelberg, Carl Winter.
- PATANÈ, M. 1991. “Existe-t-il dans l’Égypte ancienne une littérature licencieuse?”. En: *Bulletin de la Société d’Égyptologie* 15, pp. 91–93.
- PEHAL, M. 2014. *Interpreting Ancient Egyptian Narratives: A Structural Analysis of the Tale of Two Brothers, the Anat Myth, the Osirian Cycle, and the Astarte Papyrus*. Brussels, EME.
- PEREYRA, M.V. 1998. “Lo femenino en la doctrina de la realeza egipcia antigua”. En: *Mujeres en escena: Actas de las Quintas Jornadas Historia de las Mujeres y Estudios de Género*. La Pampa, Universidad Nacional de La Pampa, pp. 239–248.
- POSENER, G. 1983. “La légende de la tresse d’Hathor”. En: L. LESKO (ed.), *Egyptological Studies in Honor of Richard A. Parker*. Hanover, New Hampshire and London, University Press of New England, pp. 111–117.
- QUACK, J.F. 2003. “Review to *Fingierte Welten in der ägyptischen Literatur des 2. Jahrtausends v. Chr: Grenzüberschreitung, Reisemotiv und Fiktionalität* by Gerald Moers”. En: *Die Welt des Orients* 33, pp. 151–156.
- QUACK, J.F. 2005. “Review to *Die Erzählung den beiden Brüdern. Des Papyrus d’Orbigny und die Königsidologie der Ramessiden* by Wolfgang Wet tengel”. En: *Die Welt des Orients* 35, pp. 198–202.
- QUACK, J.F. 2008. “Corpus oder Membra disjecta. Zur Sprach- und Redaktionskritik des Papyrus Jumilhac”. En: W. WAITKUS (comp.), *Diener des Horus – Festschrift für Dieter Kurth zum 65. Geburtstag*. Gladbeck, PeWe Verlag, pp. 203–228.
- SAUNERON, S. 1959. “Lait”. En: G. POSENER (ed.), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*. Paris, Fernand Hazan, p. 145.

- SCHNEIDER, H. 1907. *Kultur und Denken der alten Ägypter*. Leipzig, J.C. Hinrichs.
- SCHNEIDER, T. 2008. “Innovation in Literature on Behalf of Politics: The Tale of the Two Brothers, Ugarit, and 19th Dynasty History”. En: *Ägypten und Levante* 18, pp. 315–326.
- SCHOTT, S. 1945. *Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten*. Leipzig, J.C. Hinrichs.
- SERVAJEAN, F. 2011. “Le conte des Deux Frères (1). La jeune femme que les chiens n’aimaient pas”. En: *Égypte Nilotique et Méditerranéene* 4, pp. 1–37.
- SETHE, K. 1903–1957. *Urkunden des ägyptischen Altertums*. Leipzig, J.C. Hinrichssche Buchhandlung.
- SETHE, K. 1930. *Urgeschichte und älteste Religion der ägypter*. Leipzig, Deutsche morgenländische Gesellschaft.
- SETHE, K. 1964 [1912]. “Zur altägyptischen Sage vom Sonnenauge”. En: K. SETHE (ed.), *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens. Fünfter Band*. Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhanlung, pp. 117–156.
- SIMPSON, W.K. (ed.), 2003 [1973]. *The literature of Ancient Egypt: an Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. New Haven, Yale University Press.
- SMITH, M. 2017. *Following Osiris. Perspectives on the Osirian Afterlife from Four Millennia*. Oxford, Oxford University Press.
- SPIEGEL, J. 1937. *Die Erzählung vom Streite des Horus und Seth in Pap. Beatty I als Literaturwerk*. Glückstadt, J.J. Augustin.
- SPIEGELBERG, W. 1907. “Der Gott Bata”. En: *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 44, pp. 98–99.
- STADLER, M.A. 2009. *Weiser und Wesir. Studien zu Vorkommen, Rolle und Wesen des Gottes Thot im Altägyptischen Totenbuch*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- STEWARD, D. 2012. “On Defining Myth: Comparisons of Myth Theory from an Egyptological Viewpoint”. En: H. ABD EL GAWAD, N. ANDREWS, M. CORREAS-AMADOR, V. TAMORI y J. TAYLOR (eds.), *Current Research in Egyptology 2011. Proceedings of the Twelfth Annual Symposium Durham University 2011*. Oxford, Oxbow Books, pp. 189–199.
- TROY, L. 1986. *Patterns of Queenship in Ancient Egyptian Myth and History*. Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis.
- VANDIER, J. 1949. “Le papyrus Jumilhac”. En: *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 89/2, pp. 214–218.
- VANDIER, J. 1961. *Le Papyrus Jumilhac*. Paris, Centre National de la Recherche Scientifique.

- VOLOKHINE, Y. 2014. “À propos de la construction d'un débat sur les mythes égyptiens”. En: D. BARBU, Ph. BORGEAUD, M. LOZAT, N. MEYLAN y A.C. RENDU-LOISEL (eds.), *Le savoir des religions. Fragments d'historiographie religieuse*. Gollion, Infolio Éditions, pp. 471–498.
- WATTERSON, B. 1991. *Women in Ancient Egypt*. New York, St. Martin's Press.
- WENTE, E. 2003 [1973]. “The Tale of Two Brothers”. En: W. K. SIMPSON, *The literature of Ancient Egypt: an Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. New Heaven, Yale University Press, pp. 80–90.
- WETTENGEL, W. 1992. “Zur Rubrengliederung der Erzählung von den zwei Brüdern”. En: *Göttinger Miszellen* 126, pp. 97–106.
- WETTENGEL, W. 2003. *Die Erzählung von den beiden Brüdern: der Papyrus d'Orbigny und die KönigsideoLOGIE der Ramessiden*. Freiburg; Göttingen; Orbis Biblicus et Orientalis.
- ZEIDLER, J. 1993. “Zur Frage der Spätentstehung des Mythos in Ägypten”. En: *Göttinger Miszellen* 132, pp. 85–109.
- ZINGARELLI, A. 2005. “Some Considerations About the Water Offered (Poured) by the Tree Goddess at TT 49”. En: A. AMENTA, M. M. LUISELLI Y M. SORDI (eds.), *L'acqua nell'antico egitto: vita, rigenerazione, incantesimo, medicamento: First International Conference for Young Egyptologists*. Roma, L'Erma di Bretschneider, pp. 381–388.



## RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS / BOOK REVIEWS

BRIAN B. SCHMIDT (ed.), *Contextualizing Israel's Sacred Writings: Ancient Literacy, Orality, and Literary Production*. Ancient Israel and Its Literature 22. Atlanta, SBL Press, 2015, x + 374 pp. Paperback. ISBN 978–1–62837–118–5. U\$S 46,95.

Brian B. Schmidt, profesor e investigador del Departamento de Estudios del Cercano Oriente de la Universidad de Michigan, ha reunido en este volumen un número de importantes contribuciones sobre el alfabetismo, la práctica escritural y las tradiciones orales de Israel (y Judá) en la antigua Palestina y sobre la producción de los textos bíblicos (en plural, dado que nos estamos refiriendo a un período muy anterior al de la formación de un canon y de un texto fijo, no obstante las posteriores variaciones confesionales sobre qué constituye la Biblia Hebrea/el Antiguo Testamento). Schmidt introduce el volumen (pp. 1–10), y siguiendo aquí un orden más bien temático que tal como aparecen en la obra, las siguientes cuatro contribuciones versan sobre el carácter de la evidencia epigráfica en el Levante meridional y su relevancia para una evaluación del alfabetismo en las sociedades de la Edad del Hierro (*ca.* 1200–600 a.C.), y la relación de estos factores con la producción de los textos bíblicos.

A. Lemaire (“Levant Literacy *ca.* 1000–750 BCE”, pp. 11–45) presenta una útil síntesis de los hallazgos epigráficos para el Levante de la Edad del Hierro II. En una primera fase de análisis (1000–850 a.C.), material epigráfico se encuentra disponible en varios soportes (escritura monumental en Biblos, sobre cerámica en Fenicia, Filistea y la Shefelá, y también en la Cisjordania central); una segunda fase (850–750 a.C.), revela la difusión de un uso monumental de la escritura en estelas conmemorativas en los reinos arameos y transjordanos. En el territorio del reino de Israel, el principal descubrimiento tal vez sean los ostraca de Samaria de la primera mitad del siglo VIII a.C.; según Lemaire, éstos constituyen evidencia de administración monárquica y de una tradición escritural en desarrollo (p. 30). Lemaire concluye proponiendo un comienzo de la tradición literaria en Israel y Judá hacia el siglo IX a.C.

En su contribución, N. Na’aman (“Literacy in the Negev in the Late Monarchical Period”, pp. 47–70) complementa espacialmente el panorama

presentado por Lemaire al incluir información sobre la evidencia epigráfica en el Néguev, notablemente un conjunto de ostraca proveniente de fortalezas y asentamientos urbanos de los siglos VIII y VII a.C. en el valle de Beersheba. En contraste con lo afirmado en el artículo de Lemaire, Na'aman sostiene un aviso de cautela de importancia para la evaluación de la evidencia del alfabetismo en el Levante: “We must keep in mind that the ability to write simple texts does not necessarily indicate full literacy” (p. 47).

C. Rollston (“Scribal Curriculum during the First Temple Period: Epigraphic Hebrew and Biblical Evidence”, pp. 71–101) ofrece una evaluación de la profesión escritural, con ejemplos egipcios y mesopotámicos, para enfocarse luego en Israel y Judá durante la Edad del Hierro (*ca.* 1200–600 a.C.). Rollston emplea esencialmente evidencia bíblica para la caracterización de los escribas en el Israel y Judá monárquicos como parte de una burocracia estatal (“To be sure, someone might question the historicity of these lists of officials within Samuel and Kings. As for me, I consider them to be reasonably credible, particularly those from the books of Kings”, p. 76 n. 13), algo que ciertamente puede ser cuestionado. Asimismo, si bien Rollston no considera la opinión de Lemaire sobre la existencia de escuelas de escribas en este período como absolutamente válida, sí cree que, no obstante la ausencia de evidencia material que lo pruebe, debe haber existido un currículum escritural oficial para su entrenamiento en el hebreo antiguo y en numerales del hierático egipcio, en epistolografía y en literatura y lenguas extranjeras.

J. Whisenant (“Let the Stones Speak! Document Production by Iron Age West Semitic Scribal Institutions and the Questions of Biblical Sources”, pp. 133–160) también discute la evidencia epigráfica de las Edades del Bronce Tardío (*ca.* 1550–1200 a.C.) y del Hierro, especialmente las continuidades en las tradiciones de escritura, pero complementa su análisis al vincularlo con las fuentes bíblicas. El estudio de Whisenant es en particular relevante por la atención que le presta a la transición histórica del Bronce al Hierro en el Levante y en cómo las transformaciones sociopolíticas afectaron la expresión del alfabetismo y, a su vez, contribuyeron a consolidar “étnicamente” a las organizaciones políticas del Hierro II (*ca.* 1000–600 a.C.). La autora encuentra el inicio de la tradición bíblica en la producción escritural del reino de Judá en tiempos pre-exílicos.

Cuatro estudios abordan en particular la cuestión de la oralidad y su relación con la producción textual. D.M. Carr (“Orality, Textuality, and Memory: The State of Biblical Studies”, pp. 161–173) propone relacionar el

ámbito de la oralidad y la recepción social con el de la producción textual a partir de la memoria, en tanto que los textos antiguos eran memorizados y el soporte textual servía para reforzar dicha memorización (“[...] biblical literature, qua written literature, was written in a context where the memorization and performance of ancient tradition was *writing-supported*, so that one internalized and/or performed biblical traditions through the help of written manuscripts”; p. 169, énfasis original). Al igual que Carr, R.B. Miller II (“The Performance of Oral Tradition in Ancient Israel”, pp. 175–196) pone en cuestión la dicotomía oral/escrito (un legado de los estudios seminales sobre oralidad de M. Parry y A. Lord de los años ’60, continuado en tiempos más recientes por W. Ong y J. Goody). Miller presenta ejemplos etnográficos e históricos que desafían la validez universal de dicha dicotomía, proponiendo una interacción entre ambas esferas de producción cultural, junto con la creación de una memoria colectiva bíblica. Las contribuciones de R.F. Person Jr. (“Text Criticism as a Lens for Understanding the Transmission of Ancient Texts in Their Oral Environments”, pp. 197–215) y de J. Schaper (“Hebrew Culture at the ‘Interface between the Written and the Oral’”, pp. 323–340), abordan respectivamente una síntesis de crítica textual, comparando el análisis de literatura antigua y medieval, los rollos del Mar Muerto y la relación entre los libros de Samuel-Reyes con los de Crónicas en la literatura bíblica, y, retomando la discusión de Carr y Miller (aunque con un énfasis en la ya referida perspectiva de J. Goody y W. Ong sobre la relación oral-escrito), la cuestión de “the functions and effects of orality and literacy, of oral and written discourse amongst the Israelites and Judahites” (p. 325) en un período de complejidad social y división del trabajo, entre los siglos IX y VIII a.C., en el que la escritura hallaría un nicho propicio para desarrollarse como tecnología administrativa.

