

Mitología mesopotámica: Adapa y Etana. Dos poemas acadios

Estudio y traducción de los
textos originales acadios

Rafael Jiménez Zamudio

Mitología mesopotámica: Adapa y Etana. Dos poemas acadios

Estudio y traducción de los textos
originales acadios
por RAFAEL JIMÉNEZ ZAMUDIO

EDICIONES DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE MADRID

Teléfono 91 497 42 33
28049 Madrid



© Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid. Cantoblanco. Madrid

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo sanciones penales y resarcimiento civil previsto en las leyes, reproducir, registrar o transmitir esta publicación, íntegra o parcialmente (salvo, en este último caso, para su cita expresa en un texto diferente, mencionando su procedencia), por cualquier sistema de recuperación y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin la autorización previa por escrito de Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.

I.S.B.N.: 84-7477-933-2

Depósito Legal: MU-2043-2004

Maquetación: Servicio de Imprenta de la UAM

Impresión: Compobell, S.L., Murcia

*Meo Accadicae Linguae magistro
Rudo. Domino Angel Garrido
hic liber merito dicatus*

Este libro ha sido elaborado gracias a la ayuda dispensada a nuestro Proyecto de Investigación “La formación de una onomástica común en el mundo greco-latino”, financiado por la DGI-CYT, coya clave es BFF 2003-04764.

ÍNDICE

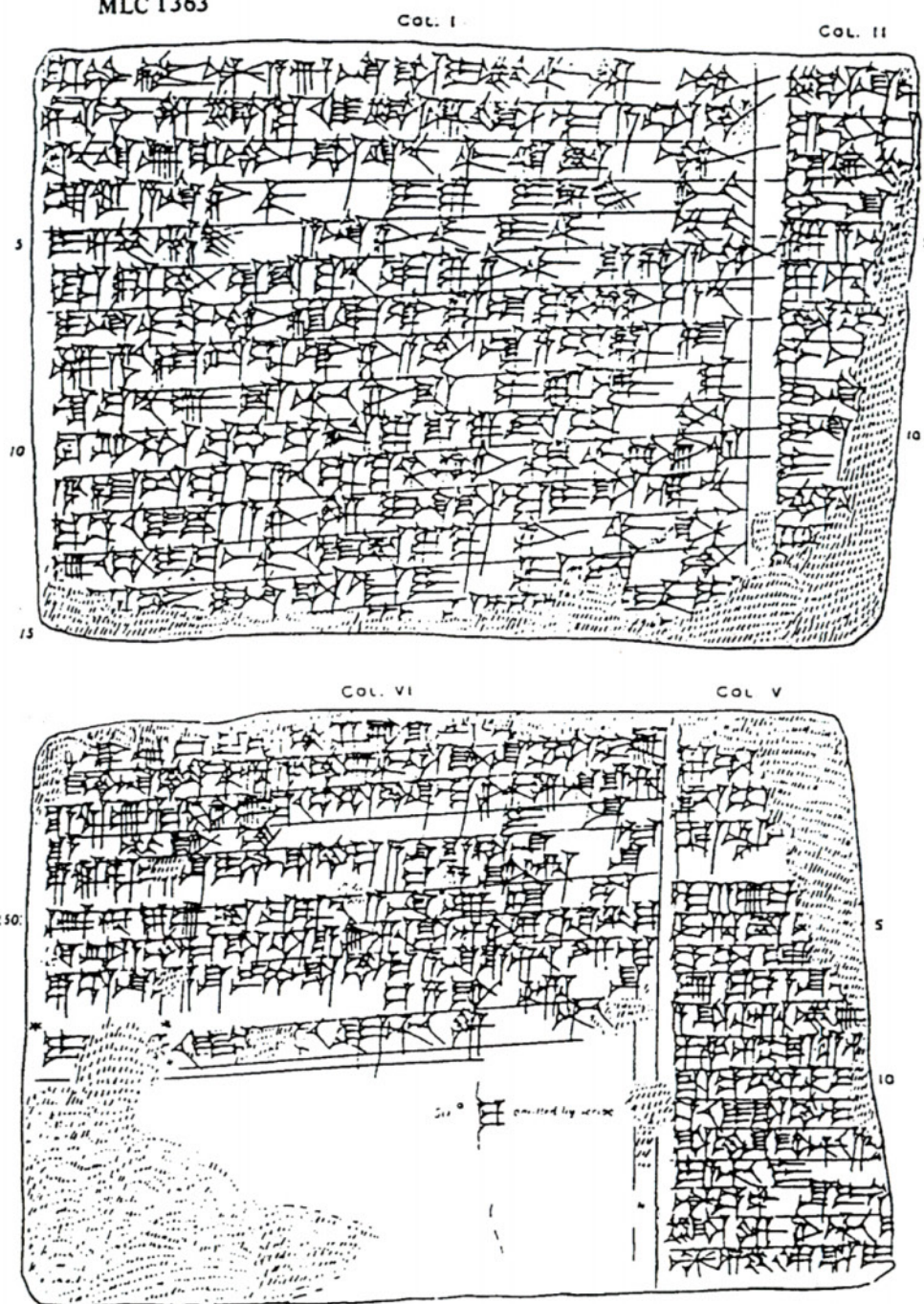
A modo de prólogo	13
ADAPA: Introducción: Identificación de Adapa con el Adán bíblico	15
Adapa, el personaje	17
El dios Ea	19
El dios Anu	21
Dumuzi y Ningizzida	22
Los dones ofrecidos por Anu a Adapa	22
El viento del Sur	24
La historia de Adapa	24
El texto	25
A modo de epílogo	26
Traducción	29
ETANA: Introducción	39
Versiones y fuentes	39
Etana, el personaje de nuestra historia	41
La historia de Etana	41
La historia del águila y la serpiente	42
La ascensión de Etana a los cielos	43
Consideraciones finales	44
Traducción	47
Bibliografía	71
Índice de nombres	79

[illegible]

$\frac{1}{2} \times \frac{1}{2} = \frac{1}{4}$

[illegible]

ADAPA



Fragmento de un manuscrito correspondiente a la versión paleobabilónica de Etana

A modo de prólogo

Entre los numerosos textos que nos legó la cultura de la antigua Mesopotamia, poseemos dos hermosos poemas conocidos por los nombres de sus principales protagonistas, a saber, Adapa y Etana. Se trata de verdaderas joyas de la Literatura Acadia, que muestran palmariamente al lector la sensibilidad que adornaba a los miembros de aquellas comunidades del Antiguo Oriente Próximo y las inquietudes, anhelos y temores, en medio de los cuales zozobraban sus corazones. Junto al renombrado Poema de Gilgamesh, estos dos poemas nos transmiten los deseos imposibles, las metas inalcanzables que, desde que existe el hombre, han constituido un *desideratum* que el propio hombre reconoce como imposible. En Gilgamesh es la angustia de la muerte la que mueve al hombre a la búsqueda de la vida eterna. En Adapa, un misterioso azar sitúa al protagonista en la senda imposible de la inmortalidad. Sólo en Etana hay un lugar para la esperanza, y ello porque el protagonista no trata de conseguir tanto la verdadera inmortalidad *sensu stricto* como la perpetuación de su nombre mediante un descendiente.

Las dos obritas que el lector tiene hoy entre sus manos se nos han conservado con algunas lagunas. Algunas de ellas, como en el caso de la sección final del poema de Etana son decisivas ya que no nos permiten conocer con certeza el desenlace de la obra. Pero a pesar de todo, y a tenor de cuanto se nos ha conservado, es posible hacernos una idea bastante aproximada del conjunto de ambos poemas.

Alcalá de Henares 30 de Noviembre del 2003

El autor

Introducción¹

Identificación de Adapa con el Adán bíblico

Una de las analogías que mayor éxito alcanzó cuando se trató de interpretar la figura de Adapa fue la analogía efectuada por algunos estudiosos con el personaje de Adán de los primeros capítulos del Génesis. Y ello tanto por lo que de ellos se narra como por el parecido fonético existente en los nombres de ambos personajes. Algunos autores vieron en determinados pasajes del poema de Adapa huellas de una antiquísima redacción del tema del Paraíso, llena de figuraciones mitológicas, llegando incluso a considerar el poema acadio como una especie de prototipo de la narración bíblica². Lo cierto es que si contrastamos ambas narraciones, podríamos ver según Jastrow³ dos historias que, poseyendo un fondo común, tienen no obstante una serie de divergencias peculiares debidas al mundo del que proceden; en el caso bíblico es preciso retrotraerse al mundo cananeo y en el caso de Adapa, al mundo mesopotámico.

También la filología contribuyó en buena parte a aproximar a ambos personajes. Los primeros intentos se debieron a Sayce⁴ y posteriormente a Jastrow⁵.

Ambos personajes entraron en conflicto con la divinidad y por ello se vieron privados de la primitiva felicidad⁶. Una vez que se reconoció el paralelismo temático entre ambas narraciones, los especialistas se entregaron afanosamente al estudio e interpretación de los hechos. La mayor parte de los estudiosos opinaba que, en el fondo de estas historias, de algún modo subyacía la idea de un enfrentamiento del hombre con la divinidad⁷. Si observamos atentamente los trazos generales de ambas narraciones, podemos concluir que en ellas hay elementos comunes, tales como la prohibición de tomar un determinado alimento, la tentación justificada con falsos argumentos, la llamada del dios para que vengan a su presencia. No es menos cierto que también existen rasgos diferenciales. En el aspecto de la obediencia Buccellati comparaba a Adapa con Abraham⁸.

¹ Antes de nada quisiéramos prevenir al lector del empleo de ciertos signos convencionales que encontrará a lo largo de la obra. Estos convencionalismos son los siguientes: Las palabras sumerias aparecen escritas en **negrita**, las palabras acacias, en *cursiva*. Los subíndices que acompañan a los silabogramas sumerios o acadios son tecnicismos que no tienen influencia alguna en la lectura. El signo [] indica que el texto ha desaparecido; en caso de haber dentro de estos paréntesis cuadrados palabras o fragmentos de palabras, ello indica que son fácilmente reintegrables. A veces existen dudas y aparecen diversas formas de reintegración textual. Cuando una palabra no existe en el texto, pero es necesaria para una cabal comprensión, entonces empleamos el signo () y en su interior colocamos la palabra; no obstante, a lo largo de la traducción normalmente la escribimos en cursiva. El signo { } indica que la palabra o segmento de palabra que se halla en su interior sólo en parte es legible en la tablilla. Finalmente cuando no tenemos entera seguridad sobre una palabra, ponemos tras ella un signo de interrogación levemente alzado.

² Cf. para estos extremos H. Gunkel (1895) 148-150 y 420-422 quien además del texto bíblico del Génesis hace alusión a Job 15, 7-8 y Ezequiel 28, 12 y ss.

³ M. Jastrow (1898) 544 y ss.

⁴ A. H. Sayce (1909) 544 nota 2.

⁵ M. Jastrow (1914) 47-64 según el cual se habría producido la siguiente evolución fonética: *Adam* > *Adawa* > *Adapa*.

⁶ Según S. Langdon (1919) 78-101 tanto Adapa que hunde sus raíces en la tradición cananea procedente del poema de El-Amarna como el Adán bíblico podrían retrotraerse a una fuente babilónica.

⁷ Para P. Xella, *OA* 12(1973) 265 y ss. en ambas narraciones hay un fondo común, a saber, el enfrentamiento entre dioses y hombres, aunque el carácter de ambos personajes es distinto.

⁸ G. Buccellati, *UF* 5(1973) 64 y s.

En uno de sus primeros trabajos el eximio sumerólogo Th. Jacobsen definió a Adapa como el primer hombre o símbolo de la humanidad⁹. El mito, según este estudioso, explicaría por qué, a causa de Adapa, el hombre se vio privado de la inmortalidad, idea en la que posteriormente insistieron otros investigadores¹⁰.

Sin embargo esta concepción extremadamente unitaria que veía en Adapa y Adán unos personajes perfectamente intercambiables y que simbolizaban una idea teológica muy semejante fue objeto de críticas a partir de mediados de siglo pasado. Ya Heidel había llegado a reconocer en ambos personajes papeles enteramente opuestos¹¹. Los mundos religiosos en que se mueven ambos personajes, tanto en la trama narrativa como en la base religiosa que inspira ambas historias, eran diferentes. Si Adapa era la expresión del destino mortal fijada por los dioses para la totalidad de los hombres, destino que no podrían evitar ni siquiera personajes semidivinos¹², el personaje de Adán cuyo fondo mítico viene a coincidir con el de Adapa es reinterpretado por la nueva concepción teológica que inspira a los redactores del Antiguo Testamento.

De todos modos, como muy acertadamente señaló el profesor Picchioni¹³, no existe ninguna prueba científica de peso que justifique esta identificación. El término acadio *zēr amelūti*, según P.Jensen, no significaba “semilla de la humanidad” sino sencillamente “perteneciente a la humanidad”, “hombre” con lo que se negaba el vínculo entre ambos personajes¹⁴. Poco a poco la idea de identificar a Adapa con Adán fue perdiendo adeptos¹⁵.

En un nuevo intento por establecerse una analogía se acercaron los personajes de Adapa y Atramhasis, el protagonista del Diluvio¹⁶. Uno de los fundamentos teóricos para semejante hipótesis fue la constatación de que Adapa es llamado *atrahasis*, un epíteto que podríamos traducir como “supersabio”¹⁷.

Etana, protagonista del mito acadio que lleva su nombre, vino al igual que Gilgamesh a engrosar la nómina de personajes con que los estudiosos quisieron, de algún modo, establecer algún tipo de relación con Adapa. Algunos episodios muy concretos que se hallaban en una y otra historia venían a configurarse como argumentos para la analogía. Así el motivo de las alas rotas aparecía en el poema de Etana cuando la serpiente quiebra las alas del águila¹⁸. El cúmulo de semejanzas se desborda cuando se pone a nuestro personaje en relación con Gilgamesh. En algunos casos la relación es episódica, así en la caída de Adapa al mar y el descenso de Gilgamesh a las aguas para encontrar “la planta de la vida”¹⁹ o bien la resignación que muestran ambos personajes ante la muerte²⁰. A. Deimel unió a ambos personajes sólo en la aspiración del espíritu humano a la inmortalidad y en la constatación de no poder alacanzarla²¹. Para P.Jensen lo realmente digno de subrayar sería la incapacidad de conservar una vida eterna que ya ambos personajes poseían²². Ambas narraciones ofrecerían un carácter muy análogo en el plano de la historicidad del mito²³. Lo realmente cierto es que a ambos personajes, al menos aparentemente, se les

⁹ Th. Jacobsen *AJS* 46(1929-30) 202.

¹⁰ Cf. entre otros a S. H. Hooke (1953) 72-73.

¹¹ A. Heidel (1951²) 123.

¹² Cf. E. O. James (1966) 72.

¹³ S. A. Picchioni (1981) 36.

¹⁴ Cf. P. Jensen (1900) 362 y posteriormente en *RLA* I “Adapa” 33.

¹⁵ De hecho A. Heidel (1951) 124 llegó a la conclusión de que Adapa y Adán estaban en las antípodas ya que Adapa fue condenado por rechazar la inmortalidad, Adán, en cambio, por haber pecado contra Dios.

¹⁶ Sobre las muchas hipótesis formuladas en torno a esta nueva analogía puede verse la obra de S. A. Picchioni (1981) 37-40.

¹⁷ H. Zimmern, *ZA* 14(1899) 277; P.Jensen (1900) 75, 276, 362 y en *RLA* I, 33; G.R.Castellino (1967) 129, 197 s.

¹⁸ O. Weber (1907) 110; J. Nougayrol (1970) 221-222 quisieron ver en Adapa, el primer sabio y en Etana, el primer rey, los prototipos literarios de una resignación ante la muerte, en tanto que G. S. Kirk (1971) 123 y ss. puso de manifiesto que en ambos poemas existían elementos apropiados a la organización y reglamentación de las relaciones entre el hombre y la divinidad.

¹⁹ Cf. O. Weber (1970) 110.

²⁰ Cf. J. Nougayrol (1970) 221 y s.

²¹ A. Deimel *Or* 16(1925) 93.

²² P.Jensen, *RLA* I, (1928) 34 y s.

²³ Cf. Th. F. M. Böhl de Liagre (1953) 217-233.

ofreció la posibilidad de obtener la vida eterna y ninguno de ellos aprovechó la coyuntura; Gilgamesh, por descuido, Adapa por obedecer ciegamente al dios Ea²⁴. Algunos autores como Buccellati²⁵ hicieron una reflexión teológica incidiendo en personajes del Antiguo Testamento como Abraham. Según este estudioso, el comportamiento de Adapa representaría un verdadero acto de fe, no frecuente dentro del contexto social mesopotámico, respecto a la voluntad divina. Así esta fe uniría a Adapa con el héroe del Diluvio, Atramhasis y posteriormente con Abraham, personaje que constituye en el Antiguo Testamento el prototipo de una fe ciega en la divinidad.

Adapa, el personaje

Adapa no es sólo el protagonista de un poema sino también el depositario de una serie de valores y símbolos dentro de una cultura y un mundo profundamente penetrado por las ideas religiosas, mágicas y especulativas que existían en aquella época. Adapa es la síntesis de la aspiración humana, pero de una aspiración inalcanzable a pesar de todos los esfuerzos. Por ello ha sido considerado el portador de unos valores normalmente positivos como la sabiduría desarrollada en múltiples facetas y sólo en algunos aspectos se ha considerado su vertiente negativa al ser, según algunos estudiosos, el causante de las enfermedades y la muerte entre los hombres.

La condición de Adapa como un ser pleno de sabiduría ya fue considerado por Scheil²⁶ para quien nuestro personaje es el depositario de una sabiduría que podía reconducirse hasta el legendario Oannes. Y esto puede explicarnos por qué en la tardía tradición literaria mesopotámica se vio en Adapa la cualidad de un ser que conocía los misterios de la escritura y de los exorcismos. La hipótesis de que fue uno de los siete sabios antediluvianos tiene su justificación precisamente en esta condición tan peculiar²⁷. Su actitud al negarse a recibir el alimento y la bebida para obtener la vida eterna fue en más de una ocasión interpretada como algo que revelaba su extraordinaria sabiduría, a pesar de desobedecer al dios de los dioses²⁸. La concepción escatológica de los mesopotamios había ido creando la figura de un ser salvador, un ser que obteniendo la victoria sobre el caos, hiciese presentir en la humanidad la aparición de una nueva era. El empleo del término acadio *apkallu* “sabio” con el que se conocía a Adapa lo había enaltecido hasta el punto de identificarlo con Marduk y de este modo fue poco a poco siendo divinizado.

Sin embargo Adapa debió ser un personaje histórico, un hombre sin duda muy notable, muy famoso por su sabiduría de cuyas influencias debió beneficiarse la ciudad de Eridu y por ello fue colocado junto a otros personajes históricos como Etana y Gilgamesh²⁹. La sabiduría de la que Adapa estaba adornado presentaba múltiples facetas. Así lo podemos encontrar asumiendo el papel de un exorcista al que, según Oppenheim³⁰, el dios Anu habría recompensado de este modo por la pérdida de la inmortalidad. Scheil³¹ insiste en la condición de exorcista de Adapa al tiempo que afirma que sería poseedor de todos los conocimientos de los misterios de la medicina, que su padre, el dios Ea, le habría transmitido. La condición de “sanador” es pues uno de esos valores positivos que Adapa puso a disposición de los mortales. Pero si Adapa se singulariza de un modo especial, lo es por ser el portador de unos valores positivos de los que luego se beneficiaría la

²⁴ Este punto ha sido objeto de reflexión por muchos especialistas, entre otros G.R.Castellino (1967) 129 y (1969) 198.

²⁵ G. Buccellati, *UF* 5(1973) 65.

²⁶ V. Scheil, *RT* 20(1898) 124-133.

²⁷ Véase H. Zimmern *ARW* 2(1899) 169.

²⁸ Cf. M. J. Lagrange (1903) 350.

²⁹ Cf. A. T. Clay (1922) 39 y ss.

³⁰ A. L. Oppenheim (1927) 267.

³¹ V.S cheil, *RT* 20(1898) 130. Idéntica interpretación fue sugerida por Th. H. Gaster (1960) 109 donde además afirma que Adapa fue recompensado por el dios Anu con la inmunidad de las enfermedades. Para A. L. Oppenheim (1977) 267 Adapa se vio investido por Anu de poderes especiales contra los demonios y las enfermedades y tal vez debamos ver en la narración del poema finalidades apotropaicas.

humanidad. Estamos por tanto afirmando que Adapa se convirtió en un héroe de la civilización, un *Kulturheros* cuyas características más notables serían aquellas que emanaban de su sabiduría y de la fama de sanador que le atribuirá la tradición más tardía. Adapa es, al mismo tiempo, un ejemplo de ciega fidelidad a la voluntad divina que se traduce en la expresión de una sabiduría que naciendo de la consciencia de una transgresión va a caracterizar a los sabios míticos de la tradición. La figura de Adapa se agiganta entre el pueblo ya que la naturaleza de *apkallu* “sabio” se integra en las funciones mágicas que estos *apkallû*, bajo forma de amuletos, habían ejercitado a nivel de creencias populares. Cuando el análisis de los especialistas desciende a los detalles, algunos de ellos ven en nuestro personaje a un sabio que ha aportado a la humanidad muchos dones como los vestidos y el aceite que tomó del Cielo³², un sabio que a su conocimiento especulativo une el conocimiento práctico, el conocimiento artesanal convirtiéndose de este modo en un *ummânu* “artesano” a quien se atribuía la composición de una obra de carácter oracular y la invención de la escritura.

La reflexión llevada a cabo por una gran cantidad de estudiosos en torno a la naturaleza de Adapa es un fiel reflejo de la importancia que cobró este personaje desde finales del siglo XIX hasta mediados del XX, sobre todo, en el círculo de los biblistas.

Adapa fue concebido como una especie de ser intermedio entre el hombre y la divinidad. Participaría de la naturaleza humana y divina, de suerte que del hombre tendría su aspecto externo y de la divinidad su inteligencia³³. Para O. Weber Adapa habría obtenido, a título de recompensa, el poder real cuando se vio privado involuntariamente de la inmortalidad³⁴. Sin embargo la característica más sobresaliente de Adapa ya desde la Antigüedad fue sin duda, como ya advertimos, la de su sabiduría, pero una sabiduría entendida en un sentido genérico. Y así lo pone de manifiesto Picchioni en su monografía sobre Adapa³⁵ tanto por los datos que nos suministra el poema como por el cúmulo de connotaciones análogas de sabiduría y erudición que se le reconocen a Adapa en la literatura mesopotámica tardía³⁶.

Adapa también, según algunos comentaristas, ha sido el causante de las múltiples desdichas que sufre la humanidad, y de un modo muy especial de las enfermedades y de la muerte. Su osadía quebrando las alas del viento del Sur y su negativa a aceptar el alimento y la bebida que le habrían otorgado una vida sin fin están en el fondo del infortunio de la humanidad³⁷. Adapa trajo con ello toda suerte de enfermedades que la diosa Ninkarrak alejará de los hombres³⁸. El primero en sufrir las consecuencias será el propio Adapa³⁹. A pesar de todo puede vislumbrarse según

³² Así E. Unger, *Sumer* 8(1952) 193-197; F. M. Th. Böhl de Liagre, *WO* 2(1959) 429 y ss. afirma que Adapa fue un sabio que enseñó a la humanidad el arte de la pesca, de la caza y mediante el vestido y el aceite que toma del Cielo, las artes del vestir y la cosmética. A pesar de no encontrarse en la lista real, Adapa fue introducido en el catálogo de sabios que hicieron una aportación a la humanidad.

³³ Así Th. H. Gaster (1960) 108.

³⁴ O. Weber (1907) 110 y en este mismo sentido se expresan B. Meissner (1925) 110 y F. M. Th. Böhl de Liagre (1953) 232 quien suma al poder real el ejercicio de un sacerdocio eterno.

³⁵ S. A. Picchioni (1981) 46-47.

³⁶ A modo de ilustración podemos enumerar las siguientes referencias: W. G. Lambert-A. R. Millard (1969) 27 quienes citan un pasaje en el que “Adapa el sabio” es puesto en relación con el primer rey antediluviano Alulu. Así en una carta apócrifa podemos leer: “Dile a Alulu. Así habla Adapa el sabio...”. En una posible asimilación con el célebre sabio Oannes J. J. A. van Dijk, *UVB* 18(1962) 47 y s. señala una correlación lexical entre el nombre de Adapa y el de Oannes, el famoso sabio de la tradición berossiana. Así el autor reconoce en el término *u₄-ma^d-a-num* que en un pasaje precede al nombre de *a-da-pa*, el valor de un pseudoideograma para *ummânu* “maestro” que ya había sido propuesto por B. Landsberger, *ZA* 37(1927) 90 nota 4. Así en este término como en otro *u₄-an(-na)* que aparece junto al nombre de Adapa en algunos casos J. J. van Dijk reconoce el nombre de Oannes. W. G. Lambert, *JCS* 16(1962) 73 y s. acepta la identificación entre Oannes y Adapa y añade que el nombre de Adapa podría tener el valor de atributo sobre la base de un vocabulario sumero-acádico en el que se encuentra la siguiente ecuación: *u₃.tu.a.ab.ba* = *a-da-pu*. El primer término que es sumerio significaría “nacido del mar” y esto explicaría por qué la tradición babilonia concibió a Oannes y a los otros sabios antediluvianos como seres mitad hombres y mitad peces. Cf. también R. Borger, *JNES* 33(1974) 186. También W. W. Hallo, *JAOS* 83(1963) 176 vio una identidad entre Adapa y el término *u₄-d⁶⁰* (*u⁴an* = Oannes). Hoy día prevalece la idea de esta conexión entre Adapa y Oannes y en estudios más recientes Adapa es considerado ya como el primero de los siete sabios de la tradición babilonia. Cf. para esto último E. Reiner (1978) 162.

³⁷ Cf. H. Gunkel (1985) 148; A. H. Sayce en *Florilegium M. de Vogüe*. Paris (1909) 544; A. Heidel (1951²) 123; S. H. Hooke (1953) 72 y s.

³⁸ S. A. Strong, *PSBA* 16(1894) 277.

³⁹ S. Langdon (1919) 100.

E.Vögelin⁴⁰ al menos algo positivo: la constatación de que la muerte no es connatural al hombre y por tanto puede ser evitada.

Para otros comentaristas que se mueven más bien en el terreno especulativo, la historia de Adapa tiene un carácter etiológico y explica por medio del protagonista la realidad inexorable de que la humanidad no había podido alcanzar la inmortalidad⁴¹. Kirk después de reconocer que el fragmento D de la historia de Adapa atestiguaría la llegada de enfermedades y tal vez la muerte causadas por Adapa, propone, no obstante, distinguir en el poema una forma originaria de la narración en la que el problema de la muerte concernía únicamente al protagonista sin implicaciones en la humanidad⁴².

Todos los héroes de la tradición literaria o bien eran divinidades humanizadas o como en el caso de Adapa eran hombres divinizados⁴³. La divinización es pues uno de los rasgos peculiares de todos estos personajes, bien porque ello fuese un punto de partida⁴⁴ o bien un punto de llegada.

Roux no excluyó la posibilidad de que en los fragmentos B y D existiesen dos versiones distintas. En B Adapa se nos mostraría como un ser mortal, en tanto que en D aparecería bajo el aspecto de un ser al que se le ha querido atribuir una naturaleza divina⁴⁵.

El dios Ea

Esta divinidad dentro del ámbito mesopotámico estaba muy unida a todas las manifestaciones de la sabiduría, exorcismos, conocimientos prácticos y teóricos. Pero probablemente uno de los aspectos que más hondamente hubo de calar entre las gentes debió ser su actitud benévola para con la humanidad. Solamente el recuerdo de su benéfica acción para con Atramhasis en la narración del Diluvio frente a la cruel decisión de los demás dioses debió prender en el corazón de aquellas gentes. Es un dios que escucha y no se torna inaccesible ni altanero como otros grandes dioses. Recuérdese que Inanna, una vez en los Infiernos y no pudiendo en modo alguno regresar al mundo de los vivos, sólo encontrará en este dios su valedor y en definitiva su salvador.

Pero curiosamente en la historia de Adapa, Ea es un dios que nos sume en una profunda perplejidad. Su actitud, en un principio paternal y amorosa, parece estar luego llena de contradicciones. Lo cierto es que la actividad de Ea en este poema llevó a los estudiosos a conclusiones ciertamente dispares. Evidentemente muchos de ellos han visto en este dios una actitud benévola. Ea es considerado un dios que se preocupa de los hombres y a pesar de que Adapa rechazase el alimento de la vida se verá finalmente recompensado con la inmortalidad y la apoteosis⁴⁶.

Otros comentaristas inciden en los peligros que hubiesen tenido lugar si Adapa hubiese aceptado el alimento y la bebida de la vida. Ello se hubiese traducido en un sin fin de calamidades para el género humano y esto es precisamente lo que Ea evitó mostrando una vez más su amor hacia la humanidad⁴⁷.

⁴⁰ E. Vögelin (1956) 21.

⁴¹ Cf. Th. Jacobsen, *AJSL* 46(1929/30) 202; B.R.Foster, *OrNS* 43(1974) 353.

⁴² G.S.Kirk (1971) 124.

⁴³ Así lo hace notar A. Jeremias (1925) 21 quien además añade otros personajes como Gilgamesh y Etana. De hecho Adapa será recordado en la más tardía tradición sargónida como una divinidad. Cf. M. J. Lagrange (1903) 349.

⁴⁴ Así lo cree F. M. Th. Böhl de Liagre (1953) 223 para quien Adapa habría sido una divinidad de las profundidades de las aguas y de la sabiduría conectada con el círculo de Enki-Ea y posteriormente humanizada.

⁴⁵ G. Roux, *RA* 55(1961) 28.

⁴⁶ Esta es la reflexión hecha por V. Scheil, *RR* 3(1891) 163-165 con la que coincide posteriormente O. Weber (1907) 111 y M. J. Lagrange, *RB* 13(1916) 267 quienes insisten en las labores de instrucción y protección que Ea realizó en pro de Adapa.

⁴⁷ Cf. M. Jastrow (1898) 554; A. Loisy (1901) 72 quien estudia el poema de Adapa en relación con los primeros capítulos del Génesis; F. M. Th. Böhl de Liagre, *WO* 2(1959) 426 según el cual, los alimentos que están destinados a los dioses son mortales para los hombres; P. Xella, *OA* 12(1973) 261; B.Kienast en *Symbolae biblicae et mesopotamichae F. M. Th. De Liagre Böhl*. Leiden (1973) 328.

Las interpretaciones que abogan por la actitud benévola basan claramente su argumentación en toda la tradición mesopotámica que es ciertamente favorable al dios Ea y en cambio, como muy certeramente señala G. Buccellati⁴⁸, no simpatiza con divinidades como Anu o Enlil. El par Enlil / Ea era paradigmático para el pueblo. Mientras Ea intervenía constantemente en favor de sus protegidos, Enlil permanecía como un dios riguroso e inaccesible.

En la trama de nuestra historia, aparentemente al menos, se produce un engaño. Ea advierte encarecidamente a Adapa que no consuma los alimentos que el dios Anu le va a ofrecer en el Cielo. La narración nos cuenta que se trataba de un alimento y una bebida que otorgaban la vida eterna a quien los tomase y Adapa, siguiendo fielmente los consejos de Ea, decide no probarlos y consiguientemente, dentro de la lógica exigida por la narración, queda privado de la vida que gozan los dioses. Este es el momento de plantearnos una serie de preguntas: ¿Por qué engaño el dios Ea a Adapa? o tal vez y previamente deberíamos preguntarnos: ¿Engañó realmente Ea a Adapa? Evidentemente hubo de engañarlo siempre que aquellos alimentos que le fueron ofrecidos proporcionasen la vida eterna. Pero no es menos cierto que esto no lo sabemos ya que Adapa no los probó. Reflexiones de esta naturaleza llevaron a algunos estudiosos a tomar en consideración la posibilidad de una naturaleza engañosa dentro del dios Ea. Para algunos Ea sería comparado con Prometeo -comparación que por cierto luego ha tenido un gran éxito- y engañaría a Adapa por una cierta envidia y recelo que existe entre los dioses y con el fin de tomarlo a su servicio⁴⁹. G. Barton puso de manifiesto, en mi opinión con sumo acierto, el estrecho paralelismo de las vicisitudes por las que pasaron Adapa y Adán⁵⁰. Curiosamente en ambos casos un engaño impide la conquista de la inmortalidad.

Otro análisis nos conduce a la causa del engaño. Podría pensarse en la posibilidad de que Adapa hubiese conseguido la vida inmortal y que hubiese podido transmitírsela a toda la humanidad. Ea no pudiendo admitir esto tomó la decisión de engañar a Adapa⁵¹.

De los hechos que acontecen en el poema podría sugerirse un cambio de actitud por parte del dios Anu, pasando de un irrefrenable deseo de venganza y castigo a una postura más reconciliadora, al perdonar e incluso ofrecer la vida eterna a Adapa. No es muy claro a qué podría deberse este cambio ya que Adapa se justifica relatando algo que ya conocía Anu. Tal vez la intervención de Dumuzi y Gizzida hubiese tenido alguna influencia pero posiblemente y si prestamos crédito a la posibilidad de que se hubiese operado en Anu un cambio de actitud, creo que estaría justificada en el enfrentamiento de las dos divinidades. Anu actuaría entonces de tal manera que las previsiones de Ea acabasen siendo fallidas.

Pero ¿cómo es posible que Ea, divinidad depositaria de la sabiduría no conociese de antemano el cambio de actitud que iba a operarse en Anu? Todas estas reflexiones no pueden conducirnos a otro sitio que al sendero de la perplejidad. Debe por tanto imponerse una nueva lógica, una lógica que ejerza su jerarquía sobre la lógica de los asuntos humanos, una lógica en definitiva superadora y trascendente.

De este nuevo engaño que sufrió Ea por la actitud de Anu, o si lo queremos ver de otro modo, del desconocimiento de Ea en torno a la suerte de su protegido Adapa se hicieron eco muchos comentaristas⁵².

⁴⁸ G. Buccellati, *UF* 5(1973) 238.

⁴⁹ Esta es la tesis de K. Budde, *TLZ* 26(1901) 233 y ss. y en este mismo sentido se expresan A. Jeremias (1925) 21; E. Burrows, *Or* 30(1928) 24 acentúa el antagonismo entre Ea y Anu asegurando que por medios engañosos consiguió hacerse con los servicios de Adapa y finalmente Th. H. Gaster (1960) 108.

⁵⁰ G. Barton (1917) 260.

⁵¹ Cf. Th. Jacobsen, *AJS* 46(1929/30) 202; A. L. Oppenheim (1977) 267.

⁵² Entre otros E. T. Harper, *BA* 2(1894) 418 y ss.; L. W. King (1899) 188 y ss.; G. Furlani en *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei* 5/5 (1929) 164 y ss. según el cual Ea es un dios concebido a la manera de los hombres, con sus dudas y limitaciones y así mientras sabe dar consejos a otros, se equivoca respecto a sus hijos. La idea del engaño prevalece en B. R. Foster, *OrNS* 43(1974) 352 para quien se evidencian los límites de Ea cuando engaña a su protegido haciendo inútiles las buenas intenciones de Anu. La postura de G. R. Castellino (1967) 130 parece más razonable ya que Ea, si bien tuvo un gran interés en favorecer a Adapa, se vio no obstante superado por el inexorable destino.

En definitiva es una sensación de perplejidad la que domina la escena de estos acontecimientos y fruto de ella ha sido la adscripción de una naturaleza enigmática al dios Ea. Según algunos estudiosos los consejos que Ea dispensa a Adapa así como sus consecuencias son incomprensibles⁵³.

Es cosa conocida que la actitud de Ea siempre ha sido favorable para con sus protegidos. De aquí nuestra perplejidad ante este episodio de Adapa que no acertamos a explicar. Tal vez y ello es muy posible, como apunta G.Roux⁵⁴, la historia tenga un carácter sibilino e incluso buscado.

El dios Anu

Los problemas de interpretación que se suscitan en torno a la figura del dios Anu son en cierta medida análogos a los de Ea. La primera pregunta que debemos formularnos es si Anu estaba realmente resuelto a conceder la vida eterna a Adapa o si por el contrario, en caso de que Adapa hubiese ingerido los alimentos inmortales, el resultado hubiese sido el de su muerte. En definitiva, debemos preguntarnos si era la sinceridad o la falsedad lo que presidió las actuaciones de Anu.

Anu, después de oír el alegato de Adapa⁵⁵ y las buenas palabras de Dumuzi y Gizzida⁵⁶ en favor de Adapa, podría haber cambiado de actitud y haber decidido premiar a Adapa con la inmortalidad⁵⁷. No obstante creemos que si Anu actuó así, ello fue debido a la advertencia que Ea hizo a Adapa, previniéndole de la doblez y la crueldad del dios Anu⁵⁸. Ante una actitud como la de Ea, Anu posiblemente pudo cambiar de estrategia dejando en evidencia a un dios que lo era precisamente de la sabiduría. De todas formas, si esto hubiese sido así, la actitud de Anu debió ser más bien la de un dios que acoge con sentido del humor las prevenciones de Ea que la de una divinidad irritada ya que en el fragmento D podemos leer que Anu se carcajeó estrepitosamente al conocer las intenciones de Ea⁵⁹. Para King⁶⁰ la actitud de Anu fue sincera ya que al saber que Adapa era conocedor de los secretos del Cielo y de la Tierra, decidió acogerlo dentro del número de los dioses concediéndole la eternidad.

Mientras para unos Anu presenta un rostro benigno y favorable, hay quienes ven en esta divinidad un lado más oscuro, una actitud insincera en la que la venganza⁶¹ o el deseo de ganarse para sí los servicios de Adapa⁶² están en la base de su perversa actuación. Es curiosa la reflexión que hace Joines sobre este punto⁶³ al considerar que mediante la exaltación de Adapa a la divinidad, lo que Anu pretendía era anularlo en el plano humano. De esta forma conseguiría evitar cualquier acción terrena ulterior de Adapa. Algo así como hizo el dios Enlil cuando elevó a Utnapishtim a la categoría de inmortal habiendo conseguido de este modo eliminar al último representante de la humanidad.

En nuestra opinión la actitud de Anu hubo de ser -dentro de los parámetros morales que venimos empleando- más bien insincera. Asistimos a un enfrentamiento más aparente que real

⁵³ M. Jastrow (1914) 47 y ss.; P. Jensen en RLA I, 34; R.Labat (1970) 290.

⁵⁴ G. Roux, *RA* 55(1961) 31.

⁵⁵ Para Th. H. Gaster (1960) 108 Anu reconoció la inocencia de Adapa y decidió concederle la inmortalidad y acogerlo entre los dioses.

⁵⁶ B. Meissner (1925) 188.

⁵⁷ E. T. Harper, *BA* 2(1984) 423.

⁵⁸ G. Furlani, *Atti R. Ist. Ven. Sc. Lett. ed Arti* 87(1927/28) 679 y ss. aunque señala que el enfrentamiento con Ea habría consistido en igualar la generosidad que Ea había dispensado a Adapa.

⁵⁹ B. R. Foster, *OrNS* 43(1974) 352 opina que Anu debió sucumbir a la tentación de igualar los dones que Ea había otorgado a Adapa en tanto que con su risa trataba de burlarse de la sagacidad de Ea.

⁶⁰ L. W. King (1899) 188 y ss.

⁶¹ V. Scheil, *RR* 3(1891) 165.

⁶² E. Burrows (1928) 24.

⁶³ K.R.Joines, *ZAW* 87(1975) 6.

entre dos divinidades. No sabemos si Anu mentía ni si los alimentos que le eran ofrecidos a Adapa iban a causarle definitivamente la muerte. Es cuando menos extraño el repentino cambio de actitud de Anu pasando de la cólera y la rabia a una actitud benigna que se traduce en la concesión de la inmortalidad. Además, una decisión de este tipo habría exigido la convocatoria de la asamblea de los dioses. Cuando Enlil, por su cuenta y riesgo, decidió anegar la tierra con el Diluvio, sufrió luego la severa crítica de los dioses y su decisión se trocó en un fracaso de sus intenciones ya que la humanidad no fue destruida por completo quedando Utnapishtim y su familia indemnes.

Dumuzi y Ningizzida

Estas divinidades en un principio serían un símbolo de la Naturaleza y muy particularmente del ciclo estacional vegetativo. Eran por tanto unas divinidades agrarias que simbolizaban mediante su muerte y posterior resurrección las vicisitudes de la Naturaleza⁶⁴. Si leemos detenidamente el poema de Adapa, veremos que Adapa con su insolente acción al quebrar las alas del Viento del Sur, había causado el cese de la fecundidad de la Naturaleza. Esto debió llevar consigo naturalmente la desaparición de ambas divinidades las cuales, según G.Roux⁶⁵, se encontrarían en el Cielo como parte querellante contra Adapa.

La tradición literaria mesopotámica también nos ha conservado el recuerdo de estas divinidades como la de unos dioses del mundo subterráneo y algunos comentaristas han creído que, en virtud de su papel de jueces infernales, podría explicarse su presencia en el Cielo ya que el dios Ea los habría conducido hasta allí para abogar en favor de Adapa⁶⁶.

Algunos biblistas se esfuerzan por encontrar alguna conexión con la narración de Génesis 2 y 3. Así P.Dhorme vio en estas divinidades a los guardianes del árbol de la vida (Dumuzi) y del árbol de la verdad (Ningizzida cuyo significado etimológico era precisamente “Señor del árbol verdadero”). Estos árboles se hallarían naturalmente en el Cielo, en las inmediaciones de la mansión de Anu⁶⁷. Naturalmente el árbol de la vida y el árbol de la verdad representados respectivamente por Dumuzi y Ningizzida encontrarán su contrapartida en los árboles de la vida y del conocimiento que se mencionan en la Biblia⁶⁸.

Los dones ofrecidos por Anu a Adapa

De entre los dones que Anu ofreció a Adapa, éste rechazó, siguiendo los consejos de Ea, el alimento y la bebida de la inmortalidad y aceptó en cambio el vestido y el aceite que le fue ofrecido. A lo largo de la literatura mesopotámica vemos que el alimento y el agua podían servir como remedio de terribles males. Es el caso de Inanna al ser devuelta al mundo de los vivos merced a estos dones⁶⁹ donde leemos en el poema sumerio del *Descenso de Inanna a los Infiernos* el diálogo entre Ereshkigal, la reina de los Infiernos y al mismo tiempo hermana de Inanna y los seres creados por el dios Enki a quienes se ha encomendado el delicado encargo de salvar a Inanna de las garras de su hermana. El fragmento comienza con las palabras de Enki:

⁶⁴ E. D. van Buren, *OrNS* 16(1947) 20 y ss.

⁶⁵ G. Roux, *RA* 55(1961) 20 y ss. y G.Buccellati, *UF* 5(1973) 64.

⁶⁶ F. M. Th. Böhl de Liagre, *WO* 2(1959) 430-431.

⁶⁷ P. Dhorme, *RB* 4(1907) 271-274.

⁶⁸ A. Ungnad, *ZDMG* 79(1925) 111-118.

⁶⁹ Versos 248-253 y 279-280. Traducción nuestra siguiendo la edición de W.R.Sladek *Inanna's Descent to the Netherworld*. Michigan 1974.

- 248 *Decidle a ella: "Entréganos el cadáver que pende de ese gancho".*
 249 *"Es el cadáver de vuestra señora" os responderá ella.*
 250 *Decidle que aunque sea nuestro rey o nuestra reina os lo entregue.*
 251 *Se os entregará el cadáver que pende del gancho.*
 252 *Echad uno de vosotros sobre él la planta de la vida, otro, el agua de la vida,*
 253 *para que Inanna se levante".*

Y unos versos más abajo podemos seguir leyendo:

- 279 *Les entregaron el cadáver que pendía del gancho.*
 280 *Uno de ellos echó sobre él la planta de la vida, el otro vertió sobre él el agua de la vida.*

En otros casos vemos cómo determinados personajes rehúsan aceptarlo cuando les son ofrecidos. Así en el poema del *Sueño de Dumuzi*, vv. 130-132 cuando los demonios quieren saber el lugar donde se halla Dumuzi por medio de su hermana Geshtinanna y para ello le ofrecen grano y agua que ella no acepta:

- 130 *Capturaron a Geshtinanna en su camino al redil y al establo.*
 131 *Agua del río le ofrecen pero ella [no] la acepta,*
 132 *grano del campo le ofrecen pero ella [no] lo ace[pta].*

aunque en este último caso parece ya una fórmula poética empleada sistemáticamente por los poetas sumerios para expresar la negativa ante cualquier pretensión.

Lo cierto es que estos dones han sido objeto de muchos estudios hasta el punto de convertirse para muchos intérpretes en el elemento clave de la narración.

Estos elementos, según la idea más difundida, eran apropiados para otorgar la inmortalidad pero estaban exclusivamente asignados a los dioses, de suerte que si algún hombre los probaba, moría irremisiblemente. Las explicaciones de muchos comentaristas tienen en su base esta concepción teológica, la peligrosidad potencial de estos dones para el hombre⁷⁰.

No faltan autores que propugnan la buena voluntad y sinceridad del dios Anu al ofrecer los dones a Adapa. Jastrow ve en el alimento y el agua de la vida elementos que podrían compararse al fruto del árbol de la vida mencionado en el Génesis⁷¹. También podría considerarse la hipótesis emitida por Kirk⁷² según el cual, en virtud del ofrecimiento de los dones, podríamos pensar en la existencia de cualidades sobrenaturales de Adapa o bien en una actitud inequívoca de Anu para manifestar su superioridad burlándose de las previsiones de Ea.

Picchioni niega resueltamente una relación directa de nuestra historia con los pasajes bíblicos⁷³. Todo este cúmulo de referentes simbólicos pueden encontrar su explicación dentro de un cuadro muy amplio de reminiscencias propias del área cultural próximo-oriental. Por ello parece verosímil, si tenemos en cuenta la tradición literaria sumeria y acadia en donde el alimento y el agua encierran una determinada vinculación, que Anu tuviese la determinación de tomar a su servicio a Adapa valiéndose para ello de sus dones.

Otros dones le fueron ofrecidos a Adapa que éste, siguiendo el consejo de Ea, aceptó. Se trata del vestido y del aceite para la unción. Lo cierto es que eran elementos típicos de una cul-

⁷⁰ Esta es la idea fundamental de la exégesis de estudiosos como M. Jastrow (1895) 554; A. Loisy (1901) 68 y ss. F. M. Th. Böhl de Liagre, *WO* 2(1959) 425; P. Xella, *OA* 12(1973) 262; B. Kienast en *Symbolae biblicae et mesopotamichae F. M. Th. Böhl de Liagre*, Leiden 1973, 237 y G. Buccellati, *UF* 5(1973) 63.

⁷¹ M. Jastrow (1898) 551 y ss. y H. Zimmer, *ARW* 2(1899) 165-177.

⁷² G. S. Kirk (1971) 124.