Retomando una vieja cuestión en los estudios bíblicos modernos, F.H. Polak (“Oral Substratum, Language Usage, and Thematic Flow in the Abraham-Jacob Narrative”, pp. 217–238) intenta probar en su contribución que “the tales of the patriarchs preserve an underlying oral-epic substratum that formed the base structure for the narrative in its present, written form” (p. 217). Por su parte, E. Stern (“Royal Letters and Torah Scrolls: The Place of Ezra-Nehemiah in Scholarly Narratives of Scripturalization”, pp. 239–262) refiere al proceso de escriturialización de la tradición bíblica, del paso de un modo oral de tradición a su consolidación en soporte escrito, tomando el caso de los libros de Esdras y Nehemías, los cuales, según la autora, corresponden antes bien a una “oral-literary economy rather than a scriptural one” (p. 242).

J.M. Bos (“The ‘Literalization’ of the Biblical Prophecy of Doom”, pp. 263–280) atiende al proceso de alfabetización en la sociedad, en un contexto mayor de complejidad política durante la Edad del Hierro II, para analizar la transmisión del mensaje profético en el Antiguo Testamento. S.L. Sanders (“What if There Aren’t Any Empirical Models for Pentateuchal Criticism?”, pp. 281–304) defiende en su capítulo la originalidad compositiva de la Historia Primaria (Gen. 1–11), apartándola de otros ejemplos de literatura antigua, como la épica de Gilgamesh, no obstante las comparaciones que pueden realizarse entre los temas evocados en ambas composiciones.

Por último, referimos a dos contribuciones particulares a cargo de B.B. Schmidt (“Memorializing Conflict: Toward and Iron Age ‘Shadow’ History of Israel’s Earliest Literature”, pp. 103–132) y de W.M. Schniedewind (“Scripturalization in Ancient Judah”, pp. 305–321). Schmidt evalúa la evidencia epigráfica para analizar el paso de la escritura monumental en el Levante meridional a la composición de textos de extensión considerable. La cuestión, indica Schmidt, “is not concerned with the questions of whether Israelite scribes could, would or should compose lengthy literary texts (to which we would respond with a resounding threefold “yes”), but rather, under what circumstances could, would, and should Israelite scribes have first composed lengthy literary texts.” (p. 109). Schmidt sostiene que es a partir del siglo IX a.C. que las condiciones sociopolíticas permiten el inicio de una producción literaria que desembocará en los textos del Antiguo Testamento. Por su parte, Schniedewind continúa donde Schmidt culmina su análisis, abordando la cuestión del proceso de escriturralización, de transferencia de autoridad sagrada a un texto. Schniedewind sostiene que este proceso en el Levante se inicia en tiempos neo-asirios, lo cual correspondería al siglo VII a.C. en el reino de Judá.

En suma, este volumen ofrece una variada cantidad de perspectivas y análisis actuales sobre el alfabetismo en Israel y Judá durante la Edad del Hierro, época en la que todos los autores ven, en mayor o menor medida, el comienzo de la tradición literaria bíblica. Particularmente bienvenida es la utilización del aporte del registro etnográfico en los artículos de Carr, Miller y Schaper. Aunque algunas opiniones y conclusiones pueden, en efecto, ser discutidas y confrontadas con otras perspectivas interpretativas—especialmente sobre el nivel de alfabetismo en la sociedad (en la élite y en la población común), sobre la referencia a una escritura “nacional” (con referencia al hebreo; cf. Rollston, pp. 95, 108) y su indicación de complejidad sociopolítica—

ca—, la obra editada por Schmidt merece la consulta y lectura de todo investigador interesado por los aspectos y alcances sociales y políticos de la producción escrita y su relación con la creación textual de la tradición bíblica.

EMANUEL PFOH

*Universidad Nacional de La Plata*

*CONICET*

MARÍA JOSÉ LÓPEZ GRANDE, FRANCISCA VELÁZQUEZ, JORDI H. FERNÁNDEZ & ANA MEZQUIDA, *Amuletos de iconografía egipcia procedentes de Ibiza. Treballs del Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera 69*. Eivissa, Govern de les Illes Balears, Museo Arqueológico de Ibiza y Formentera, 2014. 726 pp. ISBN 978-84-87143-50-2. € 90.

María José López Grande (Universidad Autónoma de Madrid; experta en cerámica en el Proyecto Djehuty, Luxor, Egipto), Francisca Velázquez Brieva (Universidad Autónoma de Madrid), Jordi Fernández (director del Museo Arqueológico de Ibiza y Formentera), y Ana Mezquida Ortí (Universidad Autónoma de Barcelona) participan en el Grupo de Investigación “Ibiza Púnica (F-073 UAM)”, que coordina López Grande. La presente obra es fruto de las investigaciones realizadas en el marco de dicho proyecto.

En la Introducción se expone el objetivo del presente libro, consistente en el análisis y catalogación de los amuletos de iconografía egipcia procedentes de Ibiza, localizados en diferentes museos y colecciones particulares en España. Previo a la consideración de los amuletos egipcios en general y de los amuletos de iconografía egipcia hallados en el ámbito fenicio-púnico, y en especial, en Ibiza, los autores explicitan el significado que han otorgado al término amuleto a los efectos de justificar la inclusión dentro de esta categoría de los ejemplares hallados en Ibiza. Definen a los amuletos como todo objeto de dimensiones reducidas que, en contacto con su poseedor, durante la vida o la muerte, actúan como protectores o propiciadores, siendo eficaces por lo que representan.

A continuación, los autores enmarcan y determinan qué objetos procedentes de Ibiza y presentes en este catálogo pueden ser considerados como amuletos de iconografía egipcia: se trata principalmente de representaciones de divinidades antropomorfas con cabeza humana o animal tanto femeninas como masculinas que pueden identificarse con deidades del panteón egipcio, así como de diferentes animales y seres híbridos asimilados a dioses egipcios, y de elementos vegetales y símbolos divinos que forman parte del imaginario ico-

nográfico egipcio. Los autores afirman que los ejemplares analizados en el presente catálogo, se corresponden indubitablemente con los existentes en Egipto, aunque existen razones técnicas que llevaría a pensar que algunos de ellos fueron manufacturados fuera de Egipto, sin cambios significativos, sin embargo, entre los ejemplares documentados en Egipto y los localizados fuera de él.

En el capítulo 2, los autores pasan a considerar los amuletos en el ámbito egipcio y se analizan varios aspectos relacionados con los amuletos de ese origen. Se observa:

- 1) La existencia de fuentes egipcias que, además de los amuletos en sí, aportan datos sobre la morfología y significado de los mismos como a) en los textos religiosos (Textos de las Pirámides, los Textos de los Ataúdes, el Libro de los Muertos); b) en los textos literarios de contexto mágico y médico como los Papiros médicos Harris que incluyen información sobre el uso de los amuletos y c) en las representaciones de amuletos en diferentes soportes de los que los autores aportan numerosos datos.
- 2) Existen diversas clasificaciones tipológicas de los amuletos egipcios que no se adaptan a las necesidades de clasificación de los amuletos de Ibiza; por lo tanto los autores adoptan para ellos una clasificación tipológica propia que tiene en cuenta los trabajos de clasificación tipológica de amuletos realizados por Herrmann<sup>1</sup> para los localizados en Palestina/Israel, y por Hölbl<sup>2</sup> aplicado a los amuletos hallados en Cerdeña.
- 3) Hay diferentes vocablos utilizados por los egipcios que refieren a los amuletos, aunque no existe un único término para designar “amuleto”. Todos estos vocablos egipcios mencionados enfatizan la protección, prosperidad y salud que de ellos se desprende, funciones atribuidas sin duda a los amuletos.
- 4) Análisis del material o materia prima con la que están confeccionados los amuletos, destacándose la utilización de materiales preciosos y semi-preciosos (oro, turquesa, malaquita, feldespato verde, cuarzo blanco, amatista, lapislázuli, alabastro) así como el uso de la fayenza, cada uno de estos materiales acompañados por el correlato del poder y/o la fuerza que representaban para el portador del amuleto. También se mencionan los materiales perecederos con que eran manufacturados como tela, papiro, resina, que llegaron a nosotros pero en una proporción menor.

<sup>1</sup> Herrman 1994; 2002; 2006.

<sup>2</sup> Hölbl 1986.

- 5) Contextos de los hallazgos: la mayor procedencia es de los ámbitos funerarios pero también aparecen en ámbitos residenciales y templares. Los autores destacan que la mayoría de los amuletos aparecen en los contextos funerarios acompañando al muerto, quien era enterrado con aquellos amuletos que lo habían acompañado durante su vida, sumado a aquéllos que formaron parte en ocasión de su sepultura. Para cada uno de los puntos mencionados, los autores dan innumerables ejemplos que apoyan sus dichos.
- 6) Significado del uso de los amuletos en el antiguo Egipto. Analizan los puntos de vista de varios eruditos (Petrie, Moret y Vercoutter). A partir de diferentes consideraciones, los autores del presente trabajo sostienen que los amuletos participan tanto de un espíritu mágico como religioso, ya que en Egipto ambos aspectos gozaban de una relación simbiótica. Los autores se plantean si los amuletos, al ser usados en un ámbito cultural diferente al propio, es decir en el ámbito fenicio-púnico, hasta qué punto su significado y función se enmarcan dentro del mundo de la religiosidad o de la magia como sucedía en Egipto.
- 7) Eficacia de los amuletos en el antiguo Egipto: los autores consideran que a los amuletos se les atribuía la posesión de poderes sobrenaturales que residían en su misma representación, y de ellos emanaba un poder mágico.

En el capítulo 3, los autores se centran en el análisis de los amuletos egipcios y de iconografía egipcia localizados en el contexto fenicio-púnico, antes de introducirnos a los hallados específicamente en Ibiza. En cuanto al significado de los amuletos de iconografía egipcia, en dicho ámbito no hay documentación escrita que nos informe sobre las creencias de la población de origen fenicio-púnico sobre los amuletos en general, tanto los de origen púnico como egipcio. Por ello los autores analizan los documentos escritos provenientes de sociedades afines a la fenicia como la cultura cananea y otras. De este análisis y por comparación con estas culturas, se desprende que dentro de la sociedad fenicia-púnica los amuletos no tenían un carácter únicamente ornamental sino un valor mágico/religioso. La presencia de los amuletos egipcios en la sociedad fenicia-púnica denota que había un importante conocimiento del panteón egipcio y que habían sido aceptados por esta sociedad con significado semejante al que el amuleto tenía en Egipto. Pero sólo habían adoptado una parte de la religiosidad que los egipcios le atribuían, es decir, el

ser sólo protectores de peligros reales, asistir en los problemas de fertilidad, y hechizos, sin suplantar a los dioses adorados por los fenicios.

En cuanto a los tipos iconográficos y material utilizado, los autores sostienen que no todos los tipos iconográficos egipcios fueron adoptados en el ámbito fenicio-púnico, siendo su variedad restringida, fruto de una elección deliberada y que excluyó a los amuletos preferentemente funerarios enfatizando a aquéllos considerados protectores de la vida que fueron introducidos en las tumbas, como el ojo wdjat, muy difundido en Egipto, y el Ptah Pateco Panteo de gran popularidad en el ámbito fenicio-púnico. El material más usado entre estos amuletos es la fayenza, y en mucho menor número la esteatita.