⁷³ S. A. Picchioni (1981) 68.

tura que encierran claros valores simbólicos. De hecho, aún hoy día, en el mundo oriental constituyen una expresión de hospitalidad⁷⁴. Ambos dones están cargados de una simbología cultural y representarían la aportación que dispensaba Adapa a la humanidad como primer hombre, aportación que Xella⁷⁵ entiende como la aceptación, por parte de Adapa, de la condición mortal del hombre como un acto de libre elección. Para M.Liverani⁷⁶, el vestido, la unción, la comida y la bebida constituyen el conjunto de cuatro elementos esenciales en las normas de la hospitalidad. Los dos primeros son externos y hacían que el huésped, al llegar a la casa del que lo acogía, se asease y vistiese adecuadamente para disfrutar de los otros dos elementos: comida y bebida que son internos y son los que hacen posible que las vidas humanas no se agoten. Adapa tendría acceso a los dos primeros pero no a los otros dos. Liverani remarca que Adapa era un sacerdote que atendía en Eridu a las necesidades del dios Ea y por tanto no era un hombre corriente sino que compartía con la divinidad cosas a las que no accedía la mayor parte de los mortales. No obstante no compartimos este carácter exclusivo del mito y consideramos más acertada más bien una propuesta de carácter universal.

El viento del Sur

El encuentro de Adapa con el Viento del Sur constituye en nuestro poema el elemento desencadenante de toda la historia. En la acción de este viento se han considerado factores nocivos y factores benéficos. Muchos han visto en este viento una fuerza destructora representada como un volátil.

En su carácter destructor fue identificado con demonios malignos⁷⁷ y alados⁷⁸.

Dentro de la literatura mesopotámica es paradigmático el caso del pájaro Anzu, “el pájaro de las tempestades” que aparece en muchas mitologías y del que se creía que el batir de sus inmensas alas producía los vientos y los truenos y que la oscuridad era consecuencia de su aparición en los cielos con las alas extendidas⁷⁹.

Ante esta concepción sombría y negativa del Viento del Sur, otros comentaristas apuntaron valores benéficos y positivos. Así Roux alude a su naturaleza benéfica atendiendo a condicionamientos climatológicos y económicos. Según este autor la acción de Adapa, al quebrar las alas del viento, habría tenido como consecuencia inmediata la falta de fecundidad en la tierra y con ello el detrimento de la vegetación y la recolección⁸⁰.

La historia de Adapa

La historia de Adapa es la narración de unos acontecimientos que nos sumen en la perplejidad y el misterio. Posiblemente estos dos conceptos sean los que mejor definen su desarrollo. El fragmento A nos introduce en un mundo en donde se manifiesta el tipo de relación existente entre

⁷⁴ G. Furlani, *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei* 4/5 (1929) 162 piensa que con el ofrecimiento de estos dones Adapa había sido considerado digno del banquete celestial en el que había debido degustar los dones que rechazó. En este mismo sentido se expresan Th. Jacobsen, *AJSL* 46(1929/30) 201-203 y G. Buccellati, *UF* 5(1973) 63.

⁷⁵ P. Xella, *OA* 12(1973) 264.

⁷⁶ M. Liverani, “Adapa ospite degli dei” en VVAA (eds): *Religioni e Civiltà. Scritti in memoria di Angelo Brelich*. Bari 1982, 298 y ss.

⁷⁷ V. Scheil, *RR* 3(1891) 162 y ss. lo vio como una figuración alada del Uragano, perteneciente al conjunto de espíritus malignos bajo las órdenes del dios Anu.

⁷⁸ De hecho este tipo de divinidades aladas se encuentran en muchas mitologías, así en los Vedas y en las literaturas griega y germánica.

⁷⁹ Cf. G. Furlani, *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei* 4/5(1929) 124 y s. y Th.H.Gaster (1960) 110.

⁸⁰ G. Roux, *RA* 55(1961) 133 y ss. y G.Buccellati, *UF* 5(1973) 63

Ea, el dios de Eridu y Adapa cuya función primordial era atender a todas las necesidades que exigían el culto de este dios. Adapa cuida del sueño del dios pero un día decide pilotar el barco de Ea, un barco mágico que sólo el dios sabía pilotar. Adapa que no poseía los conocimientos necesarios para manejarlo comete el sacrilegio de apoderarse de él. El fragmento B retoma la historia en el punto en que lo había dejado el fragmento A. Adapa aprovecha el sueño de Ea y usurpa las funciones divinas yéndose a pescar en el barco del dios. Como consecuencia de su inexperiencia, zozobra en medio del mar y el viento del Sur, un viento huracanado al tiempo que un poderosísimo demonio hunde la barca. Adapa profundamente irritado profiere contra este viento una maldición que se cumple y el viento del Sur se ve en consecuencia privado de las alas que le posibilitan el movimiento. Pero esto conlleva un desequilibrio en la Naturaleza que, advertido por el supremo dios Anu, produce en el dios una cólera irrefrenable. Las noticias que recibe Anu lo deciden a castigar duramente a Adapa por tamaña osadía. Pero en ese momento entra en acción el dios Ea, quien dando una serie de consejos a Adapa, tales como no aceptar ni la comida ni la bebida que le ofrezcan en los cielos, pretende salvar a su protegido de una muerte segura. Cuando Adapa sube a los cielos, a la morada del dios Anu, se encuentra con dos divinidades, Dumuzi y Ningizzida que se hallaban a las puertas de la mansión del dios supremo. Adapa aleccionado por Ea y con una habilidad suma no exenta de engaño se granjea el favor de estos dos personajes, los cuales acabarán intercediendo por Adapa ante Anu. El dios de los dioses escucha el alegato de Adapa y decide, al parecer, otorgarle entre otros dones el don de la inmortalidad representado por el alimento y la bebida de la vida. Pero Adapa siguiendo escrupulosamente los consejos de Ea rehúsa probarlos por lo que Anu sumamente extrañado le ordena que regrese a la Tierra. El fragmento D nos refiere una versión ligeramente diferente de la reacción de Anu y acaba con el conjuro contra una enfermedad a la que una vez introducida en la humanidad la diosa Ninkarrak pondrá remedio.

El texto

La historia de Adapa nos ha sido transmitida por cuatro fragmentos de tablillas conocidas en el argot científico mediante cuatro letras, a saber, A, B, C, D. De estos manuscritos el B es el más extenso y procede del archivo de El-Amarna. Cuando esta tablilla fue encontrada, su configuración presentaba unas dimensiones de 175 x 92 mm, de arcilla roja y con el ductus típicamente babilónico⁸¹. Es, sin duda, el manuscrito más importante no sólo por su extensión sino especialmente porque nos suministra la parte más interesante de la historia. Los manuscritos A, C y D⁸² proceden de la biblioteca ninivita de Ashurbanipal.

El manuscrito D, como podrá advertir el lector, es un fragmento de la parte final de la historia en donde se pone de manifiesto que la historia de Adapa podía ser empleada como un conjuro contra las enfermedades tal vez asociadas al viento del Sur y sobre cuyo tratamiento la intervención de Adapa debía ser considerada como particularmente eficaz⁸³.

Nuestra traducción está fundamentalmente basada en la edición del texto acadio hecha por A.S. Picchioni y publicada en Budapest en 1981 salvo algunos detalles muy puntuales en donde hemos seguido algunas lecturas de Ph. Talon⁸⁴ y de Sholomo Izre'el⁸⁵. Nuestra traducción también ha seguido la división en líneas efectuada por el profesor Picchioni. Hemos tratado de conciliar, en la medida de nuestras posibilidades, literalidad y comprensión para un lector de nuestros

⁸¹ Sholomo Izre'el (1997) 43 con bibliografía exhaustiva y en 46-50 pueden leerse comentarios muy interesantes.

⁸² Para una información más pormenorizada sobre cada uno de estos tres manuscritos puede consultarse S. A. Picchioni (1981) 127 para A; 131 para A; 131 para C; 137 para D.

⁸³ Cf. M. Liverani (1982) 294-295.

⁸⁴ Ph. Talon, *SEL* 7(1990) 43-57.

⁸⁵ Sholomo Izre'el (1997) 43-44.

días, pero sin hacer ninguna concesión a la brillantez o elegancia estilística que pudiese menoscarbar lo realmente expresado por el original acadio. Quizá en algunos casos pequemos de excesiva literalidad y en verdad que lo sentimos, pero hemos preferido hacerlo así a caer en el riesgo de tergiversar el texto original.

A modo de epílogo

Durante mucho tiempo los estudiosos se han preguntado cuál era el último significado de esta historia sencilla, breve pero inquietante, capaz de sembrar la perplejidad en los lectores. Durante mucho tiempo y desde perspectivas muy diversas se ha tratado de desentrañar todo el armazón simbólico que la envolvía. Para algunos el texto de Adapa no era ni siquiera un mito⁸⁶, en tanto que para otros no cabía la menor duda de que estábamos ante un verdadero mito⁸⁷. Frente a algunas interpretaciones restrictivas que ven en nuestra historia la representación de un arquetipo, la de un hombre perteneciente a una clase especial donde el mito básicamente vendría a establecer la condición específica del sacerdocio, no la condición genérica de la mortalidad humana⁸⁸, la mayor parte de las interpretaciones abogan por una explicación de mayor amplitud, según la cual Adapa representaría al género humano. Muerte y resignación fueron las claves de este mito para aquellos que por vez primera estudiaron la historia de Adapa. Así M. Jastrow⁸⁹ pensaba que la figura de Adapa ejemplificaría, dentro de las intenciones especulativas de la clase sacerdotal babilonia, la peligrosidad para el hombre de la vida eterna y el motivo de la resignación frente al ineluctable destino de la muerte⁹⁰. De la resignación, actitud básicamente pasiva, mediante un proceso intelectual se fue paulatinamente pasando a la actitud más digna del reconocimiento de los límites del ser humano: El hombre es esencialmente mortal y todo intento de subvertir este principio conduce inexorablemente al fracaso⁹¹.

Una mención especial merece la relación que se ha hecho entre la historia de Adapa y la del Adán bíblico, objeto de múltiples estudios. Debemos poner de manifiesto, antes de nada, las situaciones distintas de ambos personajes, pues mientras uno disfrutaba de la inmortalidad y posteriormente se vio privado de ella, el otro jamás la alcanzó. En definitiva, se trata del mismo problema contemplado desde dos puntos de vista distintos. De todos modos la disparidad de ambos pasajes es hoy día unánimemente reconocida.

Un grupo de estudiosos puso en duda que la inmortalidad constituyese el núcleo de la historia de Adapa, ya que, según ellos, el planteamiento de la elección entre la vida y la muerte nunca fue seriamente considerado por el pensamiento acadio⁹². No obstante, como muy acertadamente

⁸⁶ Cf. J. Bottéro-N.S. Kramer (1993) 93.

⁸⁷ Ph. Talon, *SEL* 7(1990) 53-54.

⁸⁸ M. Liverani, VV AA (eds.) (1982) 311-313 y 316-317 piensa que el mito de Adapa establece la función sacerdotal en todas sus características esenciales. Adapa y todos los que continúan la función sacerdotal tendrán acceso a la morada de los dioses, pero seguirán siendo mortales. Dentro de la misma línea E. O. James (1966) 72 señala que el poema testimoniaría el convencimiento de que la muerte podría ser evitada, al menos, por parte de personajes semidivinos y en situaciones particulares si ella no hubiese sido irrevocablemente fijada por los dioses para todos los hombres. Otra interpretación singular del mito se encuentra en P. Michalowski, *Rocznik Orientalistyczny* 41(1980) 80-82. Según este autor Adapa realiza una aventura que va desde su mundo al mundo celeste, morada de los dioses y de nuevo regresa al mundo terrenal pero dotado de poderes mágicos. Michalowski ve en esto lo que él denomina un "rite de passage" y ve cómo en el texto se trata de reflejar como significado dominante de la composición el problema de la institucionalización de lo mágico.

⁸⁹ M. Jastrow (1898) 554.

⁹⁰ Esta resignación que caracteriza a la religiosidad babilonia fue puesta de manifiesto por F.M.Th. Böhl de Liagre (1959) 416.

⁹¹ Dentro de esta línea, con algunos matices, van a moverse la mayoría de los intérpretes, así A. Deimel (1925) 32 quien insiste en la aspiración del ser humano a la inmortalidad, A. Heidel (1951²) 124, E. Vögelin (1956) 21, G. R. Castellino (1967) 130, J. Nougayrol (1970) 221-222; G. R. Kirk (1971) 124 señala que el ejemplo de Adapa habría sido utilizado por la clase sacerdotal para conducir a los fieles dentro de los límites de la moderación ante eventuales aspiraciones a la inmortalidad.

señala el profesor Picchioni⁹³, no debe minusvalorarse la importancia que el problema de la muerte hubo de tener en el pensamiento mesopotámico antiguo.

En nuestra opinión el mito de Adapa trata de reflejar la ineludible necesidad de que el cosmos esté en perfecto orden, y uno de los rasgos de este orden es la justa adecuación de los seres de este cosmo a sus características esenciales, a los dioses cumple la inmortalidad, los hombres son esencialmente mortales. El enfrentamiento de Anu y Ea es en realidad ficticio, cumple únicamente una función literaria, algo así como un señuelo para incautos. Sólo aparentemente Anu trataba de burlar a Adapa y en definitiva a Ea. Este dios sólo intentaba salvar a Adapa de una muerte inminente y no contravenir el orden cósmico. De este modo no entra en conflicto con Anu ya que este dios sabe muy bien que este orden será respetado al rechazar Adapa la oferta de inmortalidad previamente avisado por Ea.

⁹² Véase G. S. Kirk (1971) 125. Según G. Komoróczy (1964) 38 el concepto de inmortalidad parece haber sido añadido en la redacción ninivita del texto. Asimismo B. Kienast (1973) 234 cree que la mención que se hace de la vida eterna en el texto es secundaria y que el poeta estaría más interesado en el carácter sapiencial de Adapa.

⁹³ A. S. Picchioni (1981) 53.

ADAPA

Fragmento A

- 1 Inteligencia []¹
- 2 Su mandato cual una orden de [Anu] dispone.
- 3 Una amplia inteligencia hizo para él perfecta para manifestarle los ordenamientos del país.
- 4 A él le dio sabiduría; vida eterna no le concedió.²
- 5 En aquellos días, en los años aquellos, al sabio que habitaba en Eridu
- 6 Ea lo creó como sucesor³ en medio del linaje humano.
- 7 Sabio él -su palabra nadie desprecia-,
- 8 capaz, el más inteligente de los Anunnaki él era;
- 9 inmaculado, de puras manos, sacerdote “pashishu”⁴ que meticulosamente observa los ritos.
- 10 Con los cocineros él realizaba las labores de cocina.
- 11 Con los cocineros de Eridu él realizaba las labores de cocina.
- 12 Todos los días preparaba el pan y el agua de Eridu.
- 13 Con sus puras manos él la mesa disponía.
- 14 Sin su intervención la mesa no era recogida.
- 15 Él pilotaba la barca; realizaba la faena cotidiana de la pesca de Eridu.⁵
- 16 En aquellos días, Adapa, el habitante de Eridu,
- 17 [] mientras Ea permanecía ocioso en su aposento,
- 18 todos los días del santuario de Eridu cuidaba.⁶

¹ El comienzo del poema está desgraciadamente perdido; pero debería narrar el nacimiento de Adapa. Ph. Talon, *SEL* 7(1990) 44 señala la posibilidad de que dicho comienzo esté conservado en el catálogo literario Rm 618: *a-da-pa₃ a-na qe-reb šamē^{el} u₂ an^d en-lil₂-la₂* “Adapa en el interior del Cielo cuando An y Enlil”. Cf. S. A. Picchioni (1981) 86-87. La palabra que traducimos por ‘inteligencia’ responde a una posible integración del término acadio *tašīmtum*.

² Compárense los cuatro primeros versos con las palabras de la tabernera a Gilgamesh: “La vida que tratas de alcanzar no la encontrarás. Cuando los dioses hubieron creado la humanidad, reservaron la muerte para la humanidad; ellos en cambio han retenido entre sus manos la vida” Gilg X col. v, 2’-5’. Cf. R. J. Tournay-A. Shaffer, (1994) 203. Idéntico eco podemos escuchar en el poema de Erra I 162 en cuanto a las cualidades de que está adornado el dios Ea: “¿Dónde están los siete sabios del Apsu, puros peces *purādu*, que como Ea, su soberano, están plenamente dotados de sublime entendimiento y pueden limpiar mi cuerpo?” Cf. también Ph. Talon, *SEL* 7(1990) 44.

³ La traducción de “sucesor” por la que nos hemos inclinado es ya antigua y supone una lectura *rid-di* como última-mente ha propuesto Ph. Talon en *SEL* 7(1990) 54 en lugar de *šed-di* “espíritu benigno” admitida por otros especialistas.

⁴ En sumerio este sacerdote recibía el nombre de *gudu₄ šu-sikil*.

⁵ Según Ph. Talon, *SEL* 7(1990) 44-45 el pasaje recogido entre los versos 5-15 no deben aplicarse a Adapa como habitualmente se hace, sino al dios Ea ya que los epítetos que aparecen en este fragmento tales como *lē’u*, *atrahasis* sólo pueden referirse a Ea. Las actividades referidas a la cocina y a la pesca que dependen de Ea, deben mostrarnos aquel momento mítico, anterior a la creación del hombre, en que los dioses tenían que dedicarse a estos menesteres. Para ello emplea el conocido expediente épico *ināma*.... “cuando” seguido de formas verbales en imperfectivo tal como podemos ver en el Poema de la Creación del Hombre I 1-4 “Cuando los dioses eran como hombres / llevaban el trabajo, soportaban el esfuerzo / grande era el esfuerzo de los dioses / el trabajo era pesado, enorme la fatiga”. Este expediente épico ya había sido empleado por los Sumerios. Cf. el prólogo de *Gilgamesh, Enkidu y los Infiernos* con un desarrollo más amplio, versos 1-16 en A. Shaffer (1963) 99 y G. Pettinato (1993)⁴ 329.

⁶ Alusión a las funciones específicas de Adapa, tales como vigilar como portero de la casa de Ea, mientras éste descansaba.

- 19 [En] el muelle puro, muelle del esplendor del cielo, se embarcó en el velero.
 20 Sin timón su barco se deslizaba.
 21 Sin remo trataba de pilotar contra corriente su barco.⁷
 22 [] en el anchuroso mar
 23]

Fragmento A_I

- 1 {El barco él pilotaba} []
 2 En aquellos días Ad[apa]
 3 Todos los días []
 4 En el muelle p[uro]
 5 Sin t[imón]⁸
 6 Sin [remo]⁹
 7 En el m[ar]¹⁰
 8 En? []
 9 []

Fragmento B

- 1 []¹¹
 2 El viento del Sur¹² []
 3 En la mo[rada de los peces hizo que se sumergiera]^{1 3}
 4 “Viento del Sur [] tus hermanos¹⁴, cuantos []
 5 Quiébrese tu ala”.¹⁵
 6 Como con su boca dijo,
 7 quebróse el ala [del viento] del Sur.
 8 Durante siete días [el vien]to del Sur no sopló sobre el país.¹⁶
 9 Anu llama a su mensajero Ilabrat¹⁷ diciéndole:
 10 “[P]or qué hace siete días que el viento del Sur no sopla sobre el país?”
 11 Su mensajero Ilabrat le respondió:
 12 “Oh [mi se]ñor! Adapa, el hijo de Ea,

⁷ El barco del que se apodera Adapa para su osada travesía es el barco mágico de Ea cuyas propiedades son enumeradas en el viaje que efectuó Enki a Nippur y de cuya travesía poseemos un poema sumerio de unos ciento treinta versos. Cf. para este poema J. Bottéro-N. S. Kramer (1993) 142-150, N. S. Kramer (1961) 62-63 y A. A. Al Fouadi (1959). Ahora bien, Adapa no tiene los medios necesarios para maniobrar y el barco va a la deriva hasta llegar al anchuroso mar. Hasta cierto punto este relato nos recuerda el mito clásico de Faetón quien a pesar de los consejos de su padre Febo, decide conducir el carro en que Febo se desplaza diariamente de una parte a otra del cielo. El destino no puede ser más trágico al precipitarse desde las alturas ya que Faetón es incapaz de conducir el carro. Esta historia está ampliamente relatada por Ovidio en *Metamorfosis* II 1-402.

⁸ Gracias a esta línea pudo completarse el comienzo del fragmento A.

⁹ Este fragmento completa a A I 21.

¹⁰ Cf. A I 22.

¹¹ De esta línea no queda prácticamente nada. Sholomo Izre'el en *Tel Aviv* 1 (1993) 55 propone la lectura de e-*[p]u[uš]* “yo hice”.

¹² Se trata de un viento del Sureste, procedente del Océano Índico. Los vientos del Sureste en la zona Sur de Mesopotamia son poco frecuentes pero muy violentos, acompañados de lluvias y tempestades de polvo. Pueden llegar a alcanzar velocidades de más de 100 km. por hora y atravesar amplias regiones.

¹³ Verso de difícil lectura e interpretación. Nuestra traducción es una posibilidad basada en la lectura acadia que nos ha parecido más razonable.

¹⁴ *iltānu* “el viento del Norte”, *šadū* “el viento del Este”, *amurrū* “el viento del Oeste”. Todos estos vientos eran considerados masculinos frente al *šātu* que es femenino.

¹⁵ Fórmula de maldición.

- 13 quebró el ala del viento del Sur”.
 14 Anu, al oír esta noticia, gritó: “Basta!”¹⁸. Se levantó de su trono.
 15 “[] Que me lo traigan aquí!”.

*Consejos que Ea da a Adapa para cuando
 haya de presentarse ante el gran dios Anu*

- 16 Ea —él conoce los asuntos del cielo—¹⁹ le tocó.
 17 [] le hizo llevar (a Adapa) {el cabello desarreglado},
 18 un vestido de luto *le mandó ponerse* ²⁰
 19 [una ad]vertencia le hace:
 20 “[Adapa, a presencia del] soberano [Anu] tú te encaminarás”²¹.
 21 [A los cielos subirás]²².
 22 Cuando subas a los cie[los]
 23 [y te acerques a la puerta (de la mansión) de Anu]²³
 24 [en] la puerta (de la mansión de) Anu estarán [Dumuzi y Gizzida],²⁴
 25 Te observarán, te harán preguntas:
 26 “Jov[en]! ¿Por quién así te presentas?
 27 A[dapa]! ¿Por quién llevas un vestido de luto?”
 28 —“En nuestro país dos dioses han desaparecido.
 29 (Por ello) yo así me comporto”²⁵.
 30 —¿“Quiénes son los dos dioses que en el país han desaparecido?”
 31 —“Dumuzi y Gizzida, ellos son”.
 32 Se mirarán el uno al otro y repetidas veces sonreirán²⁶.
 33 Ellos referirán a Anu un discurso favorable.

¹⁶ En el conjunto de estos ocho primeros versos vemos cómo Adapa aprovechando el momento en que Ea está descansando, usurpa las funciones divinas yendo a pescar en el barco del dios. Siendo incapaz de maniobrar correctamente, llega hasta el mar donde emerge el viento del Sur, un viento terrible, y también un demonio especialmente poderoso ya que se trata de Pazuzu, el príncipe de los demonios, cuyo amuleto tenía fines apotropaicos sirviendo para alejar a los malos espíritus. El poder de este demonio era grande sobre los demás demonios, de suerte que si era vencido, se corría el riesgo de que los demás demonios se apoderaran del país. En el fondo de estos versos subyace un aspecto médico-religioso muy acorde con el papel preponderante que juegan Ea y Eridu en la literatura exorcística. Todo esto explica el temor que sentían los grandes dioses ante la desaparición del viento del Sur. Cf. también P. Michalowski, *Rocznik Orientalistyczny* 41(1980) 78.

¹⁷ Divinidad procedente posiblemente de Asia Menor, de etimología desconocida y que fue rápidamente asimilada a la divinidad sumeria Ninšubur, con las funciones de mensajero de Anu.

¹⁸ Lo que hemos traducido por “Basta!” literalmente es “Ayuda!” Posiblemente se trate de una exclamación de estupor.

¹⁹ Mejor que por una oración de relativo, dada la falta de marca de Subjuntivo en el verbo *i-de*, he preferido traducir la frase como “Ea conoce los asuntos del cielo...”. La traducción de E. A. Speiser en ANET 101 parece aunar ambas posibilidades al traducir el texto “Ea, he who knows what pertains to heaven...”.

²⁰ Algunos autores como W. von Soden, *AOAT* 25(1976) 431 lo completan con *ul-ta-al-bi-is-su* tomando como base el v. 27 *ka-ar-ra la-ab-ša-ta* “un vestido de duelo llevas puesto”. Esta conjetura es aceptada también por Ph. Talon *SEL* 7(1990) 55. Pero como señala A. S. Picchioni (1981) 134 se trata de una propuesta hipotética ya que en C 13 tenemos otro paralelo diferente. Nosotros hemos recogido la conjetura de von Soden en letra cursiva.

²¹ La integración de este pasaje se ha hecho gracias a B 58. Véase también C 15.

²² Integración efectuada según B 46. No obstante Ph. Talon *SEL* 7(1990) 55 sugiere que esta línea debería reconstruirse en acadio del siguiente modo: [*ha-ra-an ša-me-e ta-ša-ba-at-ma*] [“Tomarás la senda del cielo y...”].

²³ Integración del texto según B 48. Véase también C 17.

²⁴ Integración según B 49. Obsérvese la casi total correspondencia entre las líneas 24-32 y 49-57 del fragmento B. Dumuzi y Gizzida eran en realidad divinidades asociadas al mundo de la vegetación, cf. R. Labat (1970) 292. No obstante dentro de la tradición literaria mesopotámica y más concretamente, dentro de nuestro poema, han sido consideradas como divinidades ctónicas. El dios Ea habría sido el que condujo a estas divinidades al cielo para que abogaran ante Anu por Adapa, así F. M. Th. de Liagre, *WO* 2(1959) 430 y s.. Para P. Dhorme, *RB* 4(1907) 271-274 estas divinidades serían respectivamente los guardianes del árbol de la vida y del árbol de la verdad, árboles que se hallaban en el cielo, cerca de la morada de Anu. En este mismo sentido se expresa A. Ungnad, *ZMDG* 79 (1925) 111-118. S. A. Picchioni (1981) 73-74 considera a ambas divinidades entidades asociadas al mundo ctónico pero no alcanza a explicarse su presencia en el cielo.

²⁵ El término acadio *epšeku* es una forma verbal en Estativo de 1 pers. sg. y su valor más exacto sería “hace tiempo que yo me comporto así”.

²⁶ La forma verbal acadia *iššenehhū* es una 3 pl. Gtn de *šehū* cuyo significado es “sonreír” mejor que “maravillarse”. Mediante esta forma verbal se expresa la repetición de la acción.

- 34 El rostro benévolo de Anu ellos te mostrarán.
 35 Al presentarte tú ante Anu,
 36 te ofrecerán un alimento de muerte; pero tú no lo comas!
 37 Te ofrecerán una bebida de muerte; pero tú no la bebas!
 38 Un vestido te ofrecerán. Póntelo!
 39 Te ofrecerán ungüento. Úngete!
 40 La advertencia que te he dado no la olvides!
 41 Las palabras que te he dicho retenlas firmemente!"
 42 El mensajero de Anu llegó (pronunciando el mensaje de Anu):
 43 "Adapa quebró el ala del viento del Sur.
 44 A mi presencia condúcelo".²⁷
 45 [La sen]da de los cielos le hizo tomar.
 46 A los cielos subió [y]
 47 al subir él a los cielos
 48 y acercarse a la puerta (de la mansión) de Anu,
 49 Dumuzi y Gizzida se hallaban a la puerta (de la mansión) de Anu.²⁸
 50 Lo vieron y gritaron a Adapa: "Vale!
 51 Joven! ¿Por quién así te presentas?
 52 Adapa! ¿Por quién un vestido de luto llevas?"
 53 —" En el país han desaparecido dos dioses y
 54 (por eso) yo un vestido de luto llevo".
 55 —¿"Cuáles son los dos dioses que han desaparecido del país?"
 56 —"Dumuzi y Gizzida".
 57 Se miran el uno al otro y repetidas veces se sonríen.
 58 Cuando Adapa se acercó a presencia del soberano Anu,
 59 Anu lo contempló y exclamó:
 60 "Ven, Adapa! ¿Por qué quebraste el ala del viento del Sur?"
 61 Adapa responde a Anu:
 62 "Soberano mío! En la morada de mi señor,
 63 en medio del mar yo estaba pescando peces²⁹.
 64 El mar estaba en calma³⁰ y
 65 el viento del Sur sopló y me hundió;
 66 me hizo permanecer en la morada de los peces³¹.
 67 Con la rabia de mi corazón yo maldije al [viento del Sur]³²".

²⁷ Las líneas 43-44 refieren las palabras del dios Anu puestas en boca del mensajero y enunciadas en estilo directo. Este expediente expresivo ha sido considerado como un topos ligado al mundo veterotestamentario por algunos comentaristas. Sin embargo debemos preguntarnos qué significa "ligado al mundo veterotestamentario". Si lo que quiere decir es una dependencia de la tradición literaria bíblica, no podemos estar de acuerdo, ya que podría ser más bien al contrario. Lo más objetivo sería considerar esta fórmula dentro del mundo cultural oriental. Otra posible interpretación morfo-sintáctica de estas dos líneas podría ser que ya que el término *ša* de la línea 43 difícilmente puede ser un pronombre relativo al no ir el verbo *išbir* en Subjuntivo, entonces la línea 43 constituyese las palabras del mensajero, en cuyo caso *ša* sería una partícula de Genitivo, y a su vez en la línea 44 tuviésemos las palabras de Anu ante la noticia del mensajero y todo ello dentro de un conciso formalismo.

²⁸ Las líneas 49-57 se corresponden casi exactamente a las que hemos visto en 24-32. En estas últimas líneas el dios Ea refería a Adapa todo cuanto iba a suceder cuando Adapa llegase al cielo a fin de que estuviese precavido. Ahora, en cambio, se narran los hechos, los cuales suceden tal como Ea los había anunciado. Este tipo de repeticiones constituyen un rasgo típico de la literatura mesopotámica.

²⁹ La pesca era de vital importancia para los habitantes del Sur de Mesopotamia. Una excelente información sobre la importancia y las técnicas de la pesca puede consultarse en A. Salonen (1970), cuyo libro está dedicado a estos temas.

³⁰ Cuando Adapa comenzó a pescar el mar estaba completamente en calma. Esta línea ha sido entendida de diversas maneras. Así Sholomo Izr'el, *Tel Aviv* 1(1993) 55-57 traduce el término acadio *inšil* < **imšil* como "cortó en dos mitades" y el sujeto gramatical de dicho verbo sería el Viento del Sur mencionado a continuación.

³¹ Se refiere evidentemente al mar. Para esta línea puede consultarse el comentario erudito de S. A. Picchioni (1981) 134-134, nota 66 1,2. En cuanto a la expresión "la casa de los peces" véase M. L. Thomsen, *JCS* 27(1975) 197-200.

³² Integración según A. Heidel (1951²) 151. Sholomo Izr'el, *Tel Aviv* 1(1993) 57 conjetura en cambio el término *šipta* "conjuro".

- 68 Interceden³³ por [él Dumuzi] y Gizzida.
 69 Palabras propicias en su favor dicen a Anu³⁴.
 70 Quedó en calma su corazón y permaneció en silencio³⁵.
 71 -¿“Por qué Ea a una humanidad imperfecta³⁶
 72 los secretos de los cielos y la tierra ha revelado ?
 73 Le ha concedido un corazón robusto.
 74 Ciertamente así él lo hizo³⁷.
 75 ¿Qué vamos nosotros a hacerle?
 76 Traedle el alimento de la vida para que lo coma”.
 77 Le trajeron el alimento de la vida pero él no lo comió.
 78 La bebida de la vida le trajeron pero él no bebió³⁸.
 79 Un vestido le trajeron y él se vistió.
 80 Aceite le trajeron y fue ungido³⁹.
 81 Anu lo contempló y se sonrió delante de él.
 82 —“Ven, Adapa! ¿Por qué no comiste ni bebiste?
 83 No seguirás vivo (siempre). Ay! las gentes? []⁴⁰
 84 —“Ea, mi señor, me dijo: No comas ni bebas!”
 85 —{“Cogedlo y} [conducidlo] a su tierra”.
 86 []

Fragmento C⁴¹

- 1 [] al oírlo él
 2 [] con la ra]bia de su corazón
 3 [] a un men]sajero envía
 4 [Ea?, de insondable inteligencia, conoce]dor del corazón de los grandes dioses⁴²
 5 [(el cual)? de los dio]ses? distingue
 6⁴³ [(del)] rey al llegar
 7 [] el mensaje hizo transmitir

³³ Lo que traducimos por “interceden” responde a la expresión idiomática acadia del mB *apālu idī*.

³⁴ La integración de esta línea está hecha según los trazos de la tablilla y de acuerdo con la línea 33.

³⁵ *is-sa-ku-at* “permaneció en silencio” es una grafía quebrada por *issakut*. Cf. W. von Soden, *AOAT* 25(1976) 431.

³⁶ Sholomo Izre’el, *Tel Aviv* 1(1993) 57 sigue en su traducción la antigua interpretación de J. A. Knudtzon (1915) 969 según la cual *la banita* “lo que es malo” estaría sustantivado y no habría necesidad de unirla a *amilāta* como habitualmente se hace.

³⁷ Esta línea es en acadio *šu-fu-ma i-te-pu-us-su*. Tradicionalmente se ha traducido como “le dio (a Adapa) un nombre”, es decir “le hizo famoso”; pero la palabra acadia *šumu* “nombre” tiene en su primera sílaba una vocal breve y el texto nos muestra un índice de vocal larga mediante la repetición vocálica. Por ello deberíamos entender *šu-u₂-ma* como un pronombre anafórico: “él (Ea) ciertamente...”

³⁸ Era una idea muy difundida entre los antiguos mesopotámicos que estos alimentos eran apropiados para conceder la inmortalidad; pero estaban exclusivamente asignados a los dioses, de modo que si algún mortal llegaba a probarlos, moría irremisiblemente. A. S. Picchioni (1981) 136, nota 83.1 hace notar la falta de la orden de Anu en este punto, que se correspondería con la de la línea 76. Esta deficiencia, según este autor, se debe a que la tablilla en que aparece nuestro texto estaba destinada a fines didácticos y por tanto fue simplificada. No obstante en la versión original debía aparecer la línea correspondiente a la orden de Anu.

³⁹ Tanto la donación del vestido como la entrega del aceite son un claro símbolo de la hospitalidad de los pueblos mesopotámicos. Para más detalles véase en la introducción el apartado dedicado a los dones ofrecidos por Anu a Adapa.

⁴⁰ Seguimos en esta línea la interpretación de S. A. Picchioni (1981) 120 y 136, nota 83.1 que nos parece más acertada que las de A. Heidel (1951²) 151 y St. Dalley (1990) 187. Por otro lado B. Kienast (1973) 238, nota 7 pone de manifiesto que el término acadio *balātu* no significa “vivir eternamente” sino sencillamente “estar en vida, vivir”. No poseemos ningún texto en base al cual podamos proponer una integración. Sholomo Izre’el, *Tel Aviv* 1(1993) 54 para la segunda parte de la línea hace la siguiente lectura: *a-a ni-ši da-al/a-ti* cuya traducción sería “Ay pobre humanidad!”.

⁴¹ El fragmento C = K 8743 fue publicado por S. Langdon (1915), tab. IV, 3. El texto de este fragmento se corresponde con el fragmento B, líneas 13-24.

⁴² La integración de este pasaje está hecha sobre la línea 10.

⁴³ Las líneas 6-9 son de difícil interpretación.

- 8 [] al soberano Ea
 9 [] envió⁴⁴
 10 [Ea, de insondable inteli]gencia, conocedor del corazón de los gr[andes] dioses
 11 [(en)] los cielos lo hizo estable
 12 [] le hizo llevar el cabello desarreglado
 13 [] frotó y roció el vestido de luto
 14 [una pa]labra le dijo
 15 [“Adapa, a presencia del”⁴⁵ soberano Anu tú irás y
 16 [una ad]vertencia, mi consejo recibe
 17 [] al acercarte a la puerta (de la mansión) de Anu
 18 [Dumuzi y Gizzida a la puerta (de la mansión) de An]u estará[n]⁴⁶
 19 []

*Fragmento D*⁴⁷

- 1 [le] dijo y él []⁴⁸
 2 [aceite[?] or]denó para él y él fue un[gido]
 3 [un vestido]⁴⁹ ordenó para él y él fue vesti[do]
 4 Anu ante las actuaciones de Ea rió sonoramente y (dijo):
 5 [“De entre los dioses”⁵⁰ del cielo y de la tierra, cuantos hay, ¿quién así va a ac[tuar?]
 6 ¿Quién tendrá en mayor consideración su palabra que la palabra de Anu?”.
 7 [] {Adapa} desde el horizonte hasta las cumbres del cielo
 8 [d]irigió la mirada y contempló su imponente esplendor.
 9 [En aquellos] días Anu sobre Adapa puso una custodia?
 10 [] Ea estableció su libertad.
 11 [An]u para hacer resplandecer su soberanía en el futuro fijó el destino
 12 [] Adapa, semilla de linaje humano⁵¹
 13 [] quebró victoriosamente el ala del viento del Sur⁵²,
 14 [] hacia el cielo subió. Esto ciertamente (sea) así!⁵³
 15 [] cuyo maléfico respirar en las gentes puso⁵⁴
 16 [el *simmu*] enfermedad que en el cuerpo de las gentes ha puesto,
 17 [] que Ninkarrak⁵⁵ aliviará
 18 [el *enfermo*] álcese y el *simmu*, la enfermedad, diríjase a otro lugar.
 19 [] ese terror se abata y

⁴⁴ Muy posiblemente el complemento de este verbo debía ser un término como *mār šipri* “un mensajero”. Así P. Jensen (1900) p. XVIII.

⁴⁵ La integración de esta línea se la debemos a P. Jensen (1900) p. XVIII basada en el fragmento B, línea 20.

⁴⁶ Integración efectuada a partir del fragmento B, línea 24.

⁴⁷ El fragmento D = K 8214 fue publicado por S. A. Strong en *PSBA* 16(1894) 274-279.

⁴⁸ La integración de esta línea se ha realizado gracias al paralelismo formal de las líneas 1-3 y comparándola con el fragmento B, líneas 38-39.

⁴⁹ En la copia de A.S.Strong, *PSBA* 16(1894) 275 todavía podemos leer la palabra *[š]u-ba-ta* “un vestido”.

⁵⁰ En A. S. Strong, *PSBA* 16(1894) 275 aún se lee el sumerograma DINGIR^{mes} “los dioses”.

⁵¹ *šer amīlāti* es el término sumerio cuya traducción literal es “semilla de humanidad”; no obstante S. A. Picchioni (1981) 139 prefiere traducirlo como “perteneciente al género humano”.

⁵² Entre las diversas formas de completar esta línea nosotros nos inclinamos por la de Ph. Talon, *SEL* 7(1990) 57 *[ša₂ ra-ma-jni-šu₂]* “que por sí mismo”, posiblemente inspirado en la traducción de R. Labat (1970) 294: “[par ses propres] moyens”.

⁵³ *ši-i lu-u ki-a-am* “esto sea así” es una expresión que introduce un conjuro.

⁵⁴ En esta línea comienza el conjuro. Según A. L. Oppenheim (1977) 267 hasta el final, el texto es un conjuro copiado de forma resumida y con una finalidad apotropaica. Su contenido debía ser recitado para mostrar ante los demonios la función decretada por los dioses y la efectividad de Adapa, el cual era considerado como un exorcista.

⁵⁵ Divinidad curativa.

20 [] que un buen sueño no concilie⁵⁶.
 21 [] el hombro⁵⁷, el gozo del corazón de las gentes
 22 []
 23 [trazos]

⁵⁶ Para W. von Soden, *AOAT* 25(1976) las líneas 19-20 contienen una maldición contra una persona cuya naturaleza y relación con el texto precedente son problemáticas.

⁵⁷ Ciertamente esta línea no es muy clara debido al término *bu-u₂-du* "espalda", "hombro". S. A. Picchioni (1981) 140 prefiere esta lectura a escribir de forma no comprometedora BU U₂ DU.

1. The first of these is the
 fact that the system is
 not a simple one. It is
 not a simple one. It is
 not a simple one. It is
 not a simple one. It is
 not a simple one. It is

[Faint handwritten notes]

1. The first part of the paper is a review of the literature on the topic of the paper.

1948
1949
1950
1951
1952
1953

777
20 20
817
1000
6719

ETANA

100

Introducción

Habitualmente la mayoría de los estudiosos de la Literatura de la Antigua Mesopotamia suelen encuadrar las obras que tienen por protagonistas a Gilgamesh, Adapa y Etana como narraciones cuyo nexo común es la búsqueda de algo difícilmente alcanzable. Gilgamesh trata de conseguir la vida eterna, una vida sin el sufrimiento de la muerte, una vida cual la de los dioses; Adapa, como ya hemos visto anteriormente, se ve inesperadamente envuelto en una situación tal que, sin proponérselo, también puede obtener la vida de la que gozan los dioses. En cambio, Etana va en busca de algo más razonable, a saber, que los dioses le concedan tener descendencia. Definir estos tres poemas como obras de búsqueda es posiblemente simplificar las cosas. Cada una de ellas posee una característica previa a la búsqueda, una característica que podría definir con mayor precisión la idea que subyace en lo más profundo de cada obra. Gilgamesh es ante todo un poema de angustia ante la muerte, de suerte que la búsqueda de la vida eterna se nos antoja como un corolario de esta angustia. En Adapa aletea continuamente la idea una y mil veces repetida de la imposibilidad que tiene el hombre de alcanzar la inmortalidad y todo ello en medio de la perplejidad y la actitud aparentemente burlona de divinidades como Ea, el dios de la sabiduría, y Enlil, el soberano de los dioses. En Etana acertamos a vislumbrar cómo la búsqueda de la planta de la fecundidad obedece al profundo anhelo que los antiguos mesopotamios tenían por conseguir una descendencia y mediante este logro alcanzar una suerte de inmortalidad. Esta es la clave del poema de Etana.

Versiones y fuentes

La historia de Etana nos es conocida por aproximadamente unos veinte textos, en muchos casos, fragmentarios, llenos de lagunas y en condiciones ciertamente precarias. Entre ellos poseemos algunos duplicados, gracias a los cuales podemos llenar algunos vacíos de la historia, en tanto que otros no son más que variantes donde podemos ver algunas adiciones, fragmentos que bien enfatizan algunos episodios, o bien los minimizan o sencillamente sustituyen a otros. La labor callada y paciente de filólogos que se dedicaron con ardor y entusiasmo al estudio de este poema consiguieron incluso ensamblar algunos fragmentos dispersos que pertenecían a una misma tablilla.

Una de las mayores dificultades a la hora de abordar la historia de Etana es reconstruir la trama de la obra. No sabemos en muchos casos en qué parte de la historia deben situarse determinados acontecimientos. A pesar de todo, la historia nos es conocida en casi su totalidad. Sin embargo todavía existen demasiados pasajes lacunosos en los que adivinamos más o menos aquello que se ha perdido, pero no poseemos una completa seguridad.

Sabemos que esta hermosa leyenda estaba escrita en una serie de tablillas y, como era habitual entre los eruditos de la Antigua Mesopotamia, recibía como título las primeras palabras con que comenzaba el poema. En nuestro caso, *āla iṣīrū* “ellos (los dioses) diseñaron la ciudad”.

Sin duda alguna esta obra debió tener una gran importancia entre los antiguos asirios y babilonios, según se desprende de un catálogo cuneiforme de textos conservados en un antiguo archivo donde se encontraba junto a obras del calado del poema de Gilgamesh¹. Esta historia, sin duda muy antigua, fue a su vez recogida por otros textos babilonios de comienzos del segundo milenio. Posteriormente fue incorporada en tablillas de la época medio asiria (s. XIII a. C.) y finalmente una redacción de la época neasiria le dio acomodo en una serie de tablillas pertenecientes al siglo VII a. C. que habían sido coleccionadas por Asurbanipal en su famosa biblioteca de Nínive. Tal cantidad de redacciones nos dan una idea de la importancia que hubo de suponer para los antiguos asirios y babilonios la historia del pastor Etana.

Sólo unas palabras sobre estas tres versiones.

La Versión Paleobabilonia debió redactarse en la primera mitad del segundo milenio y nos da una interesante información poético-mítica sobre aquellos momentos en que el país aún no tenía un líder que gobernase a las gentes y por ello la diosa Ishtar buscaba afanosamente un rey que realizase esta función. En este punto no es más explícita la Versión Paleobabilonia. El episodio del águila y la serpiente es narrado con mayor detalle; en cambio, no nos dice prácticamente nada de la subida de Etana a los cielos, salvo un pequeñísimo fragmento (VPB II/a) donde se narra la súplica que el águila dirige a la diosa Ishtar cuando junto con Etana se precipitan desde lo alto de los cielos. Kinnier Wilson en su obra dedicada a este poema redefinió el término “Versión Paleobabilonia” dándole el nombre de “Antigua Versión”² (*Old Version*) ya que, según él, no era imposible que esta versión arrancase originariamente del período de Ur III (finales del III milenio). Esta afirmación tenía como argumento las conclusiones que Lambert había elaborado en torno a la autoría de un tal Lu-Nanna como autor de la leyenda original de Etana. Según este autor podría admitirse que Lu-Nanna, un sabio (*apkallu*) de la época del Shulgi, segundo monarca de la III dinastía de Ur (2094-2047 a.C.) habría sido su autor. En este mismo sentido, si bien matizando un tanto sus posturas, se manifestaron algunos otros estudiosos³. De hecho el propio Wilson, a partir de las nuevas tablillas publicadas por R. D. Biggs⁴, cree que los horizontes literarios de los textos literarios acadios deben retrotraerse a épocas más antiguas de lo que normalmente se cree. De todas formas y sea como fuere, el hecho es que las fuentes más antiguas que tenemos documentadas de la historia de Etana son de época paleobabilonia y no van más allá de mediados del II milenio a. C.

La versión medio-asiria nos es conocida por una decena de fragmentos. Esta versión fue publicada por primera vez en 1944 cuando E. Ebeling dio a conocer el primer fragmento⁵. Más tarde fueron publicándose otros fragmentos⁶. Los textos que conservamos de esta versión generalmente son muy cortos. No obstante nos dan información sobre un buen número de episodios, lo que nos permite en algunos puntos tener un mejor conocimiento de la historia.

La versión más extensa es la Versión tardía, de finales del I milenio. Según Kinnier Wilson, esta versión debería estar formada por ocho tablillas⁷. En la medida en que conocemos las partes de la Versión Paleobabilonia y de la Versión Tardía en donde poseen un texto común, da la impresión de que la Versión Tardía de Etana es una nueva redacción consciente de la versión más antigua, expresada en la lengua de su tiempo, sometida a cambios y enriquecida con adiciones. Una atenta lectura nos lleva a propugnar una fuerte dependencia textual de la versión primitiva. De todas formas debemos ser cautelosos a la hora de proponer restituciones en los textos tanto en uno como en otro sentido a partir de una versión dada.