Los autores analizan la problemática del origen de la producción de los amuletos de iconografía egipcia en el ámbito fenicio-púnico: si éstos fueron manufacturados en Egipto, o en algún lugar de la cultura fenicio-púnica, y en cualquiera de los casos cómo estos amuletos llegaron a Ibiza. Al respecto, los autores consideran las diferentes tendencias que adoptaron otros eruditos que van desde los que sostienen su procedencia egipcia con algunas variables (Vercoutter) a los que plantean que pudieron ser manufacturados en talleres púnicos (Cintas, Hölbl, Redissi, Ferrari, Herrmann).

Respecto a esta problemática, se adopta una posición intermedia y se asume que debe haber existido la presencia de amuletos importados directamente de Egipto conjuntamente con una manufactura local en el ámbito de la cultura fenicio-púnica. Se basan en la siguiente premisa en cuanto a la manufactura local: si hubo imitación de amuletos de iconografía egipcia en el ámbito fenicio-púnico fue porque la demanda local consideraba que su imitación era rentable o bien que en algún momento no fuera posible importarlos lo que impediría su presencia en la región. A lo que podríamos agregar el deseo de poseer objetos tan populares en el Cercano Oriente antiguo que impulsara su imitación.

A continuación se analiza la posible procedencia de los amuletos de tipo iconográfico egipcio que pueda explicar su presencia en Ibiza. Respecto a una procedencia del ámbito fenicio oriental, el análisis es exhaustivo y ha podido detectar variaciones cualitativas y cuantitativas entre los tipos y subtipos iconográficos de la zona oriental y centro-occidental del Mediterráneo, en especial, Ibiza. Respecto a una procedencia y comercialización directa desde Egipto al Mediterráneo centro-occidental, se analizan las posiciones de J. Vercoutter, S. Moscati y proponen las posibles rutas que habrían favorecido el comercio directo entre Egipto y Cartago. Otra hipótesis que se plantea es la

posibilidad de un comercio intermediario griego en el que Naukratis habría tomado un papel importante en la Dinastía XXVI, aunque en este sitio no se han encontrado muchos amuletos que, además, no se diferencian de los hallados en otros sitios egipcios.

En el capítulo 4, los autores presentan los amuletos de tipo egipcio hallados en Ibiza. Una de las problemáticas que enfrentan estos hallazgos es que pocas veces es posible reconocer en los inventarios de las excavaciones realizadas a comienzos del siglo XX, el contexto del que provienen. Los enclaves son, sin embargo, variados y de cada uno de ellos los autores hacen una importante reseña histórica de sus excavaciones. Estos enclaves son: 1) la necrópolis de Puig des Molins (625/600 a.C., siglos XI–XIII d.C.); 2) necrópolis de ses Torres (Santa Eulària des Riu), siglo IV a.C.–I d.C.; 3) necrópolis de can Sorà, Cala d'Hort (Sant Josep de sa Talaia), siglo V–I a.C.; 4) necrópolis de can Cardona (Sant Josep de sa Talaia); 5) necrópolis de can Pere Català des Ports (Sant Vicent de sa Cala, Sant Joan de Labritja), material más antiguo data de principios del siglo IV a.C.; 6) necrópolis de can na Jondala/can Joanet (Sant Francesc de s'Estasi, Sant Josep de sa Talaia) en la que hay material de fines del siglo V y comienzos del IV a.C; y del siglo II d.C.; 7) necrópolis de can Vic (Santa Eulària des Riu), del siglo IV a.C.; 8) necrópolis de can Vincent Geroni (Sant Josep de sa Talaia); 9) necrópolis de can Berri d'en Sergent (Sant Josep de sa Talaia), segunda mitad del siglo V a I a.C.; 10) necrópolis de can Roques (Sant Josep de sa Talaia).

Los amuletos procedentes de Ibiza se hallan actualmente en diferentes museos y colecciones privadas. La mayor parte de ellos proceden de la necrópolis del Puig des Molins. Los museos en los que se encuentran son el Museo Arqueológico de Ibiza y Formentera, Museo Arqueológico Nacional de Madrid, Museo Arqueológico de Cataluña en Barcelona, Museo de Cau Ferrat, Sitges, Museo de Menorca, Maò, Museo de Prehistoria de Valencia y el Museo de Artes Decorativas de Barcelona. Las colecciones privadas que fueron consultadas fueron las de Miguel Borday en la Fundación Cosme Bauçà, Felanitx, Mallorca y dos colecciones cuyos propietarios quisieron permanecer en el anonimato.

Los amuletos de Ibiza han sido publicados sólo parcialmente por otros autores, de ahí la importancia de la presente catalogación y estudio tipológico que realizan los autores de la presente obra que los presentan en forma completa y contextualizada, cuando ello es posible.

En el capítulo 5 los autores presentan el estudio tipológico de los amuletos de tipo o iconografía egipcia hallados en Ibiza. Utilizan un criterio mor-

fológico para establecer siete grandes categorías y sub-categorías. Ellas son: Tipo 1. Divinidades antropomorfas; Tipo 2. Divinidades antropomórficas con cabeza de animal; Tipo 3. Animales; Tipo 4. Híbridos; Tipo 5. Vegetales; Tipo 6. Símbolos divinos; Tipo 7. Amuletos-placa. Cada una de estas categorías contiene además datos referentes al material, dimensiones, estado de conservación, procedencia y las referencias bibliográficas. Cada uno de los amuletos catalogados va acompañado de una foto, y la clasificación tipológica es graficada.

A continuación, los autores presentan la catalogación de los 704 amuletos de iconografía egipcia procedentes de Ibiza. Para cada tipo de esta clasificación, los autores consideran el significado que de ellos tienen en Egipto, los tipos más usuales según las épocas, los tipos menos usuales y sus variantes, con su correspondiente bibliografía y la cronología de los mismos.

A continuación analizan la presencia de estos amuletos en el ámbito fenicio-púnico. Se trata de una documentación muy completa y pertinente al estudio en el que los autores están abocados. Luego de estas consideraciones y del análisis de cada amuleto reconocido en Ibiza, introducen el catálogo de los objetos que es muy completo e ilustrativo. Finalmente presentan los sistemas de suspensión de los amuletos, los contextos y cronología de los mismos, y su perduración en el ámbito fenicio-púnico.

En el capítulo 6, los autores analizan los contextos de los objetos cuya procedencia es conocida. Todos los amuletos del catálogo provienen de contextos funerarios pero se desconoce en la mayoría de los casos a qué tumba pertenecen. Casi todos los amuletos que pudieron contextualizarse proceden de la necrópolis del Puig des Molins. Del análisis de dichos contextos, sólo se conoce la procedencia de 26 de los hallazgos, lo que resulta, según los autores, el 3,69% del total de los 704 ejemplares.

Finalmente en las conclusiones se destaca que el estudio tipológico permite observar:

- 1) La similitud de estos amuletos de Ibiza con los modelos egipcios, aunque a aquellos que presentan diferentes tipologías permite asignarles una elaboración fuera de Egipto.
- 2) De los tipos iconográficos egipcios disponibles en Ibiza dentro de un rango cronológico de los siglos VI–III a.C., sólo unas variantes han sido elegidas, prescindiendo de aquellos ejemplares egipcios de significado más eminentemente funerario.
- 3) Como en el ámbito egipcio, el ojo wdjat es el tipo iconográfico más abundante, aunque formas como el Ptah Pateco, no tan común en

Egipto, gozaba de especial atracción en el ámbito fenicio-púnico.

- 4) Se supone que las diferencias cuantitativas se deben a una preferencia dentro del ámbito fenicio-púnico por ciertos tipos iconográficos, lo que demuestra un proceso selectivo de la cultura púnica.
- 5) Los amuletos de Ibiza presentan características muy similares a los de Cerdeña, con distribución semejante.
- 6) Este conjunto de amuletos de Ibiza es representativo muy cercano en su composición a sus contemporáneos centro-mediterráneos.
- 7) Los pocos datos contextuales ubicarían estos amuletos en un rango temporal entre los siglos V al IV a.C.
- 8) Estos amuletos tendrían un valor como objetos protectores y propiciadores similar a la función que tenían en Egipto.
- 9) En los casos en que pudo conocerse la ubicación de los amuletos en las tumbas junto al muerto, apuntan a su utilidad también en el ámbito del más allá.
- 10) Estos amuletos eran también utilizados en vida como puede observarse por el desgaste y las reparaciones sufridas.
- 11) La cantidad de amuletos de tipo iconográfico egipcio hallados en Ibiza demuestra la importancia económica, comercial y cultural de la isla que formaría parte del triángulo formado por Cartago, Cerdeña e Ibiza.

Luego de la cita de una abundante bibliografía, los autores añaden un Anexo destinado a consignar los amuletos que poseen inscripciones (sólo 42%). Aparecen comúnmente en los subtipos como el Ptah Pateco Panteo (77%). El material preponderante es la esteatita, y este tipo de objetos se detectan en otros yacimientos fenicio-púnicos del Mediterráneo Central.

El presente libro se trata de un trabajo exhaustivo, completo y representa un gran aporte para los estudiosos no sólo de la civilización egipcia sino también del de la fenicia-púnica. El catálogo representa una importante fuente de consulta para el periodo entre los siglos V a IV a.C., e incluso para periodos anteriores. Los estudios comparativos permiten reconocer que algunas tipologías presentes en el catálogo reproducen algunos tipos de amuletos típicamente egipcios y para periodos anteriores. Los autores, al analizar los innumerables aspectos de la presente problemática, conjugan diferentes líneas de investigación para continuar no sólo ellos mismos en el futuro, sino otros investigadores.

## BIBLIOGRAFÍA

- HERRMANN, C. 1994. *Ägyptische Amulette aus Pälastina/Israel*. Universitäts-Antiguo Oriente, volumen 14, 2016, pp. 171–198

- verlag Breiburg Schweiz. Orbis Biblicus et Orientalis 138. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- HERRMANN, C. 2002. *Ägyptische Amulette aus Pälastina/Israel. Band II.* Universitätsverlag Breiburg Schweiz. Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 184. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- HERRMANN, C. 2006. *Ägyptische Amulette aus Pälastina/Israel. Band III.* Universitätsverlag Breiburg Schweiz. Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 24. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- HÖLBL, G. 1986. *Ägyptisches Kulturgut im Phönikischen und Punischen Sardinien.* 2 vols. Leiden, Brill.

SILVIA LUPO  
Universidad de Buenos Aires

ALFONSO FANJUL PERAZA, *Deserts Stories & Bedouin Legends.* Charleston, Pigafetta Collection, 2015. 122 pp. ISBN 978-84-606-6277-8. € 10.

This book compiles a collection of stories showing local folklore and Egyptian Bedouin culture through oral tradition. Thanks to this book, this story, only known by locals, is now documented and accessible through these pages. Through this book one accesses a world of mythology of the Bedouin tribes of the Egyptian desert. These histories had not been documented and were conserved through the oral tradition of the local tribes and related with some archaeological discoveries. Gods, phantasms, ghouls, pilgrims, bandits and magical worlds weave the history more ancestral of these towns of the Egyptian desert.

The archaeologist A. Fanjul Peraza, has traveled through Egypt, living with the local tribes and documented archaeological sites related with his work collecting firsthand these stories by which all that inexplicable that can occur in the day to day of the tribes of the desert is justified. This monography allows the preservation of this oral treasure of the Bedouin culture, which, as the author indicates, is nothing more than the fruit of the hospitality of the inhabitants of the desert. The interview of the local people is collected and an English translation of the Arabic itself is offered. The work consists of 35 short stories from 2 to 5 pages, preceded by an introduction on “Al Badiya,” which explains the origins of Bedouins and their socio-economic connection;

and a second chapter about Bedouin mythology. The books end with a brief bibliography used by the author to offer a more detailed view of some aspects about the Bedouins who are mentioned in any of the stories described.

The Bedouin mythology has been influenced by the Greek, Roman and Babylonian one, showing itself as supernatural with a clearly religious origin, of a culture with pre-Islamic origins. The concept of spirituality in Arabic mythology is related to the ancient tradition of the “Ka” of the ancient Egyptians, where the spirit separates from the soul in search of other human bodies, always harmless spirits, known as “Jinn.”

In the chapter about “Bedouin Mythology” the author makes a parallel to the sacred mountains of the desert with the sacred mountains of the Spanish Northwest, an area where the author has specialized in the study of pre-Roman occupation. Thus, it offers examples and shows the spiritual perspectives that in themselves have nothing to do neither geographically nor historically.