¹ Véase G. W. Lambert, *JCS* 16(1962) 66.

² J. V. Kinnier Wilson (1985) 27.

³ Entre otros I. Levin (1966) 3 y ss. y G. Komoróczy “Akkadian Epic poetry and its Sumerian sources” en *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 23 (1975) 47.

⁴ R. D. Biggs (1974).

⁵ E. Ebeling, *A/O* 14(1944) 298-307 y IX-XII.

⁶ Para una mayor información véase J. V. Kinnier Wilson (1985) 51.

⁷ J. V. Kinnier Wilson (1985) 2

Etana, el personaje de nuestra historia

La Lista Real Sumeria nos cuenta que, después del Diluvio, la realeza bajó del cielo a la ciudad de Kish. A continuación pueden leerse el nombre de doce reyes y al llegar al décimo tercero nos encontramos con el nombre de Etana: "Etana, el pastor, el que subió al cielo, el que consolidó todos los países, reinó durante 1.500 años". El texto de la Lista Real Sumeria dice a continuación: "Balih, hijo de Etana, reinó por espacio de 400 años"⁸. Así pues, podemos establecer que el personaje de nuestra historia vivió después del Diluvio y antes de la aparición de Gilgamesh, el gran héroe mesopotámico.

La historia de Etana

La trama de Etana inicia su andadura en un momento de caos y confusión en el que los dioses Anunnaki y los Igigi deciden fundar la ciudad de Kish. Según el texto no había nadie que la pudiese construir y posteriormente gobernar. Sin embargo esto no deja de ser chocante por cuanto sabemos por la Lista Real Sumeria que ya habían existido doce soberanos. La única explicación verosímil sería ver en el texto la intención de manifestar que el primer soberano verdadero, legítimo y auténtico era el pastor Etana. De acuerdo con esa atmósfera mítica y de ensoñación en la que se mueven los comienzos de las obras narrativas mesopotámicas, la tierra se presenta ante nuestros ojos en un estado de abandono y letargo después del Diluvio. Las gentes que han quedado sobre la Tierra son escasas y los dioses no han prestado su ayuda a estos seres que han quedado indefensos. No hay reyes ni casas ni templos. Pero entonces la realeza desciende del Cielo y la diosa Ishtar, cobrando a partir de este momento un destacado protagonismo en la Lista Real de aquellos soberanos que van a gobernar tras el Diluvio, ha buscado y encontrado al hombre que será pastor y rey de la ciudad que va a ser construida. La decisión de Ishtar cuenta, al parecer, con el beneplácito del dios Enlil. El hombre elegido para tan alta empresa es Etana, un hombre piadoso que ya había construido un santuario en honor de la divinidad. A la sombra de este santuario había crecido un chopo del Éufrates a donde vienen a cobijarse y morar unos personajes que tendrán una enorme importancia en nuestra leyenda. Se trata del águila y la serpiente, cuya bellísima fábula ocupa una gran parte de la historia de Etana.

Gracias a un fragmento mal conservado sabemos que la esposa de Etana estaba enferma. Posiblemente la enfermedad que padecía consistía en la imposibilidad de tener hijos, cosa que iba a convertirse en el principal problema de Etana en el caso de no encontrar un sucesor en el que perpetuarse. La esposa de Etana cuyo nombre por cierto desconocemos, estaba aquejada, como hemos dicho, por una enfermedad que no le permitía dar a luz lo que concebía. Pero ella tuvo un sueño (VT I/B 1 ss.) en el que pudo contemplar la "planta del nacimiento", una planta que podía poner fin al dolor de la pareja. Por alusiones tardías a la historia sabemos que esta planta concedía la bendición de un hijo a la casa real. Tan pronto como la esposa de Etana le narra el sueño a su marido, Etana lo interpreta como una señal que indica con toda certeza el deseo de los dioses y toma la decisión de encontrar la planta sin saber dónde podría hallarla. Es curioso, pero sobre la difícil y prolongada búsqueda de la planta que hubo de realizar Etana, no sabemos prácticamente nada. Kinnier Wilson llega incluso a asegurar que la planta del nacimiento no fue nunca encontrada por Etana⁹.

Con el inicio de la segunda tablilla asistimos a un cambio de escenario. La atención de la narración se focaliza ahora en un árbol que emerge junto a las aguas de un río que, al parecer,

⁸ Véanse para estos extremos Th. Jacobsen (1934) 80-81, J. V. Kinnier Wilson (1985) 5 y C. Saporetti (1990) 17.

⁹ J. V. Kinnier Wilson (1985) 6.

debemos situar en la región de las montañas orientales. Este árbol servirá de morada a dos inquilinos que van a ocupar una gran parte de la historia. Nos estamos refiriendo obviamente al águila y la serpiente. No deja de ser curioso que un árbol de semejantes características y con similares habitantes ya apareciese en el poema sumerio titulado "Gilgamesh, Enkidu y los Infiernos"¹⁰. Debería por tanto ya existir una tradición antigua sobre este tema¹¹.

La historia del águila y la serpiente

La historia nos cuenta que ambos animales habían coincidido en un árbol, el águila morando en su copa, la serpiente, en su base. Entre ambos animales surge un lazo de amistad tan estrecho que deciden formar una sociedad, formulando un juramento de amistad en presencia del dios Shamash, con un severísimo castigo para quien osara conculcarlo:

*"Aquél que el límite de Shamash transgreda,
que Shamash como a un malvado lo entregue en manos del Ejecutor.
El que el límite de Shamash transgreda,
que lo alejen del acceso a la montaña.
Que el arma errante contra él se enfile,
que las mallas luminosas del juramento de Shamash sobre él se ciernan y lo atrapen".*
(VT II, 17-22)

Ambos animales se asocian especialmente con el fin de obtener alimentos para sus retoños. En este punto las versiones difieren ya que mientras en la Versión Paleobabilonia y en la Versión Medio Asiria es la serpiente la que caza, en tanto que el águila, comedora de carroña espera vigilante a que se le entregue la caza; sin embargo en la Versión Tardía los dos animales cazan alternativamente. Quizá en esta última versión se trate de crear una más justa división del trabajo y un mejor equilibrio literario. En las versiones más antiguas, cuando las crías del águila han crecido (VPB I/C 12 y VMA I/a 21 y s.) y las expediciones de la serpiente en busca de alimento han tocado a su fin, el águila se enfrenta a un angustioso problema, a saber, por un lado seguir sus instintos carnívoros y dar muerte a las crías de la serpiente y por otro lado, cumplir cabalmente el juramento que pronunció ante el dios Shamash. Entonces el águila se decide a actuar con maldad y perfidia dando muerte a las crías de la serpiente. En este punto no podemos sino mostrar nuestra perplejidad ya que desconocemos el porqué de la actuación del águila y tampoco el autor nos da explicación alguna. Tan perversa conducta se nos presenta como un hecho consumado. Antes de llevar a cabo su malvado plan, el águila había comunicado a sus polluelos su decisión. En aquellos instantes toma la palabra el polluelo más pequeño que dando muestras de su astucia y talento aconseja a su progenitor que no lleve a cabo semejante acción. Pero el águila no le hace caso¹². El regreso de la serpiente a su morada se narra con trágicos y dolorosos acentos.

¹⁰ Véase S. N. Kramer (1961) 33.

¹¹ En este punto puede consultarse el interesante estudio publicado por J. Aro (1976) 25-28.

¹² En la Versión Tardía II, líneas 41-44 podemos leer cómo el águila decide devorar a los retoños de la serpiente y termina diciendo: "Ascenderé y permaneceré en los cielos./ Me posaré en la copa del árbol y comeré el fruto". Pues bien, según C. Saporetti (1990) 20-21, cuando el águila menciona el fruto, debe referirse a la planta de la procreación, planta que posteriormente Etana buscará afanosamente. En este punto Saporetti se pregunta por qué Etana, como sucede más tarde, se dirige al águila para conseguir esta planta. Es curiosa la interpretación de este estudioso, ya que según él, ello se debe a que el águila conoce el lugar donde se encuentra la planta. Así pues podría pensarse como hipótesis que el águila ya conocía el lugar donde se encontraba, quizás podría incluso haber llegado a este conocimiento porque la serpiente, merced a la confianza entre ambos animales, se lo hubiese revelado. Por tanto, según Saporetti, las crías de la serpiente podrían tener la intención de buscar y comer la planta, con lo que se habrían convertido en algo extraordinario que habría acabado con la situación de igualdad entre ambos animales. Y esto sería, en definitiva, lo que movió al águila a desencadenar su fiero ataque. Si esto es así, podría explicarse por qué el águila se decidió a prestar su ayuda a Etana.

La serpiente deshecha el destrozo que el águila ha hecho a su nido y a sus retoños y con sentidos lamentos alza su cabeza hacia el dios Shamash ante quien habían pronunciado el solemne juramento y le suplica venganza. Después de la hermosísima súplica de la serpiente al dios, éste le traza un plan por medio del cual podrá capturar al águila. Le aconseja apostarse en el interior de un toro ya muerto para que, cuando el águila acuciada por el hambre se introduzca en su vientre, pueda capturarla. Otra vez aparece aquí la sensatez del polluelo más joven del águila tratando de evitar que su progenitor caiga en la trampa que la serpiente y Shamash le han tendido. Tras unos titubeos, al fin se decide a entrar en las entrañas del toro y allí le atrapa la serpiente, la despluma y finalmente arroja al águila al interior de una profunda fosa. Y en este punto acaba la fábula, al menos para la serpiente. Pero este final se une al episodio de la ascensión de Etana a los Cielos en el que el águila va a desempeñar un importantísimo papel.

El águila incapacitada para moverse y salir de aquella penosa situación sólo recibe de Shamash la esperanza de que únicamente podría obtener su liberación mediante la ayuda de un hombre que le será enviado. Este hombre será Etana. He aquí dos destinos que confluyen necesitados de mutua ayuda.

La ascensión de Etana a los Cielos

Como acabamos de decir, de nuevo aparece Etana y su suerte va a estar estrechamente unida a la del águila. A pesar del horrendo pecado que ha cometido el águila conculcando un juramento sagrado, el dios Shamash va a tener compasión de ella y va a otorgarle su favor. Shamash envía a Etana al lugar en donde está postrado el águila. Pero la presencia de Etana no es casual, sino que se debe a la insistente súplica de Etana a Shamash para que le concediese la planta de la procreación:

*"Dame la planta de la procreación!
Muéstrame la planta de la procreación!
Quítame mi carga, concédeme un heredero!"*
(VT II 138-140)

Palabras a las que Shamash responde diciendo:

*"Sigue el camino, atraviesa la montaña,
encuentra una fosa, observa su interior.
Dentro de ella yace un águila.
Ella te mostrará la planta de la procreación".*
(VT II 142-145)

Como anteriormente dijimos, se evidencia la necesidad de una mutua colaboración. Etana ayudará al águila a salir de la fosa; el águila, a su vez, prestará su imprescindible ayuda para la ascensión de Etana a los Cielos.

En más de una ocasión vemos en Etana a un hombre profundamente desesperado al verse desprovisto de un hijo, de un heredero que pueda continuar su dinastía. En Mesopotamia tener hijos era vital. Equivalía a seguir viviendo después de la muerte, sentir que la esencia de uno mismo se perpetuaba en sus descendientes; en definitiva, era, por así decirlo, alcanzar de algún modo la inmortalidad. En este contexto halla su explicación la sentida súplica de Etana a Shamash. El dios conmovido por la plegaria de Etana le sugiere atravesar las montañas y llegar

a un punto en donde yace un águila abandonada y llena de desesperación. Obedece al punto Etana esta sugerencia y llegando al lugar donde el águila yace, le presta su ayuda sacándola de la fosa y cuidando su maltrecho estado de salud. Una vez que el águila ha conseguido recuperar sus fuerzas, ambos, Etana y el águila pactan un acuerdo, en virtud del cual el águila se compromete a transportar a Etana hasta el punto más alto de los Cielos para conseguir la planta de la procreación. En este punto comienza una de las páginas más hermosas de la literatura acadia: la ascensión de ambos personajes a las diversas zonas celestiales: al Cielo del dios Anu, que es el verdadero dios del Cielo, al Cielo de Enlil, el dios de los vientos, al de Ea, dios de la sabiduría, al de Sin, el dios luna, al Cielo de Shamash, dios solar y de la justicia, al Cielo de Adad, el dios de las tempestades y finalmente llegan al lugar donde la diosa Ishtar, la diosa de la procreación, tiene su morada. Así pues hasta llegar al séptimo cielo vemos que hay siete divinidades¹³. Tan singular hazaña jamás fue realizada por hombre alguno y por ello está descrita con acentos épicos, en medio de imágenes y comparaciones hermosísimas.

Antes de iniciar la ascensión Etana tiene un sueño que le causa una profunda impresión. En su sueño Etana contempla a una mujer sentada en un trono y flanqueada por dos leones rugientes que se abalanza sobre él¹⁴. Etana se asusta. La mujer es la diosa Ishtar en cuyo poder está la planta de la procreación. Etana se despierta sobresaltado. Posteriormente en un segundo sueño¹⁵ aparecen maléficas serpientes que se inclinan ante él como esclavos sometidos. Cada uno de estos sueños es interpretado positivamente por el águila al tiempo que lo anima a perseverar en su proyecto.

A medida que Etana va ascendiendo fuertemente sujeto al águila, la tierra y el mar se presentan cada vez más diminutos a sus ojos. Al mismo la ascensión resulta más dura y fatigosa para el águila conforme van ascendiendo, hasta el punto que el águila siente ya agobiada el peso de Etana. En ese momento Etana dirige nuevamente su plegaria al águila y vuelve a reanudarse con nuevos bríos la ascensión. Cada vez es mayor la altura. Los contornos que se separan la tierra y el mar apenas se distinguen. Pero en un momento dado, de repente, Etana pide al águila que desista en el empeño. La ascensión se interrumpe y ambos se lanzan en una vertiginosa caída. Desgraciadamente desconocemos el final de la historia. Sólo nuestra imaginación podría poner colofón a nuestra narración. De este modo la historia termina dejando al lector en medio de un sinfín de preguntas.

Consideraciones finales

Son varias y de distinto tipo las preguntas que nos sugiere la historia de Etana. En primer lugar podemos preguntarnos si estamos en presencia de una sola historia o más bien ante dos narraciones que han sido unificadas por el autor. En la historia del águila y la serpiente es lícito preguntarse si hay algo detrás del enfrentamiento entre ambos animales. Dado que el final de la historia de la ascensión de Etana no se nos ha conservado, podríamos preguntarnos si Etana consiguió finalmente su propósito. Lo más lógico sería pensar que ciertamente su empresa debió verse coronada por el éxito ya que Etana tuvo un hijo llamado Balih que sería su descendiente. Finalmente cabría preguntarnos por el significado último de toda la historia. Dicho en otras palabras, cuál sería el mensaje que recibiría el hombre mesopotámico de toda esta historia y que a nosotros nos resulta tan difícil y oscuro.

¹³ Sobre el número de vuelos efectuados por Etana y el águila y la extensión de las regiones celestes véase W. Horowitz, *Or* 59 (1990) 511-517.

¹⁴ Véase VT IV / b 9-14.

¹⁵ Véase VMA I / g 11-21.

Es evidente que el punto de unión entre ambas historias, la de Etana y la del águila y la serpiente tiene en su comienzo un carácter episódico, como puede verse en la mención del chopo del Éufrates en donde anidan ambos animales¹⁶. Si observamos detenidamente la narración de este episodio, podemos constatar que este árbol une, por un lado, a Etana ya que este chopo había crecido junto al santuario erigido por Etana y, por otro lado, al águila y la serpiente ya que el árbol había servido de morada a estos animales. En otras palabras, el chopo del Éufrates es el elemento de enlace entre Etana y el águila. Ésta última posibilitará la historia de la ascensión a los Cielos, en tanto que la serpiente desaparece de la escena en el momento que se crea el necesario acercamiento entre Etana y el águila.

Saporetti ha creído ver entre la enemistad de ambos animales y la historia de Etana un punto de encuentro. Dicho enlace sería, según él, la planta de la procreación¹⁷. Para este autor el diálogo entre el águila y su sagaz polluelo indicaría una alusión a la planta de la procreación. Así pues, podría haber sucedido que el autor de la historia de Etana tuviese presente dos narraciones distintas que tenían como objeto la planta de la procreación y que las hubiese unificado en virtud de este tema el cual era común a ambas.

Una de las preguntas que anteriormente nos hemos formulado era si realmente Etana tuvo éxito en su empresa. Independientemente del estado ruinoso y fragmentario del final de la obra, da la impresión de que la fatídica caída del águila parece apuntar hacia un estrepitoso fracaso. Pero la Lista Real Sumeria nos inclina a pensar lo contrario, ya que Etana tuvo un hijo. También en este último sentido parece apuntar la riquísima glíptica en que Etana aparece representado. Así pues sería lícito considerar que el hecho de que la leyenda de Etana apareciese en sellos era un claro indicio de que los intentos de Etana por alcanzar sus objetivos, se vieron culminados por el éxito, puesto que los mitos cuyos episodios aparecen grabados en sellos no suelen conmemorar normalmente desastres¹⁸. Se ha llegado a pensar que el águila y Etana, tras un primer intento fallido, lo intentaron de nuevo y entonces alcanzaron su propósito. De esta forma Etana habría podido recoger la planta de la procreación y engendrar a su hijo. Pero lo cierto es que este feliz desenlace no cuenta con el más mínimo apoyo en lo que nos queda de historia. A lo sumo podríamos conjeturar que se nos ha perdido una parte de la historia en donde se nos contaba algo así. Pero no debemos olvidar que tampoco Gilgamesh consiguió alcanzar la vida eterna a pesar de sus esfuerzos y que Utnapishtim, aunque los dioses le concedieron una vida sin fin junto a su esposa, arrastra una solitaria eternidad y lejos de los dioses inmortales.

Sabemos que para los antiguos mesopotamios tener un hijo significaba perpetuarse en él, de modo que hasta que el último de los descendientes no moría, el progenitor era inmortal.

La historia de Adapa es más bien un caso de perplejidad. Pero a pesar de ser un caso distinto, lo cierto es que tampoco alcanza la vida eterna. Y lo mismo podemos afirmar de Gilgamesh. Adapa, Gilgamesh y Etana son tres seres sobrehumanos y sabios. Saben que la verdadera inmortalidad pertenece a los dioses. Por ello Gilgamesh se contenta con alcanzar la inmortalidad que le concederá la fama de sus hazañas. Adapa también conoce su condición y no acepta los alimentos y la bebida que le ofrece el dios Anu. Sería por tanto también posible que tampoco Etana alcanzase su objetivo, a saber, conseguir la planta de la procreación. Pero para ello deberíamos redefinir el contenido de la planta de la procreación. Y eso es lo que intenta Saporetti¹⁹ cuando señala que no debería ser una planta medicinal con capacidad curativa y apta para poner remedio a las diversas formas de esterilidad masculina o femenina. Según este estudioso, debería ser algo más

¹⁶ El tema del árbol plantado a orillas del Éufrates y que posteriormente sirve de morada a una serpiente y al pájaro Anzu ya aparece en el conocido poema sumerio "Gilgamesh, Enkidu y los Infiernos". Véase A. Shaffer (1963) 56-58, líneas 70-87.

¹⁷ C. Saporetti (1990) 25.

¹⁸ El tema de la ascensión de Etana a los Cielos asido a un águila aparece en sellos del período acadio entre el 2390-2249 a. C. También este motivo de la ascensión de un hombre al Cielo puede verse en el célebre mito de Ganymedes.

¹⁹ C. Saporetti (1990) 32.

que eso, se trataría de una planta divina que se encontraba en lo más alto de los Cielos y debería representar simbólicamente una cualidad exclusivamente divina. Así pues sería una planta del mismo tipo de la que se vió privado Gilgamesh cuando se la arrebató la serpiente. Sería, en definitiva, el símbolo de la inmutabilidad eterna. El profesor Saporetti, en su análisis de la significación última de la planta, llega a considerarla un verdadero símbolo que vendría a representar la facultad de llegar a crear algo de la nada, un verdadero poder de generar todo tipo de seres a partir de la nada. Si esto fuese así, evidentemente Etana no podría tomar posesión de ella ya que se igualaría a los dioses, sería un dios. Un análisis de esta naturaleza podría explicarnos el fracaso de Etana. Pero no debemos olvidar que se trata de una conjetura y como tal debemos considerarla.

La leyenda de Etana

VERSIÓN TARDÍA

VT I / a

*Los grandes dioses, como arquitectos, diseñan la ciudad de Kish
y la diosa Ishtar busca un pastor que la gobierne y guíe.*

- 01 Diseñaron una ciudad [los grandes dioses, los Igigi].
- 02 Ech[aron sus cimientos] los [Siete divinos].
- 03 Diseñaron la ciudad [de Kish¹] [los grandes dioses, los Igigi].
- 04 Echaron sus [cimientos] los [Siete divinos].
- 05 Los Igigi afianzaron [sus] ladrillos.
- 06 [“] sea su pastor² []
- 07 Que [E]tana sea su arquitecto y el cons[tructor del Hursang-Kalama³]
- 08 el bastón [de mando]
- 09 Los grandes Anunnaki, los [que fijan los destinos]⁴
- 10 [se senta]ron y tomaron su decisión [sobre el país.⁵]
- 11 [Los creadores] de las cuatro regiones, [establecedores del orden.⁶]
- 12 Unánimemente los Igigi [establecieron un festi]val para [las gentes.]
- 13 No habían estabecido [un rey para la totalidad de las cuantiosas gentes.⁷]
- 14 En aquel tiempo [no estaba ceñido el turbante y la corona,⁸]
- 15 ni el cetro [tampoco estaba engastado] con lapislázuli,
- 16 ni habían sido construídos en parte alguna [los santuarios.]
- 17 Los siete dioses cerra{ron} [las puertas] sobre el pueblo *antes de la realeza*;
- 18 sobre las moradas cerraron [las puertas;]
- 19 la ciudad los Igigi rodearon [*de muros*⁹]
- 20 Ishtar un pastor [*buscaba*]
- 21 y un rey buscaba [en los países de arriba y abajo.]

¹ La legendaria dinastía de Kish, que hace su aparición después del Diluvio, contó entre sus reyes a Etana, que, según la Lista Real Sumeria, fue un pastor que subió a los cielos y consolidó a todos los países llegando a reinar 1.560 años. A Etana le sucedió su hijo Balih. Véase para todos estos extremos Th.Jacobsen (1939) 80-81.

² Imagen habitual en el mundo mesopotámico para simbolizar al líder, al rey de un pueblo. Esta imagen cobrará una singular importancia en el ámbito semita.

³ El *Hursang-Kalama* “Montaña del País de Sumer” era un templo de Ishtar en Kish. Véase RLA IV 519. Hemos seguido la conjetura de J. V. Kinnier Wilson (1985) 126 que se basa en una información de McGuire Gibson, *The City and Area of Kish*, Florida 1972, 4, 11, nota 39.

⁴ Para el conjunto de las líneas confróntese VPB I/a 1-14. La reintegración de esta línea se basa en VPB I/a 1.

⁵ Reintegración según VPB I/a 2.

⁶ Véase VPB I/a 3.

⁷ Reintegración según VPB I/a 5.

⁸ Reintegración según VPB I/a 6. En aquellos tiempos lo que nosotros entendemos por “tiara” o “corona” estaba formado por dos elementos: un gorro alto y rígido de forma cónica y una cinta que iba rodeándolo.

- 22 Ininna⁹ un pastor [*buscaba*]
 23 y un rey buscaba [en los países de arriba y abajo.]
 24 Enlil inspeccionaba el lugar del trono de E[ta]na.
 25 El joven que Ishtar fir[memente había propuesto *para rey exclamó:*]
 26 “Ella buscaba y ha en[contrado.]
 27 Que en el país un rey [sea firmemente estable]cido y el interior de Kish [*sea su asiento*”].
 28 La realeza, la brillante corona, el trono []
 29 trajo y [] en Babilonia
 30 los dioses de todos los países []
 31 []

*Fractura*¹⁰

VT I / b¹¹

*Sueños de la esposa de Etana
sobre la planta de la procreación.*

- 01 Él su[jetó la planta en su mano]
 02 derramó a[gua fría [] en su casa;
 03 llegó a su ciudad y su casa”.
 04 [Su esposa] se dirige a Etana diciéndole:
 05 [“*La planta que*] era la planta de la procreación!
 06 [la tierra [se manifes]taba
 07 [yo no] vi su nacimiento.
 08 [la plan]ta para florecer se mar[ch]itó”.
 09 [su esposa se dirige] a Etana diciéndole:]
 10 []
 11 []
 12 [Etana se dirige a] su su esposa di[ciéndole:]
 13 [“*Quién un sueño así*] no res[petó ?]
 14 [] la orden de los dioses se ma[nifestó]
 15 [] llegó (a nosotros) y
 16 [*Etana para encontrar la planta*] se preparó,
 17 [] libera
 18 [rí]os y torrentes de la montaña
 19 []

Dos líneas fragmentarias.

⁹ Nombre sumerio de la diosa Ishtar.

¹⁰ Según St. Dalley (1990) 191, después de este fragmento han debido perderse unas 120 líneas aproximadamente.

¹¹ Para St. Dalley (1990) 201, nota 7, este fragmento debe insertarse en la tablilla III. De todas formas es demasiado fragmentario como para intentar una traducción. También C. Saporetti (1990) 93, nota 2 señala que se trata de un texto muy problemático.

VT II

El águila y la serpiente.

- 001 ["Oh montaña!], 'Haz que se deslice la crecida' [le dio] por nombre¹²
 002 Ha construido una [ata]laya []
 003 el santuario de Adad, su dios []
 004 A la sombra de este santuario había crecido un ch[opo.]
 005 En su copa anidó un águila; [una serpiente habitó en su base.]
 006 Todos los días observa[ban a los animales.]¹³
 007 El águila abrió su boca y [dijo a la serpiente:]
 008 "Ea! Se[llemos nosotros un pac]to de amistad,
 009 seamos socios y[o y tú!"]
 010 [La serpiente] abrió su boca y [dijo al águila:]
 011 ["Un malvado[?]] es el que [rompe] la amistad an[te Shamash.]
 012 Si te comportas de forma malvada [entonces afligirías su] cora[zón;]¹⁴
 013 una abomina[ción] de los dioses, [un sacrilegio habrías cometido.]¹⁵
 014 Ea! Nos levantaremos¹⁶ [y subiremos a la montaña.]
 015 Pronunciemos un [juramento] por el mun[do inferior].]
 016 En presencia del héroe Shamash pronun[ciaron] el juramento:
 017 "El que el límite de Shamash [transgreda,]
 018 que Shamash como a un malvado [lo entregue]¹⁷ en la mano del Ejecutor¹⁸.
 019 El que el límite de Shamash [transgreda,]¹⁹
 020 que lo alejen del acce[so a la montaña.]²⁰
 021 Que un arma errante contra él [se enfile!]²¹
 022 Que la mallas luminosas del juramento de Shamash se ciernan sobre él y lo [atrapen"].]²²
 023 Una vez que prestaron juramento por el mun[do inferior,]
 024 se levantaron y subieron a la montaña.
 025 Un día cada uno observaba vigilante a los a[nimales.]
 026 El águila cazaba animales y asnos salvajes [y]
 027 la serpiente comía, regurgitaba y comían sus crías.
 028 La serpiente cazaba cabras montesas y gacelas y
 029 el águila comía, regurgitaba y comían sus polluelos.

¹² Según J. V. Kinnier Wilson (1985) 128, las líneas iniciales de esta tablilla están redactadas en prosa ya que lo que en ellas se cuenta, se encuadra en una estructura narrativa distinta en estilo y extensión de las líneas que vienen a continuación. En el mundo del Oriente Próximo Antiguo las cosas sólo existían cuando recibían un nombre. Así en el poema babilonio de la Creación podemos leer en sus primeras líneas: "Cuando en lo alto el cielo no había sido nombrado y abajo la tierra no había sido dotada de un nombre, solamente el Apsu...". Es decir, ni el cielo ni la tierra existían al no haber recibido un nombre. De ahí que todo fuese provisto de un nombre en este mundo.

¹³ Nuestra reintegración se basa, con todo tipo de reservas, en la línea 25.

¹⁴ Reintegración basada en la línea 127.

¹⁵ Reintegración basada en la línea 128. Lo que hemos traducido por "un sacrilegio habrías cometido" corresponde a la frase acadia *asakku takul* cuya traducción literal sería "comiste el alimento *asakku*", aludiendo a una comida ritual que se realizaba cuando tenía lugar un pacto y que podía volverse contra aquella persona que quebrantase el pacto.

¹⁶ Nuestra traducción se basa en la línea 24. El verbo acadio *zaqāpu* en su forma pasiva N puede significar "alzarse", "levantarse", así en AHw 1513. J. V. Kinnier Wilson (1985) 89 y 128 lo entiende con un significado distinto al que hemos propuesto, a saber, "pagar una indemnización" que, en nuestra opinión, se ajusta mal al contexto y además con este valor sólo lo encontramos en los textos legales del Neobabilonio.

¹⁷ Reintegración basada en VMA I/a 6.

¹⁸ Nergal, el dios de los Infiernos

¹⁹ Véase la línea 48.

²⁰ Para esta reintegración véase VPB I/c 2. Véase también VMA I/a 3.

²¹ Reintegración según VPB I/c 3.

²² Reintegración efectuada según la línea 47.

- 030 El águila cazaba jabalíes salvajes y bisontes y
 031 la serpiente comía, regurgitaba y sus crías se alimentaban.
 032 La serpiente cazaba an[imales de la estepa, criatu]ras de la tierra.
 033 [El águila comía, re]gurgitaba y sus polluelos se alimentaban.
 034 Las crías [de la serpiente] el alimento
 035 Los polluelos del águila se hicieron grandes y crecieron.
 036 Cuando los polluelos del águila se hicieron grandes y crecieron,
 037 el águila planeó en su corazón el mal,
 038 su corazón concibió un plan funesto.
 039 Decidió devorar las crías de su socio.
 040 El águila abrió su boca y así habló a [sus polluelos:
 041 “A las crías de la serpiente voy yo a devorarlas”.
 042 La serpiente [su] corazón []
 043 Ascenderé y permane[ceré] en los cielos.
 044 Me posaré en la copa del árbol y comeré el fruto”.²³
 045 Un polluelo pequeño, muy sensato expresa al águila, su padre, el siguiente razona-
 miento²⁴:
 046 “No lo devores, padre mío! La red de Shamash te atrapará.
 047 La luminosas mallas del juramento de Shamash sobre ti se cernirán y te atraparán.
 048 El que transgrede el límite de Shamash
 049 Shamash [lo entregará] funestamente en la mano [del Ejecutor”.]²⁵
 050 No los oyó ni escuchó [el razonamiento]²⁶ de [sus] polluelos.
 051 Descendió y devoró a las crías [de la serpiente.]
 052 {Al atardecer}, todavía en medio de la luz del día,
 053 la serpiente [llegó y] portaba su carga.
 054 A la entrada de su nido [arrojó la carne,]²⁷
 055 [mir]ó pero su nido no estaba.
 056 Se afligió []
 057 Con sus garras la tierra [*había hollado*]
 058 y arriba su polvareda los cielos [*todavía cubría.*]
 059 La serpiente per[mane]ció postrada y lloraba.
 060 Hasta la presencia de Shamash [iban llegando sus lágrimas:]²⁸
 061 “En tí confío, oh [héroe]²⁹ Shamash!
 062 Al águila {yo} [le dí mis provisiones;]³⁰
 063 ahora el nido [*de la serpiente se ha convertido en algo lamentable.*]³¹
 064 Mi propio nido ya no existe, [su] ni[do, en cambio, está a salvo.]
 065 Mis crías, sacrificadas, y [las tuyas, a sal]vo.³²

²³ Los signos cuneiformes, además de su elevadísimo número, añaden otras dificultades no menores. La mayor parte de ellos, además de portar diversos valores silábicos, pueden funcionar como logogramas, traduciendo de este modo palabras enteras. Y esto, en muchas ocasiones, nos conduce a la posibilidad teórica de leerlos de forma distinta con todo lo que ello comporta en su significado. El segundo hemistiquio de esta línea es un buen ejemplo de cuanto acabamos de decir. J. V. Kinnier (1985) 92 lo lee de la siguiente manera: *ma-a dan*(KALAG) *šarrum-[ma]*, pero también puede leerse así: *-ma a-kal in-[ba]* “y comeré el fruto”. Nosotros hemos optado por esta segunda posibilidad ya que, en nuestra opinión, se ajusta mejor al contexto.

²⁴ Se trataba del polluelo más pequeño que unía a su juventud una gran sagacidad y que se había convertido en el portavoz de los demás como puede deducirse de la línea 50.

²⁵ Reintegración según la línea 18.

²⁶ Reintegración según la línea 102.

²⁷ Reintegración según VPB I/c 32.

²⁸ Reintegración según VPB I/c 37.

²⁹ Reintegración sobre VPB I/c 38.

³⁰ Véase VPB I/c 40.

³¹ Véase VPB I/c 43.

³² Véase VPB I/c 44.

- 066 Bajó y devoró a [mis crías.]³³
 067 Oh Sham[ash! Desde luego tú sabes]³⁴ el mal que me ha hecho.
 068 Ciertamente tu red, oh Shamash, es la tier[ra anchurosa,]³⁵
 069 tu lazo, el [lejano]³⁶ cielo.
 070 Que de tu red no se escape [el águila,
 071 el ejecutor del mal, este pájaro Anzu, el que abrigó [el mal contra su amigo".]³⁷
 072 [Cuando escuchó] la súplica de la serpiente,
 073 Shamash abrió su boca y [dijo a la serpiente:]
 074 "Emprende el camino, cruz[a la montaña.]"³⁸
 075 He hecho atar para tí un to[ro salvaje.]
 076 Abre su interior, [rasga su panza,]³⁹
 077 planta tu [m]orada [en su vientre.]⁴⁰
 078 [Toda clase] de pájaros del cielo [descenderán y comerán su carne.]⁴¹
 079 [El águila *bajará*] con ellos []
 080 [Puesto que] él no advertirá [su desdicha,]⁴²
 081 busca[rá] ansiosamente la parte blanda de la carne, irá de acá para allá,
 082 se aproximará a la grasa que cubre los intestinos.⁴³
 083 Cuando penetre en el interior, atrápala tú por sus alas.
 084 Corta sus alas *kappu*, *abru* y *n[uballu]*,⁴⁴
 085 desplúmala y arrójala a una insondable fosa.
 086 {Que muera} con una muerte de hambre y sed".
 087 A la orden del héroe Shamash
 088 la serpiente tomó el camino y atravesó la región montañosa.
 089 Llegó entonces la serpiente ante [el toro sal]vaje.
 090 Abrió su interior y ras{gó su vien}tre.
 091 Plantó la morada en su vientre
 092 Toda clase de pájaros del cielo ba[ja]ron y comían la carne.
 093 El águila conocía su desdicha.
 094 y no comía la carne con los demás pájaros.⁴⁵
 095 Abrió el águila su boca y dijo a sus polluelos:
 096 "Ea! Bajemos y comamos nosotros la carne de este toro salvaje".
 097 Un pequeño [po]lluelo muy sensato [dirigió la palabra] al águila [su padre:]
 098 "[No] bajas padre mío! Tal vez en el interior de este toro salvaje está agazapada la ser-
 piente".
 099 [El águi]la reflexiona diciéndose:
 100 "Si los pájaros tuviesen miedo,

³³ Para la reintegración de esta línea véase la línea 51.

³⁴ Reintegración sobre VPB I/c 46.

³⁵ Véase VPB I/c 47.

³⁶ Véase VPB I/c 48.

³⁷ Reintegración según VPB I/c 51.

³⁸ Para la reintegración de esta línea véase la línea 142.

³⁹ Texto reintegrado sobre la línea 90.

⁴⁰ Reintegración sobre la línea 91.

⁴¹ Para la reintegración de esta línea véase la línea 92.

⁴² Reintegración sobre la línea 93.

⁴³ Esta frase se repite en la línea 108.

⁴⁴ Reintegración según la línea 117. Es ciertamente difícil precisar la distinción entre los términos acadios *kappu*, *abru* y *nuballu*. El término *abru* también puede significar "aleta de los peces". C. Saporetti (1990) 71 aventura, basándose en este significado, que tal vez podamos traducir esta palabra por "alas remeras"; así, según este autor, estos tres términos podrían entenderse como "alas", "alas remeras" y "plumón" respectivamente.

⁴⁵ J. V. Kinnier Wilson (1985) 97 entiende las líneas 93-94 como un período condicional: "Si el águila conociera su peligro, no comería la carne con los demás pájaros". Tampoco está excluida la posibilidad de interpretarlas como una interrogativa directa.

- 101 ¿cómo iban a comer tranquilamente la c[a]rne?".
 102 {No} los escuchó ni atendió al razonamiento de sus polluelos.
 103 Bajó y se posó sobre el toro salvaje.
 104 El águila {inspe}ccionó la carne,
 105 explora sin cesar su parte anterior y su parte pos[te]rior.
 106 De nuevo volvió a inspeccionar la carne,
 107 explora sin cesar su parte anterior y su parte pos[te]rior.
 108 Se [mue]ve de un lado a otro, se acerca a la grasa que cubre los intestinos.
 109 Al penetrar en el interior, la serpiente lo atrapó por sus alas *diciéndole*:
 110 "Entraste y revolviste mi pequeño nido, entraste y revolviste mi pequeño nido!".⁴⁶
 111 El águila abrió su boca y dijo a la serpiente:
 112 "Compadécete de mí y te daré un regalo como el de un desposado".
 113 La serpiente abrió su boca y dijo al águila:
 114 "Si yo te suelto, ¿cómo voy a responder a Shamash en las alturas?
 115 Tu castigo se volvería sobre mi cabeza,
 116 el castigo que yo ahora te impongo".
 117 (la serpiente) quebró sus alas *kappu, abru y nuballu*.⁴⁷
 118 La [desplu]mó y [la arrojó] al interior de una fo[sa].
 119 [De una muerte] de hamb[re y sed] mori[rá].⁴⁸
 120 [El águila] cub[rió su cabe]za con polvo.⁴⁹
 121 Todos los días suplicaba continuamente a Shamash *diciendo*:
 122 "En la fosa voy a morir.
 123 ¿Quién sabe que yo estoy soportando tu castigo?
 124 A mí, el águila, sálvame y
 125 haré oír tu nombre para siempre".
 126 Shamash abrió su boca y dijo al águila:
 127 "Malvado ha sido tu comportamiento y has afligido mi corazón.
 128 Una abominación de los dioses, un sacrilegio has cometido.
 129 Deberías morir y yo no voy a acercarme a tí.
 130 Ea! Que te coja la mano⁵⁰ el hombre que voy a enviarte".

*Súplica de Etana al dios Shamash
y consejos dados por el dios*

- 131 Etana suplicaba todos los días a Shamash *diciendo*:
 132 "Shamash! Tú has comido mis pingües ovejas.
 133 Tierra! Tú has bebido la sangre de mis corderos.
 134 A los dioses honré. A los espíritus de los muertos veneré.
 135 Las sacerdotisas *ša'iltu* han consumido mis ofrendas de incienso.
 136 Los dioses consumieron mis corderos durante el sacrificio.
 137 Oh señor! Que de tu boca salga la disposición.
 138 Dame la planta de la procreación!

⁴⁶ C. Saporetto (1990) 74 lee esta línea del siguiente modo; *mu₂-ub ku-ne-en-ni mu₂-ub ku-ne-en-ni* cuya traducción sería: "dame satisfacción! Dame satisfacción!". En cambio J. V. Kinnier Wilson (1985) 98-99 hace otra lectura de los signos: *tērub (TU-ub) <qu₂>-ne-en-ni tērub (TU-ub) <qu₂>-ne-en-ni* cuya traducción sería "entraste y revolviste mi nidito, entraste y revolviste mi nidito!". Ambas interpretaciones son posibles y se ajustan al contexto. Para un análisis más minucioso de esta línea véase J. V. Kinnier Wilson (1985) 132.

⁴⁷ Véase nota a la línea 84.

⁴⁸ Reintegración según la línea 86.

⁴⁹ La traducción de esta línea debe ser tomada con reservas y se basa en el texto de la VPB I/d 9-10.

⁵⁰ Es decir, para que ayude al águila.

- 139 Muéstrame la planta de la procreación!
 140 Quita mi carga, concédeme un heredero!
 141 Shamash abrió su boca y dijo a Etana:
 142 “Sigue el camino, atraviesa la montaña,
 143 encuentra la fosa, observa su interior.
 144 Dentro de ella yace un águila.
 145 Ella te mostrará la plant[a de la procreación”.]
 146 A la orden del héroe Shamash,
 147 Etana se puso en camino, atra[vesó la montaña,]
 148 encontró la fosa, contempló su interior.
 149 Dentro [de ella yacía el águila.]
 150 Allí la hizo incorporarse.

TABLILLA III

VT III / a

Súplica del águila a Shamash.

- 01 El águila abrió su boca y [dijo] a Shamash su señor:
 02 [“Señor]⁵¹
 03 [yo, vásta]go de un pájaro []
 04 [desde que] yo []
 05 [cual]quier cosa que él diga []
 06 cualquier cosa que yo diga []
 07 Ante la orden del hé[ro]e Shamash []
 08 yo, vástago de un pájaro [”]
 09 El águila su boca abr[ió y a] Etana dijo:
 10 [“ Por] qué a mí has venido? [Dime] tú.”
 11 Etana su boca abrió [y al águi]la dijo:
 12 “Amigo mío, dame [la pl]anta de la procreación.
 13 Muéstra[me la pl]anta de la procreación.
 14 Mi carga [aparta, un he]redero concédeme.
 15 Entrégame [la plan]ta de la procreación.
 16 [dond]e crece
 17 [] a mí
 18 [] la montaña
 19 []

III / b

Plan de Etana.

- 01 [no pudo hacer] surgir
 02 [Yo construiré unas alas para res]tituir las alas cortadas

⁵¹ Las líneas 2-14 están reintegradas a partir de VT IV/c.

- 03 [] aroma perfume
 04 [] a tí / tuyo
 05 [] todas las armas
 06 [de] mi [mano] no se alejará
 07 [] no desatará".
 08 [Como r]ápido mensaje
 09 [El águila *cuando oyó esto* no podía hablar.

*Fractura***TABLILLA IV****VT IV / a⁵²***Lamento en Kish.*

- 01 {La ciudad de Kish estaba llo[rando]
 02 en medio de ella []
 03 yo canté []
 04 Kish, [] da[dor de vida]
 05 Etana []
 06 Kish, [] da[dor de vida]
 07 [cu]ando? []
 08 [E]tana []

*Trazos***VT IV / b***Tras el sueño⁵³ el águila conduce a Etana a las regiones celestes.*

- 01 [El águila abrió su boca y dijo a Etana:]
 02 {"Amigo [mío!] Ese dios me [ha mostrado un sueño.]
 03 Por la puerta de Anu, Enlil y de E[a pa]samos.
 04 Nos prosternamos [a un tiempo y]o y t[ú.]
 05 Por la entrada de la puerta de Sin, Shamash, Adad e Ishtar pasamos.
 06 [Nos prosternamos a la vez] yo y t[ú.]
 07 Vi una casa con una ventana⁵⁴ *en donde* no había ningún sello.
 08 [empujé *la puerta* y entré en ella.

⁵² J. V. Kinnier Wilson (1985) 108 reconstruye al comienzo de esta tablilla dos líneas cuya traducción sería: [Etana al águila le habla diciendo: / "Amigo mío! He tenido un tercer sueño".] De todos modos, no todos los autores están de acuerdo sobre el lugar en donde debe insertarse este fragmento. Así, mientras C. Saporetti (1990) 117 lo entiende como el posible final del poema, otros, como J. V. Kinnier Wilson (1985) 134 opina que podría tratarse de un sueño que Etana narra al águila. Sea como sea, la cuestión es incierta y el texto sumamente fragmentario.

⁵³ Mientras para J. V. Kinnier Wilson (1985) 109 el sueño es del águila, C. Saporetti (1990) 95 opina que quien ha tenido el sueño ha sido Etana. Así también St. Dalley (1990) 199.

⁵⁴ Nosotros hemos entendido la palabra acadia *apti* "ventana", "boquete" como un genitivo sg. dependiendo de la palabra precedente *bit* (E₂) "casa". C. Saporetti (1990) 95, según se desprende de su traducción, la interpreta como un verbo, 1 sg. del perfecto G de *petû* "abrir" y traduce la línea del siguiente modo: "He visto una casa, he abierto el sello". Nosotros nos inclinamos por la primera propuesta ya que, si se tratase de una forma verbal, habríamos esperado la forma *apte* y no *apti* que es lo que se lee en la tablilla y sabemos que el signo cuneiforme correspondiente a [ti] sólo puede leerse [ti], pero no [te].

- 09 Había en su interior una [jovencita] sentada⁵⁵.
 10 {Su corona} era sólida, hermoso era [su] rostro.
 11 Había un trono colocado y el sue[lo ha]bía sido hollado.
 12 En la base del trono [ya]cían [*fieros*] leones.
 13 Yo me levanté y *entonces* los leones [saltaron sobre mí.]
 14 Me desperté y me quedé estremecido.
 15 El águila se dirige a Etana *diciéndole*:
 16 “Amigo mío! [El final de nuestro camino⁵⁶] se ha manifestado.
 17 Ven, te llevaré al cielo [de Anu.]⁵⁷
 18 Sobre mi pecho coloca [tu pecho.]
 19 Sobre el plumaje de mis alas pon [tus antebrazos.]
 20 Sobre mis flancos coloca [tus brazos”.]
 21 Sobre su pecho colocó [su pecho.]
 22 Sobre el plumaje de sus alas puso [sus] ante[brazos.]
 23 Sobre sus flancos puso [sus] brazos.
 24 Aseguró firmemente su carga.
 25 Lo elevó a lo largo de una doble hora⁵⁸ y
 26 el águila se dirige a Etana *diciéndole*:
 27 “Observa, amigo mío, cómo es el país.
 28 Contempla el mar, observa detenidamente sus riberas.
 29 El país es una colina, o mejor, una montaña.
 30 El mar se ha convertido en un torrente montañoso⁵⁹”.
 31 Lo elevó una segunda doble hora y
 32 el águila se di[ri]ge a Etana *diciéndole*:
 33 “Observa, amigo mío, cómo es el país.
 34 El país es una colina”.
 35 Lo elevó una tercera hora y
 36 el águila se di[ri]ge a Etana *diciéndole*:
 37 “Observa, amigo mío, cómo es el país.
 38 El mar se ha convertido en el campo inundado de un horti[cultor]”.
 39 Una vez que hubieron ascendido al cielo de A[nu] y
 40 pasaron por la puerta de Anu, Enlil y Ea,
 41 el águila y {Etana} [a l]a vez se [postraron.]
 42 [Pasaron ellos por la puerta de Sin, Shamash, Adad e Ishtar.]
 43 [El águila] y Etana [a la vez se postraron.]