These stories are not shown in the book as the local speaker counts them, but are reflected in the book interpreted and accompanied by pertinent explanations that allow the reader to better contextualize each mythological story. These are short narratives, in which for example four of them refer to the aforementioned “Jinn:” “Jinns of Bahariya and Dackla,” and “The Jinn Fisherman,” “The Jinn of Deir Hagan” and “Men who marry Jinns.”

For example, one of those histories is about “Adventures of Hasan El Basri;” he represents, like influenced by the Greek mythology, “the Arab Ulysses” from the “Iraqui Iliad.” Hasan is a young man sent to Egypt by his family from Iraq. Hasan discovered a magic oasis. There is a mage that order him to create a fence at that magical place. He should use a camel’s skin to protect himself. But, after doing it, the camel left away and Hasan is abandoned in the middle of that magic king. He walked to a palace occupied by seven Devils. He lived there being forbidden to him, just open one of the palace doors. One day Hasan opened it and he discovered water and a group of beautiful girls. Soon, he fell in love with one of the. Hasan and the devils raped her. She lived with him at the palace and gave him two children. After that, she was free to come back to the “forbidden door.”

Hasan returned to Iraq of Uagled only with the promise of not opening his eyes during the trip. On the way he met two guys with a magical turban and a magical brooch. He took both and using the turban he was invisible. He entered in all the city houses and saw her sister. She was in problems,

so he uses the magical brooch to save her and leave the magical kingdom. After that they came back to his house, and he presents his new family to his old mother.

This is one of the stories that this book collects with great details about ghouls, mummies, spirits, tombs, or phantoms, most of them related with the religion. All these stories had a moment in the Egypt history, making more enriching the Egyptian tradition and folklore. Thank to this book this oral stories remaining that has been immortalized and accessible to the public, making easier to understand the recent changes and ancient traditions of the Bedouin culture, and all that peoples that crossed from the Arabic areas to the African deserts.

PATRICIA ARGÜELLES ALVAREZ  
*Universidad de Educación Nacional a Distancia*  
España

ROXANA FLAMMINI & JUAN MANUEL TEBES (eds.), *Interrelaciones e identidades culturales en el Cercano Oriente Antiguo*. Buenos Aires, Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, 2016. 280 pp. ISBN 978–987–46360–1–0. <[http://www.imhicihu-conicet.gob.ar/html/Publ\\_Libros/Interrelaciones\\_identidades\\_culturales.pdf](http://www.imhicihu-conicet.gob.ar/html/Publ_Libros/Interrelaciones_identidades_culturales.pdf)>

Si todavía podemos pensar en algún tipo de unidad para la historia de las antiguas sociedades del Próximo Oriente, esta sólo podrá serlo a título conceptual, esto es, a partir de la posibilidad de considerar como problema histórico la interpretación de espacios y tiempos compartidos por sociedades con modos de vida diferentes, pero afincados en muy intensas relaciones que conectaron a ese conjunto heterogéneo de pueblos y los convirtieron en coproductores de una trama histórica común a la vez que diversa. Hubo contactos continuos, permanentes y, en ocasiones, muy intensos, pero también contactos leves y coyunturales. En efecto, dichas sociedades, independiente mente de que vivieran en áreas contiguas, se hallaban conectadas por un conjunto complejo y heterogéneo de relaciones y experiencias que sufrieron los vaivenes de los grandes procesos históricos a lo largo de los milenios y que se generaron, fundamentalmente, a partir de los intercambios de bienes, de los desplazamientos transitorios o permanentes de grupos dentro de la región, de los intereses compartidos entre las élites que gobiernan las diferentes entida-

des políticas, del dominio de unas sociedades sobre otras y de las relaciones de alianza y/o conflicto. Y es justamente en el seno de esos fenómenos de interacción cultural donde cada grupo humano genera un universo simbólico propio y singular que es manifestado socialmente a través de la construcción de sus identidades.

Cuando se consideran este conjunto de problemas, no puede más que celebrarse la publicación del libro *Interrelaciones e identidades culturales en el Cercano Oriente Antiguo*, una compilación realizada por Roxana Flaminini y Juan Manuel Tebes, ya que además de insertarse de lleno en la problemática, posee varios aspectos valorables. El primer punto destacable es que las voces incluidas son aproximaciones novedosas que revisan críticamente ciertas visiones clásicas sobre la problemática de los antiguos contactos intersociales y amplían su corpus teórico y metodológico. Así lo manifiestan, de forma muy patente, las críticas implícitas hacia los planteamientos esencialistas y reificadores de las sociedades y sus culturas que abogan por el carácter integrado, ordenado, homogéneo y autónomo de éstas y a su papel determinante en los comportamientos sociales. En su lugar, cada uno de los autores que participan de la obra dirige su mirada a subrayar la movilidad y el dinamismo de las sociedades y a promover la contextualización de las identidades en escenarios mayores, comprobando la presencia de un conjunto variado de vínculos que conformaron redes de interacciones que resultaban prácticas vitales para la vida social de los grupos del Cercano Oriente antiguo en distintas épocas y lugares.

Un segundo aspecto que merece comentarse es la apuesta global por la construcción de un marco conceptual a partir del modelo teórico de “sistemas-mundo” y “relaciones centro-periferia”, con los debidos ajustes terminológicos y especificaciones espacio-temporales, desde el que explicar las realidades derivadas y cambiantes de los antiguos contactos entre las distintas comunidades humanas del Cercano Oriente y el Mediterráneo. Tal apuesta ha implicado reexaminar el valor heuristicó de esta propuesta y sus principales categorías conceptuales, permitiendo reavivar viejas polémicas e introducir nuevos debates sobre la interpretación de las sociedades y economías antigua y—fundamentalmente—identificar dimensiones poco exploradas o, inclusive, ignoradas sobre las distintas culturas del Próximo Oriente antiguo, sus dinámicas internas y sus esferas de interacción.

Y un tercer aspecto es la vocación pluralista de la obra, la cual se concreta en tres niveles significativos: una diversidad de autores y experiencias

de investigación; una diversidad de disciplinas y tradiciones académicas; y una diversidad de temáticas y recortes espacio-temporales. Respecto a la diversidad de autores, en la elaboración de este libro han participado tanto arqueólogos e historiadores de reconocida trayectoria en el medio nacional e internacional como así también jóvenes investigadores que comienzan a dar sus primeros pasos en el campo de los estudios antiguo-orientales. La gran mayoría de ellos ha formado parte del equipo de trabajo con sede en el Instituto Interdisciplinario de Historia y Ciencias Humanas del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina y que han llevado adelante el proyecto de investigación “Centro y Periferia en el Cercano Oriente Antiguo: dinámicas intersocietarias de relación en el mundo nilótico, levantino y del Mediterráneo Oriental (IV al I milenio a.C.)”, el cual contó con financiamiento de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT).

Los capítulos abordan varias regiones de Asia occidental, del África del Norte y del Mediterráneo oriental, atravesando procesos históricos que van desde finales del cuarto milenio a. C. hasta mediados del primer milenio a. C. La compilación inicia su recorrido con un capítulo introductorio, a cargo de los compiladores, que se encarga de explicitar con lucidez los criterios generales de la obra y, en particular, de encuadrar pertinenteamente las contribuciones del volumen en las posibilidades y retos que presenta la aplicación de los aportes de la obra de Immanuel Wallerstein, estructurados, según su propio autor, en la perspectiva del “análisis de los sistemas-Mundo”, para sondar las dinámicas sociales de interrelaciones políticas, económicas y culturales en el largo plazo y a gran escala territorial en el antiguo Cercano Oriente durante el II y I milenio a.C. Así, revisando buena parte de las producciones resultantes de este enfoque para estas coordenadas espacio-temporales, la introducción de Flammini y Tebes nos muestra que la problemática de las redes de interacción, lejos de haber desplazado el paradigma de la identidad de los estudios antiguo-orientales, parecen haber contribuido a reforzar su pertinencia como instrumento de análisis en tópicos relacionados con las primeras formas de identificación social en el ámbito del Cercano Oriente antiguo.

En esa dirección, el trabajo de Philippe Beaujard es un detallado estudio de las trayectorias y procesos de transformación de los diversos sistemas-mundo en Asia Occidental y el Mediterráneo y sus posibles conexiones con Asia oriental durante toda la Edad del Bronce a partir de un marco de análisis macro-espacial y de larga duración. Tomando en consideración un gran cor-

pus de datos históricos y arqueológicos proveniente de toda Eurasia, Beaujard procura además mostrar que el nacimiento y expansión de redes de intercambio, que involucraba la circulación tanto de bienes y tecnologías como de distintos conocimientos, creencias y valores, conllevó a la gradual integración de las múltiples regiones en espacios unificados y estratificados, con el concomitante desarrollo sociopolítico de centros y periferias, donde una diversidad de acontecimientos y procesos sucedieron de manera interdependiente. Como bien indica este investigador, el escrito es apenas exploratorio ya que la temática, prácticamente incommensurable, amerita una exploración más completa en ciertos casos y una mayor profundidad en otros.

En el tercer capítulo, el arqueólogo Amir Gorzalczany discute la manera en han sido pensadas y explicadas las antiguas dinámicas de centro-periferia en el sur del Levante durante el período Calcolítico (V–IV milenios a.C.) a partir del estudio de las formas de enterramiento existentes en dicha región: mientras que en la zona subtropical y costera la utilización de cuevas como cementerios—especialmente para entierros secundarios—era visualizado como la expresión arqueológica directa de la centralidad de las poblaciones allí asentadas, el predominio de construcciones circulares de piedra utilizadas para ese mismo fin por las aglomeraciones humanas de las áreas áridas y marginales representaba, en contraste con aquellas, un síntoma de su situación periférica. Discutiendo este esquema a partir de la nueva e importante evidencia que representó el descubrimiento y excavación de la necrópolis de Palmaḥim (un conjunto de estructuras funerarias de piedra, circulares y rectangulares cuidadosamente ordenadas y alineadas según un plan preexistente) localizada en la planicie costera central (al norte de Israel), Gorzalczany propone una nueva perspectiva de análisis de las costumbres funerarias y, a través de esta, reposicionar la relación entre “centro” y “periferia”. En efecto, con la identificación de prácticas típicas de las zonas periféricas del sur (Sinaí, Negev y Transjordania), como estelas funerarias adosadas siempre a su pared oriental y gran número de entierros en osarios de piedra local pulida, acompañados por ofrendas funerarias, este autor propone avanzar en una nueva caracterización de los procesos sociopolíticos y económicos que caracterizaron el final del período Calcolítico tardío y la disipación de la cultura Ghassuliense en el sur del Levante.

El libro continúa con un cuarto capítulo a cargo de Roxana Flaminini en el que, en base a un acercamiento original y descriptivamente riguroso a las abundantes fuentes textuales y arqueológicas disponibles para el antiguo

Egipto, encuentra que la compleja red de interrelaciones económicas y culturales que conectaba a Egipto con las regiones del Levante y de Nubia durante el II milenio a.C. poseyó un efecto decisivo sobre el Estado faraónico, por lo que cualquier alteración y/o fluctuación en los vínculos suponía importantes readecuaciones y desafíos para la dinámica sociopolítica interna y externa. Atenta a dicha característica del “sistema-mundo nilótico-levantino”, tal la denominación escogida para identificar esa antigua red de contactos, esta históriadora observa que durante el período *ca.* 1800–1530 a.C. se asiste a una transición de una relación centro-periferia de *diferenciación*—en el cual el centro, coincidente *groso modo* con la extensión territorial del Estado egipcio unificado, se abstuvo de inmiscuirse directamente en los asuntos de las periferias—a otra relación centro-periferia de *jerarquía*—en el cual el centro egipcio ejerció un dominio directo sobre ellas—, lo que posibilitó el restablecimiento del flujo de bienes. El artículo Flammini sobresale no sólo por ofrecer elementos para repensar las cronologías establecidas por la tradición egiptológica, sino y especialmente por la aproximación original y novedosa que construye para estudiar el proceso disruptivo que tuvo lugar durante el llamado “Segundo Período Intermedio”, un momento particular de la historia política del antiguo Egipto definido por el colapso del poder central y la consecuente emergencia de diversos núcleos políticos que competían entre sí por la supremacía en un contexto donde la circulación de bienes se vio notablemente afectada.