Una línea fragmentaria.

⁵⁵ Debe tratarse de la diosa Ishtar.

⁵⁶ Lo que hemos traducido por “el final de nuestro camino” responde al término acadio *šēr eqlim*. Véase AHw 975, C, 4). J. V. Kinnier Wilson (1985) 111 lo traduce como “nuestro objetivo”. St. Dalley (1990) 199 prefiere traducirlo como “significado del sueño”.

⁵⁷ El Cielo de Anu, donde esta divinidad tenía su residencia, se hallaba en la zona más elevada del cielo. Debajo estaba el Cielo de los dioses Igigi y en una región más inferior tenían su morada las divinidades astrales. Véase un diagrama de esta visión cosmológica en J. Bottéro-N. S. Kramer (1993) 70.

⁵⁸ Medida de longitud de algo más de 10 kilómetros, que era la distancia que una persona podía recorrer andando en el espacio de dos horas.

⁵⁹ Conforme Etana y el águila van alcanzando altura, los contornos de la tierra y el mar se van haciendo más pequeños a sus ojos. Obsérvese a lo largo de este pasaje cómo las cosas con que son comparadas la tierra y el mar poseen una menor extensión a medida que Etana y el águila ascienden a los cielos.

VT IV / c

El águila decide ayudar a Etana.

- 01 [El águila su boca abrió y dijo a Shamash, su señor:]⁶⁰
 02 [Señor! *Escucha mi plegaria...*
 03 [La palab]ra de un ave []
 04 [“Yo]⁶¹
 05 [Cualqu]ier cosa que él dig[a]
 06 cualqui[er] cosa que yo dig[a]
 07 Ante la palabra del hér[oe] Shamash []
 08 la palabra de un ave]
 09 El águila su boca abr[ió y dijo a Etana:]
 10 [“¿Por] qué vienes a mí? [Dímelo tú!]
 11 Etana su boca abr[ió y dijo al águila:]
 12 “Amigo mío, dame pues [la planta de la procreación! ”]
 13 Muéstrame [la planta de la procreación!]
 14 [Quí]tame la carga. [Concédeme un heredero!]⁶²
 15 Fue dejado° []
 16 en []
 17 [Entonces] así [habló el águila:]
 18 [“So]lo yo *volaré* []
 19 [T]ransportaré para tí [*la planta de la procreación*]⁶³
 20 [L]legó []
 21 [E]l águila []^{6 4}
 22 No hay []
 23 Ven, amigo mío, [te llevaré a]
 24 Con la ayuda de Ishtar, la soberana []
 25 Con el poder de Ishtar, la soberana []
 26 Sobre mis flancos [pon tus brazos,]⁶⁵
 27 sobre el plumaje de mis alas [pon tus antebrazos.”]
 28 Sobre sus flancos puso [sus brazos.]
 29 Sobre el plumaje de sus alas [puso sus antebrazos.]
 30 Por espacio de un[a] doble hora [lo elevó.]
 31 “Amigo mío, observa el país, c[ómo es.]
 32 Una quinta parte se hace *el aspecto* del país⁶⁶,

⁶⁰ Las primeras catorce líneas de VT IV / c son repetición de VT III / a 1-14 y parecen haber sido repetidas para explicar la nueva situación de la línea 15.

⁶¹ La posible restitución de una palabra como [iṣ-šu-r]/a-ku “puesto que soy un pájaro” tropieza con el inconveniente de que no hay en la tablilla espacio suficiente para tal restitución.

⁶² Para las líneas 10-14 y su reintegración véase VT III / a 10-14.

⁶³ Otros autores como Langdon, Speiser y Labat traducen esta línea como “Yo te transportaré” señalando que el sufijo personal -ku está empleado por -ka estableciendo que se trataría de un rasgo sintáctico propio del Babilonio tardío.

⁶⁴ Algunos comentaristas propusieron la siguiente lectura de esta línea: [e]rú^{mušen} iṣ-šu ʾa-[a-bu] [ša₂ la ʾa-bu-u₂(?)] “El águila es la buena madera (que no se hundirá)”. Se trata de una traducción e interpretación basada en una obra de carácter sapiencial titulada “El diálogo del amo y su señor” líneas 82-83 donde podría proponerse un juego de palabras similar. Cf. W.G.Lambert (1975) 148. C.Saporetti (1990) 109 propone otra traducción: “El águila, pájaro [semejante al cual] no hay otro...”.

⁶⁵ Compárense las líneas 26-29 con las líneas 18-23 de VT IV / b donde podrá advertirse una leve diferencia entre ambos pasajes.

⁶⁶ Según J. V. Kinnier Wilson (1985) 117, si esta línea debe ser entendida matemáticamente, quiere decir que ahora la tierra es doce veces más pequeña que la que reflejaría su observación normal. Nosotros hemos por tanto analizado la forma verbal *ihammuš* como un presente G de *hamāšu* “ser un quinto”, cf. AHw 316. Otra posición es la de E. Reiner (1978) 164 quien lee *i-ha-am-bu-[ba]* y según la cual la traducción de esta línea sería “Las gentes del país zumbaban (como moscas)”.

- 33 y el ancho mar *es* como un cercado de animales”.
 34 Durante una segunda doble hora [lo elevó.]
 35 “Amigo mío, observa el país, có[mo es.]
 36 El país se ha convertido en un bancal []
 37 y el ancho mar *es* como un tonel.”
 38 Por espacio de una tercera hora lo elevó.
 39 “Amigo mío, observa el país, cóm[o es.”
 40 Miré al país, *pero* nada veo!
 41 Y mis ojos no se sacian de contemplar el anchuroso mar.
 42 “Amigo mío, ya no subiré al cielo.
 43 Toma el camino para que yo vuelva a mi ciudad.”⁶⁷
 44 Por espacio de una doble hora se dejó caer y
 45 el águila descendió pero lo tenía sujeto entre sus alas.
 46 Por espacio de una segunda doble hora se dejó caer y
 47 el águila descendió pero lo tenía sujeto entre sus alas.
 48 Por espacio de una tercera doble hora se [dejó caer y]
 49 el águila descendió pero lo tenía su[jeto entre sus alas.]
 50 [A] tres codos del suelo⁶⁸ [se dejó caer y]
 51 el águila descendió pero lo tenía [sujeto entre sus alas.]
 52 [Entonces] el águila aleteaba agitadamente⁶⁹
 53 de Et[ana]
 54 []
 55 []

Fractura

VT IV / d

Nuevo ascenso de Etana y el águila.

- 01 [Por espacio de una doble hora lo elevó y]⁷⁰
 02 [El águila se dirigió a Etana diciéndole:]
 03 [“Mira, amigo mío, cómo es el país.]
 04 [Contempla el mar, observa detenidamente sus riberas.]
 05 [El país es una colina, o tal vez una montaña.]
 06 [El mar se ha convertido en un torrente montañoso.”]
 07 [Por espacio de una segunda doble hora lo elevó.]
 08 [El águila se dirigió a Etana diciéndole:]
 09 [“Mira, amigo mío, cómo es el país.]
 10 {El pa}is [es una colina”.]
 11 Por espacio de una [tercera] doble hora [lo elevó.]

⁶⁷ Según J. V. Kinnier Wilson (1985) 138, teniendo en cuenta una serie de textos del antiguo asirio, pasajes bíblicos y algunos textos sumerios, la frase “ir a la ciudad” tenía el sentido de “pujar”, “hacer negocios” y por tanto más que en su sentido literal podría entenderse un valor como el sugerido por estos pasajes paralelos.

⁶⁸ Tal vez, esta última parte de la caída, a una distancia tan pequeña del suelo, pueda ponerse en relación con la caída narrada en VPB II / a 5 cuando las alas del águila quedaron incrustadas en las ramas de un álamo, interrumpiéndose la caída, cuando estaba a punto de tomar tierra. En un sello de la época sargónida podemos contemplar en una parte a Etana subido en un águila ascender al cielo, y en otro lado podemos ver al águila descendiendo sobre un árbol.

⁶⁹ Es posible que las últimas líneas de esta tablilla puedan enlazar con el comienzo del episodio contenido en VPB II / a. La agitación y los gritos del águila solicitando ayuda podrían ir dirigidos a la diosa Ishtar.

⁷⁰ Las líneas 1-10 están reintegradas según el texto VT IV / b 25 y ss.

- 12 El águila [se dirigió a Etana diciéndole:]
 13 “Mira [amigo mío, cómo es el país.]
 14 El ma[r] se ha [convertido en el campo inundado de un horticultor.”]
 15 U[n]a vez que as[cendieron al cielo de Anu]
 16 y por la puerta de Si[n, Shamash, Adad e Ishtar pasaron]
 19 el águila y [Etana a la vez se postraron.]
 20 *El águila vio [una casa con ventana en donde no había sello alguno.]*
 21 *[Empujó la puerta y entró en su interior.]*
Aproximadamente doce líneas perdidas o fragmentarias.
 35 Los dioses [
 36 un igual a ellos [
 37 [
]
]
]

VT IV / e

Ante la diosa Ishtar.

- 01 [
 02 [e]logios al hacer fuerte?]
 03 [co]n un látigo se tumbar[on]⁷¹
 04 [res]plandeciente? su semblante]
 05 []brillo co[mo]
 06 [ella [es]taba llena de divino esplen[dor]
 07 [fue]ron temidos los dioses con reve[rencia]
 08 [Etana *al verla* se] queda para[lizado]
 09 [en] sus manos (*de ella*) es toma[do]
 10 [ella le [rega]ló un pec[toral]⁷²
 11 [ella le [di]o un pec[toral]
 12 [
 13 [copiosidad]

TABLILLA V

VT V / a

*Sueño de la esposa de Etana*⁷³

- 01 [
 02 Su [esposa] a [Etana se dirige diciéndole:]
 03 [“Un su]eño a mí [me ha revelado *con estas palabras:* ”]

⁷¹ J. V. Kinnier Wilson (1985) 121 conjetura la siguiente traducción: [“Ella entonces los fustigó] con un látigo y ellos se tumbar[on a sus pies”].

⁷² El pectoral era un ornamento característico de la diosa Ishtar, que había sido entregado a Etana para hacer desaparecer el temor que tenía atenazado a Etana. Véase para este punto J. V. Kinnier Wilson (1985) 12.

⁷³ C. Saporetta (1990) 93 sitúa este fragmento en otro lugar. Según este autor el fragmento que ahora consideramos podría contener un discurso de Etana al águila, en el que se da cuenta de otro discurso precedente pronunciado por su mujer. El sentido, por tanto sería el siguiente: “Etana dijo al águila que su mujer le había dicho: “Tu casa para mí [está vacía(?)]. [Quiero un hijo que sea] como (mi) marido Etana, (esto es, que sea) como el rey Etana (= su sucesor)”.

04 “Como Etana una muerte de [*tendrás*]
05 Como tú []
06 Etana, el rey []
07 Su espíritu []
08 []<su cuerpo> no []
09 []

Una línea fragmentaria.

VERSIÓN PALEOBABILONIA

VPB I / a

Introducción histórica.

- 01 Los grandes dioses Anunna que fijan el destino
02 se sentaron y tomaron una decisión sobre el país.
03 Creadores de las regiones (del mundo), establecedores del orden,
04 unánimemente para las gentes los dioses Igigi⁷⁴ establecieron un festival⁷⁵,
05 pero no nombraron un rey⁷⁶ sobre las numerosas⁷⁷ gentes.
06 Entonces no estaba ceñida ni la tiara ni la corona,
07 ni el cetro con lapislázuli tampoco estaba engastado⁷⁸,
08 ni habían sido construídos en parte alguna⁷⁹ santuarios.
09 Los siete dioses cerraron la puerta sobre (el poderoso)⁸⁰.
10 El cetro y la corona, el turbante y el bastón
11 ante Anu, en los cielos estaban depositados.
12 No había deliberación alguna sobre las gentes.
13 La realeza descendió del cielo⁸¹.
14 [] Ishtar buscaba un rey.

⁷⁴ Debe referirse a todo el panteón de los dioses.

⁷⁵ Debe tratarse de la Fiesta del Año Nuevo que era el momento tradicional para la coronación de los reyes y además representaba el comienzo de los años del reinado de los monarcas.

⁷⁶ En la antigua Mesopotamia el rey era el representante humano establecido por la divinidad para gobernar la comunidad civil. Los reyes eran por tanto elegidos por la divinidad y esta idea recogida frecuentemente en los mitos sumerios puede sintetizarse en el comienzo de la Lista Real Sumeria cuando dice: "La realeza descendió del cielo", lo que nos invita a considerar que la realeza era de origen divino. Véase la línea 13.

⁷⁷ El término acadio empleado es *epiātīm*, un adjetivo pl. fem. traducido habitualmente por "numerosos", "abundantes" y referido como un epíteto al género humano. Cf. CAD A II/ 168-169. En ANET (1969³) 114 podemos leer la siguiente traducción de esta línea: "The beclouded people, in all, had not set up king".

⁷⁸ Son símbolos de la realeza.

⁷⁹ *iš-ti-ni-iš* que nosotros hemos traducido por "en parte alguna" es interpretado por C. Saporetti (1990) 49 con un valor temporal "al mismo tiempo".

⁸⁰ Esta línea ha sido objeto de debate por parte de los estudiosos. Una traducción como la nuestra es la propugnada entre otros por C. Saporetti (1990) 49, cf. también nota a pie de página. En ANET (1969³) 114 leemos: "The Seven had barred the gates against the settlers" y algo parecido también podemos ver en St. Dalley (1990) 190: "The Sebitti barred the gates against armies(?)". Sin embargo Kinnier Wilson (1985) 31 entiende esta línea como "When the Seven Gates (of the netherworld) had been bolted upon the.....".

⁸¹ Frase que da comienzo a la Lista Real Sumeria. Véase Th. Jacobsen (1939) 70-71: [nam]-lugal an-ta e₁₁-de₃-a-ba "Cuando la realeza descendió del cielo...".

VPB I / b*Comienzo de la aflicción:**Enfermedad de la mujer.*

01	Fue cogi[da ⁸²	]
02	[su] esposa [	]
03	la enfermedad <i>lā'bu</i> ⁸³	]
04	[	]
05	y a [	]
06	[	]
07	lle[gó ?	]
08	[	]
09	en [	]
10	en [	]
11	[	]
12	lle[gó ?	]
13	[	]

VPB I / c*Juramento del águila y la serpiente.*

- 01 “Que desaparezca la senda y no encuentre el camino.
- 02 Que la montaña le cierre su acceso.
- 03 Que un arma errante contra él se enfile”⁸⁴.
- 04 Una vez que⁸⁵ se prestaron mutuo juramento,
- 05 todo lo que habían concebido, todo lo parieron.
- 06 A la sombra del álamo parió la serpiente.
- 07 El águila parió en su copa.
- 08 A un búfalo y un jabalí salvaje la serpiente capturó.
- 09 El águila comió y comieron sus polluelos.
- 10 A un leopardo y a un tigre la serpiente capturó y
- 11 el águila comió y comieron sus polluelos.
- 12 Cuando sus vástagos (de la serpiente) se hicieron grandes [y crecieron],
- 13 entonces las expediciones [de la serpiente acabaron (para ellos)⁸⁶].
- 14 El águila [en] su corazón [urdió el mal⁸⁷ *diciendo*:]
- 15 “Mis polluelos []⁸⁸
- 16 saldrán y buscarán []
- 17 buscarán la planta *de la procreación*⁸⁹.

⁸² Podemos leer *leqi*, probablemente del verbo *leqû* con el sentido de “tomar en matrimonio”.

⁸³ Se trataba de una enfermedad cuyos síntomas eran escalofríos y una fiebre intermitente y que debía tener un efecto nocivo sobre las embarazadas. Esta enfermedad ya aparece en el Código de Hammurapi en la disposición 148.

⁸⁴ Las líneas 1-3 son una maldición que caerá sobre quien incumpla el juramento.

⁸⁵ La traducción “una vez que” responde a una conjetura de J. V. Kinnier Wilson (1985) 32-33.

⁸⁶ Esta línea está muy mal conservada.

⁸⁷ C. Saporetti (1990) 64 añade en la transliteración de la línea [*lemutta *kpd*] “planear el mal”.

⁸⁸ Kinnier Wilson (1985) 35 completa la traducción de esta línea con la siguiente frase: “son afortunados”, “no pasarán hambre”.

⁸⁹ C. Saporetti (1990) 64 hace la siguiente lectura: *i-še-u₂-ni ša₂-am-ma [ša alādi]* “buscarán la planta (del nacimiento)”.

- 18 Entonces a la cría de la serpiente yo me comeré.
 19 Ascenderé y en [los cielos permaneceré]⁹⁰.
 20 Yo podría [caer desde la copa del árbol]⁹¹.
 21 ¿Quién [sino el rey podría salvarme de la cólera de la serpiente]?”⁹².
 22 Un polluelo [pequeño y muy sensato]
 23 al á[guila, su progenitor, le habla diciéndole:]
 24 “No te [lo comas, padre mío], *porque la red de Shamash te envolverá*.⁹³
 25 [La luminosa malla del juramento de Shamash te sobrepasará y te atrapará].⁹⁴
 26 [Pero él no accedió]
 27 [No escuchaba *la advertencia de su hijo*]
 28 [descendió]
 29 y a las crías de la ser[piente *devoró a una tras otra*]⁹⁵
 30 Al atardecer []
 31 la serpiente se detuvo []
 32 La carne [que traía] la depositó a [la entrada de su nido].
 33 Miró pero [sus crías] no estaban.
 34 El águila con sus garras el suelo [había arañado]
 35 y arriba los cielos []
 36 [La serpiente des]consolada lloraba.
 37 [Hasta Shamash] llegaron sus lágrimas:
 38 “En tí, oh héroe Shamash, tengo puesta mi confianza!
 39 Yo veneré y honré tu [ca]beza.
 40 Yo dí al águila mis provisiones.⁹⁶
 41 Yo no abrigué mal alguno contra mi amigo.
 42 En cuanto a él, su nido está intacto en tanto que mi nido está destruido.
 43 El nido de la serpiente se ha convertido en algo lamentable!
 44 A salvo están sus polluelos, mis crías ya no viven!
 45 Bajó y devoró mi prole!
 46 Una desgracia me ha sobrevenido. Tú, Shamash, lo sabes.⁹⁷
 47 Tu red es el an[churoso] campo,
 48 tu lazo, [el lejano cie]lo.
 49 Que no [escape] el águila de tu red,
 50 el ejecutor del mal y la abominación,
 51 el que abrigó el mal contra su amigo!”.

⁹⁰ Véase VT II, 43.

⁹¹ Véase VT II, 44.

⁹² Se trata de una conjetura incierta. Véase de todos modos Kinnier Wilson (1985) 35, nota 9 y 93, nota 13 así como 130, nota a la línea 44.

⁹³ En este punto seguimos a Kinnier Wilson (1985) 34 quien, a su vez, se hace eco de una conjetura de Scheil.

⁹⁴ Véase VT II, 47.

⁹⁵ El texto que aquí presentamos es una integración libre según una propuesta de Kinnier Wilson (1985) 34.

⁹⁶ El orden de las líneas 39-40 ha sido invertido con el fin de preservar lo que, a nuestro juicio, debería ser el orden original. Cf. para mayor información Kinnier Wilson (1985) 45, nota a las líneas 39-40.

⁹⁷ El dios Shamash que está en lo más alto del cielo contempla con la luz de sus rayos solares todo cuanto acontece sobre la tierra.

VPB I / d

*El águila suplica a la serpiente, pero
de nada le valdrá y será arrojada a una
fosa por su acción abominable.*⁹⁸

- 01 “Que yo quede libre y]
02 []⁹⁹
03 La serpiente [abrió su boca y dijo al águila:]
04 “Yo podría [dejarte libre, pero ¿cómo podría responder ante Shamash en lo alto?]
05 Tu castigo *podría volverse contra mi cabeza* ”.¹⁰⁰
06 Cor[tó sus alas]
07 La desplumó y [la arrojó a una fosa]
08 donde agua [y comida no había]¹⁰¹
09 El águila partículas de polvo []
10 el polvo de la grieta []¹⁰²
11 Todos los días [suplicaba a Shamash diciendo:]
12 “Oh Shamash, co[ge] mi mano, *sácame de la fosa!* [Sálva]me!”.
13 Shamash abrió su boca [y dijo al águila:]
14 “Con la maldad [has afligido mi espíritu],
15 una abominación de los dio[ses, un sacrilegio has cometido]!”.¹⁰³

VPB I / e

El águila recobra sus fuerzas.

- 01 Cogió su mano; durante siete meses había permanecido⁹ en la fosa⁷.¹⁰⁴
02 Al séptimo mes la hizo salir de la fosa en que se hallaba.
03 El águila, al recibir el alimento, recuperó su fuerza como un león rugiente.
04 El águila abrió su boca y dijo a Etana:
05 “Amigo mío, seamos compañeros tú y yo!
06 Dime lo que deseas de mí para que yo te lo conceda”.
07 Etana abrió su boca y dijo al águila:
08 “Mis ojos [son oscuridad]. [Muéstrame] lo que está oculto”.¹⁰⁵

⁹⁸ Compárese este fragmento con el texto mejor conservado y mucho más explícito de VT II, 109-128.

⁹⁹ Es muy probable que las dos primeras líneas contuviesen la súplica del águila a la serpiente ya que a continuación le responde la serpiente.

¹⁰⁰ La reintegración de las líneas 3-5 tiene su fundamentación en la Versión Tardía: VT II, 114-115: “Si yo te suelto, ¿cómo voy a responder a Shamash en las alturas? Tu castigo se volvería contra mi cabeza”.

¹⁰¹ Véase VT II, 119.

¹⁰² Las líneas 9-10 son muy inciertas; por tanto la traducción propuesta debe ser tomada con reservas.

¹⁰³ El texto acadio dice al final de la línea:*asakka takul* que literalmente podríamos traducir como “Tú comiste el alimento *asakku*”. Cuando se concertaba un pacto tenía lugar una comida ritual que podía volverse contra aquel que quebrantase el pacto.

¹⁰⁴ Así lo entiende C. Saporetti (1990) 90; en cambio J. V. Kinnier Wilson (1985) 40 reconstruye al final de la línea el término *šerrum* “serpiente” como sujeto del verbo coger.

¹⁰⁵ Para nuestra traducción seguimos las reintegraciones de J. V. Kinnier Wilson (1985) 40.

VPB II / a

Súplica del águila a Ishtar cuando juntamente con Etana se precipitan desde los cielos.

- 1 [Cuando *el águila* pronunció la in]vocación de los dioses: “Ishtar es so[berana!”]
2 [por] abrir el depósito de las aguas, apa[reció] el Ejecutor
3 [en lo al]to, les dará muerte en las profunda[des]
4 [*Así el águila no cayó*] en los marjales del depósito de las aguas.
5 [*Sus alas*] quedaron incrustadas en un montón de matorrales de álamos.
6 [] del bosque.