A lo largo del capítulo cinco, Graciela Gestoso Singer aborda la cuestión de la circulación de los bienes de prestigio en el contexto de las alianzas interestatales entre las élites del Cercano Oriente y el Mediterráneo oriental durante el Período de El Amarna. La autora se detiene de manera original, inteligente y ordenada en distintos casos de intercambio de regalos entre grandes y pequeños reyes en ocasiones especiales registrados en la copiosa correspondencia amarniana, tales como una coronación, un jubileo, una alianza o un matrimonio interdinástico. Haciendo foco sobre los envíos de oro en conexión con los matrimonios interdinásticos entre los reinos de Mitanni, Babilonia y Egipto, Gestoso Singer encuentra que la recurrencia de ciertos términos asociados a lazos de hermandad, amistad y “amor” puede ser leída como la expresión ideológica de una especie de código intercultural compartido y empleado por grandes y pequeños reyes para incidir en la trama de intereses, negociaciones y vínculos interestatales.

La contribución de Romina Della Casa viene precisamente a ampliar el universo de estudio de la ideología de las élites gobernantes. La autora ha

escogido acercarse al tema a partir del examen de la dimensión simbólica del paisaje y de los territorios en las representaciones elaboradas por los hititas durante el II milenio a.C. Como bien muestra la autora en este sexto acápite, tanto los tratados hititas con países extranjeros como las “instrucciones” a funcionarios de menor rango contienen una serie de elementos que van más allá de los objetivos puntuales con los que han sido elaborados. Y es en este espacio de indagación de los discursos textuales, la denominada perspectiva *emic*, donde precisamente la autora realiza su más importante aporte: partiendo de la noción de que los antiguos hititas percibían su realidad como un todo integrado, Della Casa entrevé la posibilidad de recuperar de dichos documentos oficiales los ecos de una cosmovisión que era compartida por gobernantes y gobernados en la Anatolia hitita.

En el séptimo capítulo, Jorge Cano Moreno presenta una particularmente interesante investigación alrededor de las interacciones de poder en la isla de Creta durante el período Neopalacial (*ca.* 1700–1500 a.C.). En la primera parte del trabajo el autor incluye una breve revisión de cómo ha sido pensada la organización sociopolítica cretense durante este período en los diferentes modelos analíticos sobre el tema, subrayando que si bien no existe un consenso generalizado entre los especialistas, sí es posible identificar una suerte de acuerdo en torno a la tesis de la existencia de diferentes elencos de élite que, a partir de ostentar una posición hegemónica dentro del conjunto social, se diferenciaron del resto de la población de la isla. Remitiéndose a esta premisa, Cano Moreno busca sondear los mecanismos que utilizaron las élites emergentes para construir y afianzar una identidad propia, para lo cual recurre a un ejercicio analítico en el que logra triangular la información provista por los edificios monumentales, la circulación de recursos entre los distintos grupos sociales o la expansión de una cultura material más o menos uniforme tanto dentro de la isla como en la cuenca del Mediterráneo Oriental. El autor extrae los detalles e indicios más sobresalientes de sus fuentes para concluir que la ideología religiosa, en tanto un elemento cohesionador y de diferenciación social, operó como un acrítico crucial en la definición de una “identidad de élite” dentro de un ordenamiento sociopolítico heterárquico y competitivo.

Finalmente, pero no menos importante, Juan Manuel Tebes presenta un estudio importante, clave, para documentar y explicar la emergencia del culto al dios Yahvé en el Negev y Edom durante la Edad del Hierro. Como nos enseña este historiador, las raíces pre-israelitas del yahvismo no podrían entenderse como una migración de uno o unos pocos grupos desde las zonas

áridas meridionales hacia Canaán durante un período restringido de tiempo, tradicionalmente datado a inicios de la Edad del Hierro. Más aun, Tebes propone desechar los argumentos basados en perspectivas difusiónistas—de larga tradición en los estudios bíblicos—e invertir los términos de la interpretación habitual de la evidencia epigráfica y arqueológica para considerar cómo las prácticas de culto en el Negev, el sur de Transjordania, y el norte de Hejaz durante toda la Edad de Hierro se vincularon con las prácticas religiosas conocidas en Judá e Israel durante el período bíblico, proporcionando así una nueva luz sobre la prehistoria del culto de Yahvé. En esas condiciones, el autor postula que los orígenes del culto de Yahvé deben ser conceptualizado como un proceso caracterizado por la larga duración, por continuos préstamos culturales por parte de centros y periferias, tomados de Egipto y de los cultos del desierto locales, y por su adopción con el tiempo por las sociedades agrícolas de la región nuclear de Canaán. El cambio de perspectiva no es baladí, ya que insinúa un camino tan original como propositivo en el estudio de prácticas de culto y creencias de los pueblos de la antigua Palestina, reconociendo las dinámicas políticas y culturales en las zonas periféricas y la incidencia de elementos culturales de las periferias en las áreas centrales.

En síntesis, esta nueva compilación que nos traen Flammini y Tebes constituye una herramienta muy útil para el análisis de las relaciones intersociales en el Cercano Oriente antiguo, brindando numerosas perspectivas y estudios de caso que nos permiten comprobar—una vez más—que la alta diversidad humana y geográfica del Cercano Oriente antiguo estimuló un complejo, diverso y flujo de personas, bienes e información cuya significación se reflejó no sólo en lo material y económico, sino en los roles del hombre y de la mujer, en las dinámicas políticas y étnicas, y aún en la propia visión ideológica que las sociedades elaboraron de sí mismas, de otras culturas y del universo. Asimismo, el conjunto de capítulos ofrece una nueva cantera para redimensionar la historia de los contactos e interacciones en el ámbito mediterráneo, haciendo dialogar las distintas formas en que circularon innovaciones técnicas, modelos organizacionales e imaginarios sociales entre pueblos helenos y orientales a través de un espacio común a la vez que diverso.

HORACIO MIGUEL HERNÁN ZAPATA  
*Universidad Nacional del Chaco Austral*  
*Universidad Nacional del Nordeste*  
*Instituto Superior de Formación Docente*  
“Prof. Agustín Gómez”

WOLFGANG SCHÜTTE, *Israels Exil in Juda. Untersuchungen zur Entstehung der Schriftprophetie*. Orbis Biblicus et Orientalis 279. Göttingen, Ven-den-hoeck & Ruprecht, 2016, 270 pp. ISBN 978–3–525–53125–9. € 80,00.

El tiempo hace madurar las cosas y así Wolfgang Schütte comprendió que algunos de sus ya publicados artículos habían crecido y merecían integrarse en un conjunto mayor. De esa comprensión y de otras intuiciones salió el volumen que tenemos en nuestras manos. Lo componen doce artículos que fueron escritos de manera separada pero que el autor confiesa ahora han sido retocados para armonizar con el conjunto. Estos versan sobre el nacimiento de los textos proféticos del siglo VIII a.C., lo que en cierta manera marcan el nacimiento de toda la literatura profética en Israel, y es así como lo entiende el autor.

No falta la ironía cuando señala que los trabajos del arqueólogo Israel Finkelstein reciben en este libro un fuerte soporte textual a su tesis. Esta consiste en que fue el aporte de la inmigración desde Samaria posterior al desastre del año 722 a.C. la que en buena medida contribuyó a consolidar la estructura política de Judá y, por extensión, el desarrollo cultural que permitió la cristalización de los antiguos textos en relatos coherentes; estos relatos a la larga culminaron en formar la Biblia Hebrea o Tanaj. En las páginas que leemos Schütte limita su horizonte a la redacción de los cuatro profetas clásicos (Oseas, Amós, Miqueas y el primer Isaías) pero su tesis podría extenderse a otras áreas de la literatura hebrea antigua. La ironía está en que Finkelstein, que es un brillante arqueólogo, desdeña todo vínculo con los textos bíblicos y se jacta de que sus afirmaciones nada deben a los antiguos escritos de Israel. Schütte piensa que si realmente fue como la pala de Finkelstein revela, este fenómeno tiene que haber dejado su huella también en el desarrollo de la literatura. Va en consecuencia en busca de esas huellas casi como si fuera una arqueóloga de las palabras y los versos, y en su exposición parece mostrar que ha encontrado lo que buscaba.

No es poco controversial hablar de *un exilio* de Israel en Judá. Menos lo es decir que a ese exilio le debe Judá su brillo posterior y su alcurnia. Al hacerlo se cuestiona la historia bíblica tal como está narrada—donde Israel es siempre el hermano menor y poco creativo, el que finalmente cae por sus errores y falta de fidelidad—pero también se cuestiona buena parte de la teología bíblica que se teje con la narración sin criticarla y la supuesta evidencia arqueológica que confirma la supremacía cultural de Judá sobre sus congéne-

res del norte. El esfuerzo de leerlo vale porque más allá de que nos convenza o no, el trabajo es sólido y evita los postulados altisonantes pero flacos de soporte.

Hay al comienzo una serie de advertencias del autor que nos sugieren la calidad del trabajo. Por ejemplo el autor nos recuerda los límites de nuestra mirada con ojos modernos cuando nos acercamos a textos antiguos y pide cautela y humildad de parte del investigador al momento de interpretar el material. Dice por ejemplo que el concepto de “lector” no es el mismo hoy que ayer. En aquel entonces pocos eran lectores y muchos oyentes de los textos, por lo que la transmisión de sentido tuvo mucho que ver la oralidad y la declamación. También que aquello que a nuestra sensibilidad literaria se aparece como un evidente corte en el texto puede haber sido oído como una natural continuidad por el oyente antiguo. Fórmulas extrañas hoy pueden haber sido expresiones cotidianas ayer.

El autor reconoce en el trabajo de W. Rösler de la década de 1980 sobre los oyentes anónimos en la lírica griega una fuente de inspiración para su obra. Allí Rösler postulaba un oyente anónimo para los autores griegos; aquí Schütte postula lo mismo pero aplicado primero a Oseas y luego al resto de los profetas clásicos. Esas trasposiciones son fructíferas pues postulan un contexto común más allá del contexto general de una sociedad. La evidente diferencia entre el mundo griego y el semita queda opacada cuando se trata de personas que enfrentan un texto o un relato. Hay un contexto que podemos llamar psicológico (pero eso es una reducción), y que quizás deberíamos llamar “la condición humana”, que activa un modo de respuesta a la lectura que no está del todo sujeto a lo que llamamos el contexto social o cultural. En eso se basa y adquiere sentido el trabajo que Schütte nos presenta.

Los cuatro primeros capítulos están dedicados a los profetas Oseas y Amós. Luego le siguen Miqueas (capítulos 5 y 6) y los dos siguientes tratan del tema de la “autoría” literaria y del uso de la primera persona en la literatura del Cercano Oriente y su reflejo en la profecía de Israel. El capítulo 8 describe un recorrido del concepto de “autor” señalando que Miqueas y Oseas son los primeros en presentar de manera explícita un autor. Más tarde Amós e Isaías buscarán focalizar sus discursos en el sujeto colectivo que constituyan el rey y su corte. Esto no solo le dio una nueva dimensión al relato sino que le permitió incluir una perspectiva nacional antes ausente en la profecía escrita. Los últimos cuatro capítulos (9 a 12) tratan desde diversas aproximaciones textuales la conformación de lo que se ha dado en llamar el “Israel bíblico”,

“Efraín” e “Israel y Judá”. Culmina con un estudio del término “profeta”, el que es de esperar en el contexto de este volumen que se postule que no existió hasta alrededor del año 600 a.C.

Un buen trabajo para leer y discutir. Mucho se da en él por probado pero es sabido que en las lides de la Biblia Hebraica cada día puede depararnos una sorpresa desde el campo de la arqueología o desde la teoría literaria. Si algo está firme hoy puede tambalear el próximo lustro. Pero obras como esta deben ser bienvenidas porque expanden el campo del saber y abren a nuevas preguntas.

PABLO R. ANDIÑACH  
Universidad Católica Argentina

JAN RÜCKL, *The Sure House. Studies on the Dynastic Promise to David in the Books of Samuel and Kings*. Orbis Biblicus et Orientalis 281. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2016, pp. 360. ISBN 978–3–525–54407–5. € 110,00.

El libro que nos ocupa es una investigación exhaustiva de las promesas a la dinastía davídica, tal como se plasman en la narrativa deuteronómista. Se aboca, como es de esperar, al texto de 2 Samuel 7, pero dedica un buen espacio a otros textos relacionados tales como 1 Sam 25,28; 2 Sam 22,51 y 23,1–7, así como a varios textos de 1 Reyes vinculados a su tema y a su paralelo en 1 Crónicas 17. Suma a esto que dedica un capítulo al desarrollo de la dinastía real en Deuteronomio 17,14–20, texto conocido como “la Ley del rey”.

Como corresponde a una tesis doctoral de la que este libro es una adaptación, el autor analiza el texto masorético pero también sus variantes en la Septuaginta del texto principal y sus paralelos en 1 Crónicas 17. Agrega una evaluación de las propuestas textuales de W. Schniedewind, J. Lust y A. Schenker, lo que le da al trabajo una visión más amplia que la del propio autor. Incluye notas metodológicas y un apartado de “análisis literario”, siendo este presentado en el marco de la más estricta lectura histórico-crítica, lo que puede hoy objetarse pero tiene de valioso que fija de entrada las reglas del juego a que se atiene el autor. Vale decir además que la obra original fue escrita en checo y que fue traducida por el autor y sus colaboradores para poder compartirla en el mundo académico occidental. Ese esfuerzo es encorrible y nos permite acceder a una investigación de que otro modo quedaría reducida a un grupo pequeño de lectores.

Dicho esto pasemos a considerar el trabajo. Buena parte del análisis depende de la datación del texto de 1 Sam 17. Es sabido que esto es crucial en todo análisis histórico-crítico, al punto que atribuir a diferentes contextos produce lecturas e interpretaciones irreconciliables. Por otro lado, la decisión sobre si este texto es de la época monárquica o postexílico depende en mucho de la intuición del investigador, más que de las evidencias textuales, las que según se las lea pueden aportar agua a ambos molinos. Para el caso que nos reúne, quienes postulan su antigüedad tienden a ver en el relato una justificación política de la dinastía davídica y de su proyecto político. En este caso habría sido escrito con el interés de respaldar a David o a su inmediata descendencia. Sería en consecuencia un texto judaíta que ofrecería el soporte ideológico a su corona y su trono en Jerusalén en oposición a todo intento del reino del norte de pretender alguna porción de la herencia social, política o religiosa de lo que se gestó en el sur. Si por el contrario vemos a los autores que lo consideran un relato construido después de la destrucción del templo y del fin de la monarquía davídica, lo consideran una reflexión con algo de sentimiento de culpa que trata de explicar el porqué del destino sufrido y la condición en cierta medida lastimosa del pueblo de Israel postexílico. En esta línea se busca reinterpretar la promesa a David a fin de ofrecer todavía un futuro para la restitución de la corona. Si la corona no se reconstruye hoy, puede todavía hacerlo en el futuro pues la promesa es permanente.

Sea cual fuere el caso, nuestro autor se inclina por la segunda probabilidad y camina en la senda de los trabajos de la escuela de Helsinki, que en los años de 1970 dieron como máxima expresión para este tema la obra de T. Veijola, que postuló que no había en este relato una pluma del período monárquico sino una narración postexílica e incluso con posibilidades de que sea tan tardía como del período persa. Rückl se anima a precisar más y—con buen tino y humildad académica—busca relacionar el relato con la teología que subyace en él y establece el tiempo de esta narración entre los años 587 y 525 a.C. Lo decimos porque Veijola basa su escepticismo en las escasas evidencias textuales positivas y desdeña las alusiones al pensamiento teológico de la época, cosa difícil de aceptar para una época donde la teología ocupaba el lugar que hoy ocupan nuestras ideologías sociales, políticas y filosóficas. Rückl señala también que no todo el texto tiene que ser atribuido a esas cinco décadas y que—por ejemplo—el oráculo del profeta Natán al comienzo de 2 Sam 17 pudo ser escrito al calor de la reconstrucción del templo o poco después de su inauguración en el año 515. De ser así habría contribuido a separar

la persistencia de la corona de la existencia del templo, de modo que el nuevo templo podría existir y tener valor aun si la monarquía no había sido restituida. De ese modo se haría lugar a una teología que se despega de la existencia de la monarquía y que permite dar sustento a la organización social de Israel en ausencia de la corona. Como eso es lo que en verdad sucedió a partir de la restauración en el año 539, es muy atractivo explorar esa posibilidad, y este libro lo hace con calidad y profundidad.

Hay como en toda disertación, ciertas obviedades. Esto es producto de que es preciso hacer saber a un tribunal que el disertante sabe, pero podrían omitirse en una adaptación para la publicación. Así es como se afirma que en los libros de Samuel y Reyes hay una continuidad y coherencia entre sus narraciones, que hay cierta “unidad literaria”, y que aun así hay en ellos diferencias respecto a las respectivas historias de la transmisión del texto. También se los recuerda que más allá de detalles, el texto de Samuel-Reyes es un exaltador de David y su dinastía. Es claro que no es incorrecto ni está de más decirlo, pero lo es tanto como quizás para el lector de este tipo de obras no sea necesario que se lo recuerden.

Este trabajo se suma a los que deberán ser tenidos en cuenta cuando a partir de su publicación un nuevo investigador decida volver a explorar estos caminos textuales. Y con esto deseamos señalar la seriedad, el cuidado académico y la equilibrada perspectiva que el autor supo dar a su investigación.

PABLO R. ANDIÑACH  
*Universidad Católica Argentina*

JACK M. SASSON. *From the Mari Archives: An Anthology of Old Babylonian Letters*. Winona Lake, Eisenbrauns, 2015. xx + 454. ISBN 1-57506-830-3.  
\$ 59.50.

Professor Jack M. Sasson has recently retired from teaching at Vanderbilt University’s Divinity School. In this volume, he offers a well-crafted product of decades of engagement with the archives of Mari. *From the Mari Archives* is a very well-edited collection of hundreds of diverse documents, letters and fragments pertaining to the Old Babylonian (OB) period. Prof. Sasson links each text or fragment to a specific topic in a list that includes religion, warfare, diplomacy, culture, administration, and other topics. The collection contains a short introduction and a brief series of final remarks in the end, follow-

wed by appendixes indexing the documents by source, topic and biblical cross-references. These appendixes should become part of every OB scholar's research toolbox.

The introduction contains some background information on Mari and an overview of the archives. There is an insightful section on the narrative quality of some of the material found in the letters, which, according to the author, "suggests that the gift of story-telling is innate" and, by implication, "that Hebrew narratives need not come from learned circles or achieve their artful forms long after the events that they report" (p. 6). This is an interesting point which could be better explored in a book dealing with narrative technique in ancient Near Eastern texts. It seems a bit out of place here. Also noteworthy is the sketch of Zimri-Lim's personal features and disposition. The author makes this sketch based on a compilation of traits taken from several documents (pp. 6–7) as an example of the sort of synthesis that one could propose in monographs. Prof. Sasson warns us of the need to read the sources "through critical lenses," as not only us, but also those who wrote the documents have some degree of "ignorance of real events." Besides, government officials "naturally inflect their reports to suit personal goals" (pp. 7–8). The introduction includes a list of people mentioned in the documents, with a brief description of their roles. Place names are also listed (pp. 9–15). This tool provides the reader with a map of individuals and locations that facilitates comprehension. The rest of the introduction is particularly helpful to the reader who is not familiar with the source publications and secondary studies about Mari with a very brief discussion of how source documents are labeled in the literature, and where one can find additional studies on several Mari-related topics (pp. 16–19).

The author writes in the introduction that he hopes that the book "will reach non-specialists" (p. 18). The present reviewer is one such non-specialist who has used International Relations theories to study foreign relations in the ancient Near East and who essentially agrees with Prof. Sasson's conclusion that "combat was endemic" but, at the same time, "kings were not lawless and certainly not without adherence to conventions." The author goes on to say that "if there is anything that the Mari archives have foregrounded, it is how much diplomacy and its outcome...were central to its other institutions" (p. 344). The well-documented case of OB Mari is a rich source of evidence for those interested in theorizing foreign relations based on politically realist presuppositions, but who also do not discard the impact of rules, norms and

institutions in shaping and shoving political behavior. For this contribution alone, this book is highly recommended to social theorists and political scientists interested in a historical approach to their disciplines.

However, as stated before, this collection of sources deals with a wider range of topics. Chapter 1, a very long chapter, deals with kingship. Chapter 2 goes through a number of aspects of Mari's administration. Chapter 3 covers warfare. Chapter 4 discusses material dealing with many facets of social life. The subject of Chapter 5 is religion, and that of Chapter 6 is culture.

The ways in which the material is treated is very similar across the chapters. There is often a brief explanation of how exactly each document is an instance of a synthetic statement that the author has derived from a thorough examination of the Mari archives, with reference to relevant secondary literature. For example, under the broader topic of kingship (pp. 21–118), which is treated extensively, a sub-topic of “becoming a king” (pp. 21–31) is inserted, with “loyalty protocols” (pp. 29–31) being part of the process. The synthetic statement is: “Once on the throne, kings demanded loyalty by the imposition of oaths on diverse segments of the population, among them top administrators...diviners...and harem officials...Durand 1991 is the best major study of the subject...” (p. 29). Under “loyalty protocols: administrators” we find a list of excerpts (e.g. ARMT 23 238, 23 495, etc.) listing people who brought sheep to be inspected for the loyalty oaths. Prof. Sasson explains how this series of excerpts illustrates the topic: “Early in his reign, Zimri-Lim had administrators, some likely held-over from the previous ruler, take oaths...Specific diviners inspected the sheep to be offered as sacrifice by administrators. A favorable omen established the timing for the oath-taking. These texts would list the names of individuals before defining the specific review they underwent” (p. 29).

A well-known Hebrew Bible scholar, Prof. Sasson also makes abundant reference to biblical texts throughout the book, but cautions that “the translated texts in these pages are illustrative rather than directly comparable to what is found in received Scripture,” mentioning some areas where drawing parallels would be useful (pp. 19–20).

The translations offered in this book flow naturally. There is often some adaptation to contemporary ideas with a broader audience in mind. Since Yasmah-Addu refers to his father as *adda*, the translation of the well-known ARM 1 113+ reads: “About matters that Daddy wrote to me, ‘Now

you—how long must we keep on guiding you? Are you still a kid and not a grown up? Is there no hair on your cheek? How much longer will you not take charge of your house?" This is certainly what Daddy wrote me on a couple of occasions" (p. 23). Since the most widely cited Mari documents are already available in French, English and other modern languages, there is no reason to reject Prof. Sasson's attempt at a higher degree of freshness in conveying the meaning to a contemporary audience.

The author is aware of some of the possible criticisms against the choices he made in presenting the material as he did. The way in which it was organized, for example, could potentially attract some criticism. There is no effort here to contextualize each document within a general chronological sequence, partly because this has already been done by Wolfgang Heimpel's collection of Mari letters<sup>1</sup> that overlaps with Sasson's to a certain extent. It is not the historian looking for a sequence of events, but those who search for theoretical synthesis, who will benefit the most from this book. With a research topic in mind, one will be able to find, with some speed, related documents in Prof. Sasson's extensive and detailed indexes in the end of this volume. The book as a whole, and the appendixes more specifically, offer a truly helpful catalogue of Mari texts "tagged" or "coded" by content. This volume is a welcome addition to the library of specialists and non-specialists alike.

## BIBLIOGRAPHY

- HEIMPEL, W. 2003. *Letters to the King of Mari: A New Translation, with Historical Introduction, Notes, and Commentary*. Mesopotamian Civilizations 12. Winona Lake, Eisenbrauns.

LUCAS G. FREIRE  
North-West University  
South Africa

<sup>1</sup> Heimpel 2003.

## POLÍTICA EDITORIAL

*Antiguo Oriente* es la publicación periódica del Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente (Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica Argentina). Se considerarán para publicación trabajos originales relacionados con la historia de las sociedades del Cercano Oriente Antiguo y del Mediterráneo Oriental desde el Paleolítico a época romano-helenística inclusive. Se publica con una frecuencia anual. *Antiguo Oriente* publica artículos y reseñas bibliográficas en español, francés o inglés. Los artículos que no se atengan a las normas para publicación no serán aceptados.

### INSTRUCCIONES PARA LOS COLABORADORES

1. Los autores deben enviar artículos por e-mail en Word para Windows (doc) y en Portable Document Format (PDF). En ocasiones se solicitará un CD por correo postal que contenga el artículo y las imágenes. La extensión máxima del trabajo es de 10.000 palabras incluyendo notas a pie y anexos. Tamaño de la hoja: A4; fuente: Times New Roman 12 pt; interlineado: 1,5; alineación: justificada. Debe incluir un resumen en inglés (hasta 200 palabras) y cuatro palabras clave en ambos idiomas, español e inglés.
2. Debe acompañar al trabajo una carátula que incluya la dirección del autor, números de teléfono y/o fax, dirección de correo electrónico, cargos académicos y lugar de trabajo. Debe indicarse que el trabajo es original y no ha sido publicado en otro lugar. El autor NO debe ser identificado de ninguna manera, sea cuidadoso al citar sus propios trabajos.
3. Los trabajos enviados a *Antiguo Oriente* son evaluados por uno o dos especialistas externos. Se evalúa la importancia del tema; la calidad y claridad de la expresión escrita y la metodología empleada. El evaluador recomienda la aceptación, rechazo o aceptación con modificaciones del trabajo. Se entiende que la aceptación de un trabajo es condicional hasta que se realicen las revisiones necesarias y hasta tanto el editor considere que el trabajo está listo para su publicación. Los trabajos no aprobados no serán devueltos al autor.
4. A cada colaborador se le enviará copia de su artículo en PDF.
5. Las notas deben aparecer en todos los casos a pie de página y deben seguir el sistema de citas autor-fecha. E.g. Hornung 1992: 15, 114–115.
6. Las citas extensas deben estar en *cursiva*.
7. Imágenes: en caso de tener que incluir imágenes contacte primero a los editores en la siguiente dirección: cehao\_uca@yahoo.com.ar. Las imágenes deben ser enviadas en alta definición, en blanco y Negro, preferentemente en formato TIFF o similar, 600 dpi, en archivo aparte. Envíe las copias de alta calidad en el CD. Solamente para propósitos de evaluación, puede enviar copias de las imágenes en baja resolución por e-mail.

8. El autor debe incluir una lista de referencias (bibliografía) de todos los trabajos citados en el artículo con la siguiente información en forma completa:
  - \* Autor(es), por apellido(s) e iniciales en VERSALES. Cuando se incluya más de un trabajo del mismo autor, debe establecer su ordenamiento cronológicamente; si existe más de un trabajo del mismo autor en un mismo año, ordenarlo alfabéticamente y agregarle al año las letras a, b, c, etc. tantas como sea necesario.
  - \* Título del trabajo. Use comillas para los títulos de los artículos y capítulos de libros. Los títulos de libros deben ir en *cursiva*.
  - \* Editores de trabajos colectivos, simposios, etc.
  - \* Información de la serie, completa, si el trabajo forma parte de una o varias. Número de edición.
  - \* Título de la publicación periódica en *cursiva* y número del volumen. Escriba el título de la publicación periódica en forma completa, no use abreviaturas.
  - \* Paginación de los artículos en publicaciones periódicas o capítulos de libros, precedidos por p. o pp.
  - \* Información de publicación: ciudad, estado—si es necesario—y editorial.

### Ejemplos:

#### Capítulo en libro:

HERZOG, Z. and O. BAR-YOSEF. 2002. "Different Views on Ethnicity in the Archaeology of the Negev". In: S. AHITUV and E.D. OREN (eds.), *Aharon Kempinski Memorial Volume: Studies in Archaeology and Related Disciplines*. Beersheva: Studies by the Department of Bible and Ancient Near East. Vol. 15. Beersheba, Ben-Gurion University of the Negev Press, pp. 151–181.

#### Artículo en revista:

PRATICO, G.D. 1985. "Nelson Glueck's 1938-40 Excavations at Tell el Kheleifeh: A Reappraisal". In: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 259, pp. 1–32.

#### Libro:

GODDEERIS, A. 2002. *Economy and Society in Northern Babylonia in the Early Old Babylonian Period (ca. 2000-1800)*. Leuven, Peeters.

#### Reseñas Bibliográficas

Se recibirán reseñas de libros o libros para reseñar, que hayan sido publicados no antes de los dos años previos al año de edición del volumen correspondiente de *Antiguo Oriente*. Las reseñas tendrán una extensión máxima de 1.500 palabras y pue-

den ser enviadas en los idiomas que publica la revista (español, francés o inglés). La reseña se debe enviar por correo electrónico únicamente.

#### EDITORIAL POLICY

*Antiguo Oriente* is the scholarly journal of the *Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente* (Institute of Studies for the History of the Ancient East), History Department, School of Social, Pontifical Catholic University of Argentina. It will consider for publication original manuscripts related to the history of the societies of the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean from the Paleolithic through the Roman-Hellenistic period. It is published once a year. *Antiguo Oriente* publishes articles and book reviews in Spanish, French or English. Papers which do not take into account the instructions for contributors will not be accepted.

#### INSTRUCTIONS FOR CONTRIBUTORS

1. Authors should submit articles by e-mail in Word for Windows (doc) and Portable Document Format (PDF). Occasionally, a CD containing the article and the images can be requested. The maximum length of the paper should be 10,000 words (including footnotes and appendixes), paper size: A4, font: Times New Roman 12 pt; spaced: 1,5, footnotes: 10 pt. It should include an abstract in English (maximum 200 words) and four keywords in Spanish and English.
2. A cover letter accompanying a paper should include the author's address, telephone and/or fax number, e-mail address, academic position and working place. It must be stated that the paper is original and has not already appeared in print elsewhere. Papers should NOT identify the author in any case, please be careful when citing own papers.
3. Papers submitted to *Antiguo Oriente* are sent to one or two anonymous referees. They evaluate the importance of the topic; the quality and clarity of the writing and the methodology employed by the author(s). They recommend whether the paper be accepted, rejected or accepted with modifications. It is understood that any acceptance of a paper is conditional until the necessary revisions have been made, and the editor considers the paper ready for publication. Papers rejected will not be returned to the sender.
4. One copy of the article in PDF format will be sent to each contributor.
5. Notes should appear at the bottom of the page and follow the author-date system of documentation. E.g.: Smith 1992: 12, 114–115.
6. Long quotations should be in *Italics*.
7. Images: if you have images, first contact editors at [cehao\\_uca@yahoo.com.ar](mailto:cehao_uca@yahoo.com.ar). Copies should be sent in high definition, black and white, preferably in TIFF format or similar, 600 dpi, in a separate file. Send the high quality copies in the

- CD. *Only* for evaluation purposes, you should send a lower definition copy of the images by e-mail.
8. Include a compiled list of references of all the works cited in the article with the following information, in full:
- \* Author(s) of the work, by last name(s) and initials in SMALL CAPS. When more than one work by an author is included, arrange the entries chronologically; for more than one entry by an author in a single year, arrange them alphabetically and modify the year citation with a, b, c, etc., as much as needed.
  - \* Title of the work. Use quotation marks for article titles and chapters of books. Titles of books in *Italics*.
  - \* Editors of collected works, symposia, etc.
  - \* Series information, in full, if the work is part of one or more series. Number of edition.
  - \* Journal title in *Italics* and volume number. Write the complete journal title, do not use abbreviations.
  - \* Page numbers of articles in journals or books, preceded by p. or pp..
  - \* Publication information, including city, state—if necessary—and publisher.

### **Examples:**

#### **Chapter in a Book:**

HERZOG, Z. and O. BAR-YOSEF. 2002. “Different Views on Ethnicity in the Archaeology of the Negev.” In: S. AHITUV and E.D. OREN (eds.), *Aharon Kempinski Memorial Volume: Studies in Archaeology and Related Disciplines*. Beersheva: Studies by the Department of Bible and Ancient Near East, vol. 15. Beersheba, Ben-Gurion University of the Negev Press, pp. 151–181.

#### **Article in a Journal:**

PRATICO, G.D. 1985. “Nelson Glueck’s 1938-40 Excavations at Tell el Kheleifeh: A Reappraisal.” In: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 259, pp. 1–32.

#### **Book:**

GODDEERIS, A. 2002. *Economy and Society in Northern Babylonia in the Early Old Babylonian Period (ca. 2000-1800)*. Leuven, Peeters.

## Book Reviews

We receive book reviews and books for review that were published the last two years before the current issue of *Antiguo Oriente*. The maximum length should be 1,500 words, and can be sent in the following languages: Spanish, English and French. Reviews should be sent only by e-mail in doc and pdf format.

DIRECCIONES PARA EL ENVÍO DE ARTÍCULOS Y RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS  
ADDRESSES FOR ARTICLES AND BOOK REVIEWS SUBMISSIONS

*Dirección Postal / Postal address*

Dr. Juan Manuel Tebes  
Director, Antiguo Oriente  
CEHAO, Facultad de Ciencias Sociales  
Pontificia Universidad Católica Argentina  
Av. Alicia Moreau de Justo 1500  
(C1107AFD) Ciudad de Buenos Aires  
Argentina

*Dirección Electrónica/E-mail address*

[cehao\\_uca@yahoo.com.ar](mailto:cehao_uca@yahoo.com.ar)



## **COLABORACIONES EN NÚMEROS ANTERIORES / PAPERS IN PREVIOUS ISSUES**

### **ANTIGUO ORIENTE, VOLUMEN 1, 2003**

- *Sustrato y continuidad cultural en la Edad del Hierro: el caso del Negev y el sur de Jordania*, por JUAN MANUEL TEBES
- *Consideraciones sobre la organización sociopolítica anterior al advenimiento del Estado en el Valle del Nilo*, por MARCELO CAMPAGNO
- *El pasado de Israel en el Antiguo Testamento*, por EMANUEL PFOH
- *Relaciones interétnicas entre los jefes libios y el Estado egipcio (siglos XIII al VIII a.C.)*, por CELESTE MARÍA CRESPO
- *Ritualidad en el Antiguo Egipto: el festival de Sed*, por ROXANA FLAMMINI
- *Dualidad enterratoria en el Reino Medio: Sesostris III y sus complejos funerarios de Dahshur y Abidos*, por ROXANA FLAMMINI

### **ANTIGUO ORIENTE, VOLUMEN 2, 2004**

- *Carrier Netting from the Ptolemaic Roman Harbour Town of Berenike (Egyptian Red Sea Coast)*, por ANDRÉ VELDMEIJER & SIGRID VAN ROODE
- *Cerámicas “Edomita”, “Madianita” y “Negevita”: ¿indicadoras de grupos tribales en el Negev?*, por JUAN MANUEL TEBES
- *De patrones y clientes: sobre la continuidad de las prácticas sociopolíticas en la Antigua Palestina*, por EMANUEL PFOH
- *La hipótesis sotíaca de Eduard Meyer: una revisión a 100 años de su publicación*, por MARCELO ZULIAN
- *Algunos aportes iconográficos, simbólicos y litúrgicos iranios al Imperio Romano y al Cristianismo*, por JAVIER M. PAYSÁS
- *A Lead Amulet of Nefertem found at Tell Michal on the Coastal Plain of Israel*, por AMIR GORZALCZANY & GRACIELA GESTOSO SINGER

### **ANTIGUO ORIENTE, VOLUMEN 3, 2005**

- *The First Evangelization of the Mesopotamian Regions in the Syriac Tradition: the Acta Maris as a continuation of the Doctrina Addai*, por ILARIA RAMELLI
- *El culto a las tumbas de los ancestros en el Levante Mediterráneo*, por JORDI VIDAL
- *Identifiable and Associated Cordage. Examples from Berenike (Egyptian Red*

*Sea Coast), por ANDRÉ J. VELDMEIJER*

- “*Ordalías*”, parentesco y Estado en la Contienda entre Horus y Seth, por MARCELO CAMPAGNO
- *Lamentos neosumerios por ciudades destruidas. Continuidad de un rito y un género del periodo Protodinástico hasta el periodo Seléucida*, por SANTIAGO ROSTOM MADERNA

#### ANTIGUO ORIENTE, VOLUMEN 4, 2006

- *How Old is the Kingdom of Edom? A Review of New Evidence and Recent Discussion*, por EVELINE VAN DER STEEN & PIOTR BIENKOWSKI
- *A Problem of Pedubasts?*, por DAN’EL KAHN
- *The Sky according to the Orphic Hymn to Ouranus and according to the Egyptians Funerary Texts (PT, CT, BD): a Brief Preliminary Comparison*, por AMANDA – ALICE MARAVELIA
- *An Epigraphic Reanalysis of Two Stelae from First Intermediate Period Dendera in the Cairo Museum*, por TRACY MUSACCHIO
- *Mass Production in Mesopotamia*, por MORRIS SILVER
- *Iron Age “Negevite” Pottery: A Reassessment*, por JUAN MANUEL TEBES
- *The Cordage from the 2001- Season of the Excavations at Berenike (Egyptian Red Sea Coast): Preliminary Results*, por ANDRÉ J. VELDMEIJER

#### ANTIGUO ORIENTE, VOLUMEN 5, 2007

- *Iron Age Complex Societies, Radiocarbon Dates and Edom: Working with the Data and Debates*, por THOMAS E. LEVY, MOHAMMAD NAJJAR & THOMAS HIGHAM
- *Some Notes on Inscriptional Genres and the Siloam Tunn el Inscription*, por ROCHELLE I. ALTMAN
- *Redistribution and Markets in the Economy of Ancient Mesopotamia: Updating Polanyi*, por MORRIS SILVER
- *De la evocación del pasado: la narrativa bíblica y la historiografía clásica en comparación*, por EMANUEL PFOH
- *Réalité et importance de la chasse dans les communautés halafières en Méopotamie du Nord et au Levant Nord au VIe. Millénaire avant J.-C.*, por ALAIN GAULON
- “*Lo que nuestros padres nos contaron*” (Sal 78, 3): el Antiguo Testamento y la Historia de Israel, por GABRIEL M. NÁPOLE
- *Mummy 61074: A Strange Case of Mistaken Identity*, por SHAWN McAVOY

- *The Pig's Testimony*, por GIDI YAHALOM
- *Centro y periferia en el Antiguo Israel: nuevas aproximaciones a las practices funerarias del Calcolítico en la Planicie Costera*, por AMIR GORZALCZANY
- *El Moderno Sistema-Mundo y la Evolución*, por IMMANUEL WALLERSTEIN
- *Excavation Reports: The Rope Cave at Mersa Gawasis: a Preliminary Report*, por ANDRÉ J. VELDMEIJER & CHIARA ZAZZARO

#### ANTIGUO ORIENTE, VOLUMEN 6, 2008

- *The Pottery of Edom: A Correction*, por ISRAEL FINKELSTEIN & LILY SINGER-AVITZ
- *The Jezirah Burnished Ware*, por STEFANO VALENTINI
- *The Cordage from Berenike (1994-2000): The Statistics*, por ANDRÉ J. VELDMEIJER
- *A Reevaluation of the Use of יבנ and בְנִי in Elephantine*, por ALEJANDRO F. BOTTA
- *Four Ur III Administrative Tablets in the Possession of Professor Francis Carroll, University of Manitoba*, por JOHN NIELSEN
- *Una actualización de la Cronología Baja: arqueología, historia y Biblia*, por ISRAEL FINKELSTEIN
- *The Alleged “Anchor Point” of 732 BC for the Destruction of Hazor V*, por PETER JAMES
- *The “Wicked Priest” in Egyptology and Amarna Studies: A Reconsideration*, por SAMUEL JACKSON
- *Violencia fenicia en el Mediterráneo Oriental*, por JORDI VIDAL
- *Excavation Reports: The Leatherwork from Deir el-Bachit: Preliminary Report*, por ANDRÉ J. VELDMEIJER

#### ANTIGUO ORIENTE, VOLUMEN 7, 2009

- *Peftauawybast, King o Nen-Nesut: Genealogy, Art History, and the Chronology of Late Libyan Egypt*, por ROBERT MORKOT & PETER JAMES
- *Archaeometric Evidence for the Authenticity of the Jehoash Inscription Tablet*, por AMNON ROSENFIELD, SHIMON ILANI, HOWARD R. FELDMAN, WOLFGANG E. KRUMBEIN & JOEL KRONFELD
- *Timna Revisited: Egyptian Chronology and the Copper Mines of the Southern Arabah*, por JOHN J. BIMSON & JUAN MANUEL TEBES
- *Adbi'ilu: An Arab at Babylon (BM 78912)*, por JOHN P. NIELSEN
- *Local Exchange in the Southern Levant during the Early Bronze Age: A Political Economy Viewpoint*, por IANIR MILEVSKI

- *Poner el cuerpo. Mujeres y política estatal en Mari (siglo XVIII a.C.)*, por LETICIA ROVIRA
- *Bronze and Iron Weapons from Luristan*, por MANOUCHEHRI MOSHTAGH KHORASANI
- *Los manuscritos del Mar Muerto y el Nuevo Testamento. El Nuevo Moisés: algunas prácticas de la Ley*, por ÉMILE PUECH
- *Toward a New Synthesis of the God of Edom and Yahweh*, por JUSTIN KELLEY
- *Excavation Reports: The MBA-LBA I Period in the Kourion Region: New Evidences from Erimi-Laonin tou Porakou (Lemesos, Cyprus)*, por LUCA BOMBARDIERI

ANTIGUO ORIENTE, VOLUMEN 8, 2010

- *A Fragmentary Cuneiform Tablet from the Ophel (Jerusalem): Methodological Musings about the Proposed Genre and Sitz im Leben*, por CHRISTOPHER ROLLSTON
- *The Pottery of A and C-Group Tombs at Serra West in the Museum of Natural History La Plata*, por PERLA FUSCALDO
- *Proto-Alphabetic Inscriptions from the Wadi Arabah*, por BRIAN COLLESS
- *A Theoretical Perspective of the Telepinu Myth: Archetypes and Initiation in Historical Contexts*, por ROMINA DELLA CASA
- *Sources of Contention and the Emerging Reality Concerning Qohelet's Carpe Diem Advice*, por JOHN RYAN KELLY
- *La conexión árabe: una hipótesis sobre el surgimiento sociopolítico de Israel en Palestina*, por EMANUEL PFOH
- *A Possible Alchemist Apparatus from the Early Islamic Period Excavated at Ramla, Israel*, por AMIR GORZALCZANY & BARUCH ROSEN
- *Tell el-Ghaba, Sinaí Norte: Campaña de Excavación 2010. Informe Preliminar*, por ADRIANA CHAUVIN

ANTIGUO ORIENTE, VOLUMEN 9, 2011 (FS ALICIA DANERI RODRIGO)

- Un perfil de Alicia Daneri Rodrigo/A Profile of Alicia Daneri Rodrigo
- Tabula Gratulatoria
- *Manetho's Twenty-third Dynasty and the Legitimization of Kushite Rule over Egypt*, por MATHEW J. ADAMS
- *Una introducción al libro de Josué*, por PABLO R. ANDIÑACH
- *Aspectos de la vida cotidiana en la colonia judía de Elefantina*, por ALEJANDRO F. BOTTA

- *Lo patronal, lo estatal y lo parental en la Autobiografía de Ankhtifi de Mo‘alla*, por MARCELO CAMPAGNO
- *The Comparative Function of נְלָא in 2 Sam 21 and the Unity of the Philistine War Tales*, por MARGARET E. COHEN
- *Egipto bajo los reyes y jefes de origen libio (Tercer Período Intermedio): Algunas observaciones respecto de sus prácticas político-ceremoniales*, por CELESTE CRESPO
- *De la teoría al análisis de los sistemas-mundo: consideraciones sobre la interacción entre Egipto, Kerma y Biblos (c. 1985–1640 a.C.)*, por ROXANA FLAMMINI
- *Ramesside, Late Nubian and Christian Pottery from Serra West in the Museum of Natural History, La Plata*, por PERLA FUSCALDO
- *Una mirada a Egipto desde la Biblia Hebraica*, por MERCEDES L. GARCÍA BACHMANN
- *El escarabajo de Nefertiti y el barco naufragado en Uluburun*, por GRACIELA GESTOSO SINGER
- *The Pottery Assemblage of Jerusalem’s Neo-Babylonian Destruction Level: A Review and Discussion*, por JUAN MANUEL TEBES

## ANTIGUO ORIENTE, VOLUMEN 10, 2012

- Tributo a Itamar Singer
- *Lmlk Seal Impressions Once Again: A Second Rejoinder to Oded Lipschits*, por DAVID USSISHKIN
- *Entre Syrie et Mésopotamie: vases zoomorphes du Règne de Mittani*, por ALESSANDRA CELLERINO, ALAN ARBORE, ENRICO FOIETTA, ALESSIA MASSOLO, JESSICA MENEGHETTI & ENRICA OTTINO
- *La figura regia de Hatshepsut: Una propuesta de análisis a partir de tres cambios ontológicos*, por VIRGINIA LAPORTA
- *The Verb i-KU-PU-šum in the Shamash-Temple Brick Inscription*, por ADAM E. MIGLIO
- *Consideraciones sobre los relieves del “árbol sagrado” asirio en el Palacio Noroeste de Ašurnasirpal II (Nimrud)*, por ROMINA DELLA CASA
- *Arquitectura y funcionalidad del Gran Templo de Requem*, por ARTURO SÁNCHEZ SANZ

## ANTIGUO ORIENTE, VOLUMEN 11, 2013

- *In Memoriam Gabriel Nápole (1959–2013)*
- *Advertising Secrecy, Creating Power in Ancient Mesopotamia: How Scholars Used Secrecy in Scribal Education to Bolster and Perpetuate Their Social Prestige*, por ALAN LENZI
- *Los vínculos interregionales de la iconografía Ghassuliense*, por PABLO JARUF
- *Biblical Evidence from Obadiah and Psalm 137 for an Edomite Treaty Betrayal of Judah in the Sixth Century B.C.E.*, por JASON DYKEHOUSE
- *Covenant and International Relations in the Ancient Near East: A Preliminary Exploration*, por LUCAS G. FREIRE
- *El león y las aves: Isaías 31:4–5 a la luz de nuevas inscripciones neoasirias*, por HAYIM TAWIL
- *¿Todo tiempo pasado fue mejor?: Tres estudios sobre comercio y desarrollo y su impacto en la historia económica de la Antigüedad*, por JUAN MANUEL TEBES

## ANTIGUO ORIENTE, VOLUMEN 12, 2014

- *Some Implications of the Volcanic Theophany of YHWH on his Primeval Identity*, por NISSIM AMZALLAG
- *Recently Discovered Iron Age Lion Figurines from Jerusalem*, por RAZ KLETTER, KATRI SAARELAINEN & SHLOMIT WEKSLER-BDOLAH
- *The Origin of the Alphabet: An Examination of the Goldwasser Hypothesis*, por BRIAN E. COLLESS
- *La política desde abajo en la Siria-Palestina de la Edad del Bronce Tardío*, por EMANUEL PFOH
- *The Date of the Qurayyah Painted Ware in the Southern Levant*, por LILY SINGER-AVITZ
- *La estructura social del Calcolítico palestiniense: una propuesta de interpretación desde el materialismo histórico*, por PABLO JARUF, BERNARDO GANDULLA & IANIR MILEVSKI
- *“The Self-Destruction of Diversity”: A Tale of the Last Days in Judah’s Negev Towns*, por YIFAT THAREANI

## ANTIGUO ORIENTE, VOLUME 13, 2015

- *King Taita and his “Palistin”: Philistine State or Neo-Hittite Kingdom?*, por JEFFREY P. EMANUEL
- *‘q “Enter,” but How, and Where?: Data from the Coffin Texts*, por CARLOS GRACIA ZAMACONA
- *Lead Isotope Analysis of Slag-Tempered Negev Highlands Pottery*, por NAAMA YAHALOM-MACK, MARIO A. S. MARTIN, OFIR TIROSH, YIGAL EREL & ISRAEL FINKELSTEIN
- *The Origin and Evolution of the Saraph Symbol*, por NISSIM AMZALLAG
- *Qohelet 11,1–6 or How to Survive in an Unsure World*, por FRANCESCO BIANCHI
- *Northern Arabia and its Jewry in Early Rabbinic Sources: More than Meets the Eye*, por HAGGAI MAZUZ
- *Can I Have a Word?: Methods of Communication in Judges 6*, por JAIME L. WATERS
- *Narrow Base Dipper Juglets (NBDJ) Imported from the Syro-Lebanese Littoral to the Shephelah and the Coastal Plain of Israel*, por ELI YANNAI, AMIR GORZALCZANY & MARTIN PEILSTÖCKER
- *La representación de las élites egipcias en las Admoniciones de Ipuwer*, por PABLO MARTÍN ROSELL