VERSIÓN MEDIO-ASIRIA

VMA I / a

*Juramento del águila y la serpiente.*¹⁰⁶

- 01 ["Que la red de Shamash"]¹⁰⁷ se cierna sobre él.
02 [Que las luminosas mallas del juramento de Shamash]¹⁰⁸ lo atrapen.
03 [Que la montaña] le cierre [su acceso].
04 [Que un ar]ma errante contra él se enfile.
05 Que Shamash lleve su cabeza al "Ejecutor"¹⁰⁹.
06 Que Shamash lo entregue al malvado en manos del "Sanguinario"¹¹⁰.
07 Que haga que el funesto demonio *gallû* se presente ante él".
08 En la copa de un árbol el águila tuvo su cría.
09 Al pie del álamo la serpiente desovó.
10 A la sombra de ese árbol
11 el águila y la serpiente se hicieron amigos,
12 hicieron un juramento¹¹¹, se asociaron,
13 se comunicaron los deseos de sus mentes.
14 La serpiente salió a cazar.
15 La serpiente cazó un jabalí salvaje y un bisonte de la estepa¹¹².
16 El águila comía, regurgitaba y comían sus polluelos.
17 Cabras montesas, gacelas de la estepa cazaba la serpiente.
18 [El águila] comía, regurgitaba y comían sus polluelos.
19 [Animales] de la estepa, criaturas de la tierra¹¹³ cazaba la serpiente.

¹⁰⁶ Aunque hemos intentado una traducción, debemos confesar que el texto perteneciente a esta tablilla es muy oscuro dado su estado fragmentario. Véase J. V. Kinnier Wilson (1985) 40-41.

¹⁰⁷ Hemistiquio reintegrado según VT II, 46.

¹⁰⁸ Hemistiquio reintegrado según VT II, 47.

¹⁰⁹ C. Saporetti (1990) 61 entiende esta línea con un matiz diferente y propone la siguiente traducción: "Que Shamash entre los asesinos lleve su cabeza", es decir, que lo clasifique entre los asesinos. En lugar de entender *sāgiš* como un Genitivo singular "asesino", prefiere interpretarlo como un caso plural oblicuo al tiempo que lee *ina* "entre" en vez de *ana* "a, para" como hacemos en nuestra traducción.

¹¹⁰ Se refiere a Nergal, el dios de los Infiernos.

¹¹¹ *il-tu-u₂-ni* podría ser, como sugiere C.Saporetti (1990) 61, una forma verbal perteneciente a *ta'û* = *tamû* (-a) "jurar". Tampoco es descartada la posibilidad de ver en ella, como hace AHw 1340b, un verbo *ta'û* en su forma Gt "comer acompañado". De hecho, los pactos iban acompañados de una comida ritual.

¹¹² La reintegración de esta línea es incierta; véase VT II, 30.

¹¹³ Animales del suelo, de la tierra frente a los volátiles

- 20 [El águila] comía, regurgitaba y comían sus polluelos.
 21 [Una vez que los pollue]los del águila [se hicieron grandes] y crecieron,
 22 [las expediciones *de la serpiente* llegaron [a su fin]
 23 *Restos fragmentarios*
 24 “ ”

VMA I / b¹¹⁴*La serpiente atrapa al águila.*

- 01 [Sin]tieron hambre []
 02 Se reunieron []
 03 Un polluelo pequeño, muy sensa[to]
 04 [dirigió la palabra] al águila, su progenitor:
 05 “No bajas! Seguramente [la serpiente yace agazapada en el interior del animal]
 06 Sobre la tierra se des[lizó la serpiente?¹¹⁵
 07 *Pero* el retorno [de la serpiente]
 08 Se extienden las alas []
 09 La tierra []
 10 No accedió []
 11 No escuchaba [la advertencia de su cría.]¹¹⁵
 12 Descendió y [se posó junto al animal.]
 13 Con los polluelos [de otros pájaros comerá la carne?¹¹⁶
 14 Por primera vez [inspecciona la carne.]
 15 El águila mi[ró *hacia adelante y atrás.*]
 16 Repitió la operación, [inspecciona la carne.]
 17 El águila mi[ró.....]
 18 Por tercera vez inspec[cionó la carne.]
 19 El águila miró [.....]
 20 Se introdujo en el in[terior del animal.] Buscaba afanosamente la parte tierna de la carne.
 21 Hasta el vientre del [animal se acercó.]
 22 [Al penetrar] en sus entrañas,
 23 la serpiente la atrapó [por sus alas].
 24 La sacó y [*diciéndole:*]
 25 [Tú eres] su saqueador []
 26 En presencia de Shamash []
 27 Poderoso sea el rey! []
 28 Un juez del caso []
 29 Tú, el águila []
 30 revolotearás? []

Fractura.

¹¹⁴ Este fragmento narra cómo el águila fue atrapada por la serpiente una vez que las crías de la serpiente hubieron sido devoradas por el águila.

¹¹⁵ Para la reintegración de esta línea véase VT II 102.

¹¹⁶ Línea reintegrada según VT II 103.

VMA I / c

*Súplica de Etana al dios Shamash
y respuesta del dios.*

- 01 ["Oh señor!¹¹⁷ Dame a mí] la planta de la procreación!
 02 Descúbre[me] lo oculto!
 03 Aparta mi [pe]so y concédeme un hijo!¹¹⁷.
 04 Se durmió Etana y contemplaba un sueño.
 05 [En] el lecho de la noche contempló un sueño¹¹⁸.
 06 *Le dijo Shamash:* "Emprende el camino, cruza la montaña.
 07 Cuando hayas atravesado la [mon]taña,
 08 [fija]te en una fosa, adéntrate en su interior.
 09 En su interior yace un águila.
 10 Él te facilitará la planta de la procreación".

fractura

VMA I / d

La salvación del águila¹¹⁹.

- 01 []
 02 [Iba a la de]riva *la nube* , buscaba la fosa.
 03 [La lluvia] caía como [una tormenta torrencial.]
 04 {Como un} camello [el águila bebió la lluvia y]
 05 una vez que el á[guila hubo comido] y estuvo [completamente saciada,] *el águila* sintió
 afecto *por Etana*.
 06 [El águila] dirigió hacia él la mirada {como a un dios}.
 07 y habló a Etana:
 08 "Tú eres, Etana, el rey de los animales!
 09 Tú eres, Etana, [el señor] de la aves!
 10 Álza[me] del interior de la fosa,
 11 Dame pues [] de tu [m]ano.
 12 Que otro reine en tu lugar.
 13 Para siempre {tu gloria} *cantaré*.
 14 Etana [responde al águila:]
 15 "Te salvaré []
 16 Te sacaré de la fosa. "]
 17 []

fractura

¹¹⁷ El texto acadio dice literalmente "un nombre". El término *šāmu* del original significa "nombre" y también "descendencia", "hijo".

¹¹⁸ En la antigua Mesopotamia quienes querían conocer la voluntad de los dioses podían conseguirlo mediante los sueños. De ahí que en muchas ocasiones se acostasen con esta finalidad. Estos sueños posteriormente debían ser interpretados por una persona especializada en la revelación del significado de los sueños.

¹¹⁹ Etana y el águila, sabedores de su mutua necesidad, se disponen a ayudarse. En este fragmento vemos la buena disposición de Etana para liberar al águila alzándola de la fosa como posteriormente el águila elevará a Etana a los cielos para conseguir la planta de la procreación.

VMA I / e

El águila sale de la fosa.

- 01 “ [y mis palabras *son verdad*¹²⁰.
02 Desde la salida de Shamash *te acompañaré*.
03 Desde su salida, adonde [te encamines].
04 Si está doblado tres veces *el hilo*, el tejido *no se romperá*¹²¹.
05 Yo te daré [la planta] de la procreación”.
06 Al [oir] esto Etana *pensó*:
07 “El frente de la fosa está cubierta de ju[nípero]”.
08 Le construyó y arrojó una [escala] de *seis peldaños*.
09 Por sus peldaños podría andar.
10 El águila [pudo subiendo salir] viva de la fosa.
11 [Ella] entonces intentaba desplegar [sus alas].
12 Un [primer] y [un segundo *escalón* subió].
13 El águila [ascendía] viva de la fosa.
14 Ella entonces intentaba desplegar [sus alas].
15 Un [tercer] y [cuarto] *escalón* [subió].
16 [El águila ascendía] viva de la fosa []
17 [Ella] entonces intentaba desplegar [sus alas].
18 [Un quinto y sexto *escalón* como un homicida¹²² *ascendió*].
19 [] []

fractura

VMA I / f

El águila recupera su vitalidad.

Hay tres líneas fragmentarias

- 04 []
 05 []
 06 []
 07 Romperé *la tablilla*, pagué *mi deuda*¹²³
 08 Aquí está el presente, [*el pasado*]
 09 Que [el ojo no lo contem]ple, [el oído no lo escu]che y no lo [recuerde la mente]
 10 *Trazos de signos*
 11 “ “ “

Fractura

¹²⁰ Las palabras de las cinco primeras líneas de este fragmento son pronunciadas por el águila y están dirigidas a Etana.

¹²¹ Frase inspirada en un antiguo proverbio sumerio que decía: "Nadie puede romper un vestido que ha sido tejido con triple hilo".

¹²² Posiblemente se refiera a la firme resolución con la que un homicida está decidido a cometer un crimen.

¹²³ Las deudas contraídas eran anotadas en tablillas de arcilla, de suerte que cuando eran canceladas podían ser destruidas las tablillas en donde habían sido registradas las deudas. El águila ha pagado ya su delito y no quiere volver la vista al pasado.

VMA I / g*Sueños de Etana.*

- 01 []
 02 ["El eje sagrado] de las alturas celestes [se encuentra¹²⁴] en mi camino".
 03 [El águila hizo que Etana] acogiera [el sueño].
 04 [] el dios que ante él se presenta.
 05 ["Amigo mío,] tu sueño es favorable!
 06 [] el tributo ha sido transportado,
 07 [] pagarán
 08 [] las gentes tú has hecho
 09 Tú sujetas sus [m]azas en tus manos.
 10 El eje sagrado [de] las alturas celestes se encuentra en tu camino".
 11 Etana le habla, [se dirige] al águila *diciéndole*:
 12 "Amigo mío! [] [He contemplado] un segundo sueño.
 13 En el sueño [*toda mi gente*] estaba reunida.
 14 Las cañas *elpetu* [están quebradas] en la casa,
 15 y en todas *las casas de* todo el país, al hacerse los montones, apilaron los tributos.
 16 [] ellas, las maléficas serpientes
 17 [] llegaban ante mí.
 18 [Como esclavos so]metidos ante mí se inclinan".
 19 [El águila] hizo que [Etana] acogiera [el sueño].
 20 [] el dios que se aparece] ante él.
 21 ["Amigo mío, tu sueño] es favorable!"

*Fractura***VMA I / h***Fragmento perteneciente al primer vuelo.*

- 01 [Etana se dirige al águila diciéndole:]
 02 ["El país es como una colina¹²⁵].
 03 [y el mar] se ha convertido en [un torren]te montañoso¹²⁶".
 04 [Por espacio de] tres dobles horas lo hizo subir.
 05 [El águila se dirige a Etana diciéndole:]
 06 "Amigo mío, [mira cómo es] el país.
 07 [Mira] el mar, [advierte] su extensión¹²⁷".
 08 [Etana] se dirige [al] águila diciéndole:
 09 ["El país se ha convertido] en el huerto de un contratista de dátiles¹²⁸
 10 [y el mar se ha] convertido en las aguas de un canal".
 11 [Por la puerta de Anu [ellos pasaron]
 12 [Etana] y el águila (*repetición*)¹²⁹

¹²⁴ Reintegración efectuada según la línea 9.¹²⁵ Tanto la reconstrucción como la traducción de esta línea son inciertas. Véase no obstante VT IV/ b línea 34.¹²⁶ Reintegrado según VT IV/ b 30.¹²⁷ Reintegración realizada sobre VT IV/b 28.¹²⁸ Reintegración incierta que toma como base el texto de VT/ c 36.¹²⁹ Los escribas empleaban el vocablo sumerio KI. MIN "segunda vez" cuando sobreentendían algo que anteriormente había sido ya expresado. Lo hemos traducido por "repetición".

- 13 [El águila] a Et[ana] (*repetición*)
Restos fragmentarios e inciertos

VMA II / a

Soliloquio del águila.

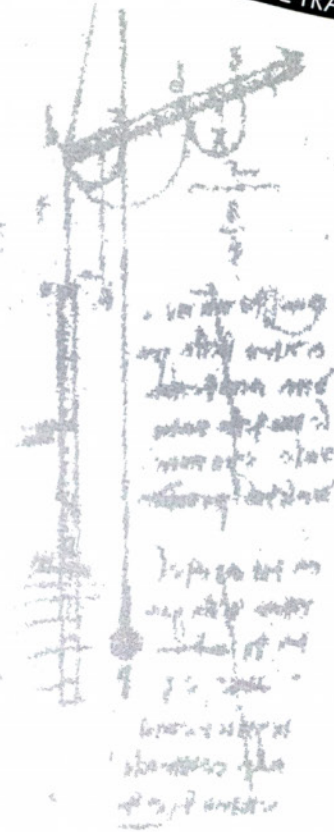
- | | | |
|----|---|---|
| 01 | [|] |
| 02 | [para] sí mismo [|] |
| 03 | [El sueño] que se ha manifestado [|] |
| 04 | alas de cobre, láminas [|] |
| 05 | colgadas [|] |
| 06 | elevé sobre [|] |
| 07 | a mi [lla]mada aten[dió la diosa Ishtar |] |
| 08 | me despachó [|] |
| 09 | Lo alcé sobre [|] |
| 10 | ante [|] |
| 11 | so[bre |] |
| 12 | Quiero [|] |
| 13 | en [|] |

Fractura

1. The first part of the paper is devoted to a discussion of the
 various methods of determining the rate of reaction. It is shown that
 the rate of reaction can be determined by measuring the change in
 concentration of one of the reactants or products over a given
 period of time. The rate of reaction can also be determined by
 measuring the change in pressure or volume of a gas over a given
 period of time. The rate of reaction can also be determined by
 measuring the change in color or pH of a solution over a given
 period of time.

4 3 1/2 2 2 1/2 1/2

12. (The manuscript is heavily faded and mostly illegible. The text appears to be a list or a series of entries, possibly related to a library or collection. The word "BIBLI" is visible on the right side of the page, suggesting it might be a library catalog or a list of books.)



१०००
 १०००
 १०००
 १०००
 १०००
 १०००

FIA

2000

BIBLIOGRAFÍA

- W. F. Albright, *JRAS* (1926) 285-295: "Ea-Mummu and Anu-Adapa in the Panegyric of Cyrus".
 AHw= W.von Soden (1985): *Akkadisches Handwörterbuch*. Wiesbaden 1985.
- A. A. Al Fouadi (1959): *Enki's Journey to Nippur: The Journey of the Gods*. Pennsylvanie (tesis inédita de la Universidad de Pensilvania).
- ANET: J. B. Pritchard (ed.) (1969³): *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton.
- J. Aro (1955): *Studien zur mittelbabylonischen Grammatiki*. Helsinki.
- J. Aro (1976) *Kramer Anniversary Volume* (Neukirchen), 25-28. "Anzu und Simurg".
- G. A. Barton (1917): *Archaeology and the Bible*. Philadelphia.
- Th. Bauer(1933): *Das Inschriftwerk Assurbanipals*. Leipzig.
- C. A. Benito (1969): *Enki and Ninmah and Enki and the World Order*. Philadelphia.
- C. Bezold (1889-1899): *Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Koujunjik Collection I-IV*. London.
- C. Bezold, *ZA* 9(1894) 405-409: "Zwei weitere Fragmente mit Beschreibungen babylonisch-assyrischer Göttertypen".
- R. D. Biggs (1974): *Inscriptions from Tell Abū Šalābīkh*. Chicago.
- C. J. Bleeker-G.Widengren (ed.) (1969): *Historia Religionum. Handbook for the History of Religions*. I-II Leiden.
- F. M. Th. Böhl de Liagre (1909): *Die Sprache der Amarna-Briefe, mit besonderer Berücksichtigung der Kanaanismen* (LSS V/2) Leipzig.
- F. M. Th. Böhl de Liagre (1953) 217-233: "Mythos und Geschichte in der altbabylonischen Dichtung" *Opera Minora*, Groningen-Djakarta.
- F. M. Th. Böhl de Liagre, *WO* 2(1959) 416-431: "Die Mythe vom weisen Adapa".
- R. Borger, *JNES* 33(1974)183-196: "Die Beschwörungsserie *Bit meseri* und die Himmelfahrt Henochs".
- J. Bottéro (1977) en Ellis, M. de J. (ed.), *Essays on the Ancient Near East in Memory of J.J. Finkelstein*. Hamden, 5-28. "Les noms de Marduk, l'écriture et la 'logique' en Mésopotamie ancienne".
- J Bottéro-N. S. Kramer (1993): *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie Mésopotamienne*. Paris.
- G. Buccellati, *OA* 11(1972) 1-36: "Tre saggi sulla sapienza mesopotamica, I. Gilgamesh in chiave sapienziale: l'umiltà dell'anti-eroe".
- G. Buccellati, *UF* 5(1973) 61-66: "Genesis, and the Notion of Faith".
- K. Budde, *TLZ* 26(1901) 233-237: Reseña a P. Jensen, *Assyrisch-babylonische Mythen und Epen*. Berlin 1900.
- E. D. van Buren *OrNS* 16(1947) 312-332: "The Guardians of the Gate".
- E. Burrows, *Or* 30(1928) 1-24: "Tilmun, Bahrain, Paradise".
- CAD = *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institut of the University of Chicago University*. Chicago-Glückstadt 1956 ss.
- G. R. Castellino (1967): *Mitologia sumerico-accadica*. Torino.
- G. R. Castellino (1969): *Letterature mesopotamiche e anatoliche* en "Letterature cuneiformi e cristiane orientali" Milano.
- M. Civil, *Iraq* 23(1961) 154-175: "The Home of the Fish. A New Sumerian Composition".
- A. T. Clay (1922): *A Hebrew Deluge Story in Cuneiform and Other Fragments in the Pierpont Morgan Library* (YOS Res 5/III) New Haven.
- St. Dalley (1990): *Myths from Mesopotamia*. Oxford.
- A. Deimel (1914): *Pantheon Babylonicum*. Roma.
- A. Deimel, *Or* 16(1925) 90-100: "Die biblische Paradieserzählung und ihre babylonischen Parallelen".

- P. Dhorme (1907): *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*. Paris.
- P. Dhorme, *RB* 4(1907) 271-274: "L'arbre de la vérité et l'arbre de la vie".
- J. J. van Dijk, *UVB* 18(1962) 39-62: "Die Tontafeln aus der Grabung in E-anna".
- E. Ebeling, (1926²): en Hugo Grassmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testamente*. Berlin-Leipzig.
- E. Ebeling, *AfO* 14(1944) 298-307 y IX-XII. "Ein mittelassyrisches Bruchstück des Etana-Mythus".
- A. Falkenstein-W. von Soden (1953): *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*. Stuttgart.
- B. R. Foster, *OrNS* 43(1974) 344-354: "Wisdom and the Gods in the Ancient Mesopotamia".
- G. Furlani, *Atti R. Ist. Ven. Sc. Lett. ed Arti* 87/II (1927/28) 659-696: "Ea nei miti babilonesi e assiri".
- G. Furlani, *ANLR* 4/5(1929) 113-171: "Il mito di Adapa".
- G. Furlani, *ANLM* 8(1950) 219-279: "La sentenza di dio nella religione babilonese e assira".
- G. Furlani (1954): *Poemeti mitologici babilonesi e assiri*. Firenze.
- Th. H. Gaster(1960): *The Oldest Stories in the World*. New York.
- Th. H. Gaster (1969): *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*. New York-Evanston.
- E. I. Gordon (1968): *Sumerian Proverbs*. New York.
- H. Gunkel (1895): *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*. Göttingen.
- O. R. Gurney, *JRAS* 1935(1935) 459-466: "A Bilingual Text Concerning Etana".
- H. G. Güterbock, *ZA* 42(1934) 1-91 y *ZA* 44(1938) 45-149: "Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200".
- W. W. Hallo, *JAOS* 83(1963) 167-176: "On the Antiquity of Sumerian Literature".
- Von Hans-Peter Müller, *AfO* 29/30 (1983/84) 75-89: "Mythos als Gattung archaischen Erzählens und die Geschichte von Adapa".
- E. T. Harper, *BA* 2 (1894) 418-425 "Die babilonischen Legenden von Etana, Zu, Adapa und Dibbara".
- H. W. Haussig (ed.) (1965): *Wörterbuch der Mythologie* I. Stuttgart.
- A. Heidel (1951²): *The Babylonian Genesis*. Chicago.
- H. E. Hirsch (1961): *Untersuchungen zur altassyrischen Religion*. *AfO* Bhf. 13/14.
- F. Hommel, *PSBA* 15(1893) 243-246: "The Ten Patriarchs of Berosus".
- F. Hommel, *MAOG* 44(1928-29)87-95: "Die 'zwei verschwundenen Götter' der Adapa-Legende und Apokalypse XI,3-13".
- S. H. Hooke (1953): *Babylonian and Assyrian Religion*. London.
- W. Horowitz, *Or* 59(1990): "Two Notes on Etana's Flight to Heaven".
- H. Hunger, *VBU* 26/27(1972) 79-87: "Die Tontafeln der XXVII Kampagne".
- H. Hunger (1976): *Spätbabylonische Texte aus Uruk*, I. Berlin.
- F. Jacoby (1958): *Die Fragmente der griechischen Historiker* III. Leiden.
- Th. Jacobsen, *AJS* 46(1929-30) 201-203: "The Investiture and Ancinting of Adapa in Heaven".
- Th. Jacobsen (1939): *The Sumerian List*. Chicago (AS 11).
- E. O. James (1966): *The Tree of Life*. Leiden.
- M. Jastrow(1898): *The Religion of Babylonia and Assyria*. Boston.
- M. Jastrow (1914): *Hebrew and Babylonian Traditions*. London.
- P. Jensen (1900): *Assyrisch-babylonische Mythen und Epen* (KB VI/1). Berlin.
- P. Jensen (1906): *Das Gilgamesh-Epos in der Weltliteratur* I. Strassburg.
- P. Jensen (1928): "Adapa" *RLA* I, Berlin-Leipzig.
- A. Jeremias (1929²): *Handbuch der Altorientalischen Geisteskultur*. Berlin-Leipzig.
- A. Jeremias (1925): *Babylonische Dichtungen, Epen und Legenden*. Leipzig.
- K. R. Joines, *ZAW* 87(1975) 1-11: "The Serpent in Gen 3".

- B. Kienast (1973) *Symbolae biblicae et mesopotamicae F. M. Th. De Liagre Böhl dedicatae* por M. A. Beek(ed.). Leiden, 234-239. "Die Weisheit des Adapa von Eridu".
- B. Kienast (1978) B. Hruska-G. Komoróczy (ed.), *Festschrift L. Matous*. Budapest, 181-200. "Überlegungen zum 'Fluch' des Adapa".
- L. W. King (1899): *Babylonian Religion and Mythology*. London.
- L. W. King (1918): *Legends of Babylon and Egypt in Relation to Hebrew Tradition*. London.
- J. V. Kinnier Wilson (1985): *The Legend of Etana. A New Edition*. Warminster.
- G. S. Kirk (1971): *Myth. Its Meaning and Functions der in Ancient and Other Cultures*. Cambridge.
- J. A. Knudtzon BA 4(1902) 101-154: "Ergebnisse einer Kollation der El-Amarna-Tafeln".
- J. A. Knudtzon (1915): *Die Amarna-Tafeln (VAB 2)*. Leipzig.
- G. Komoróczy, *Neue Beiträge zur Geschichte der alten Welt* I(1964). Berlin, 31-50. "Zur Deutung der altbabylonischen Epen Adapa und Etana".
- S. N. Kramer-Bernhardt (1961): *Sumerische Literarische Texte aus Nippur*, I (TMH NF III). Berlin.
- S. N. Kramer (1961): *Sumerian Mythology*. New York.
- S. N. Kramer (1963): *The Sumerians, their History, Culture and Character*. Chicago.
- J. Krecher (1966): *Sumerische Kultlyrik*. Wiesbaden.
- R. Labat (1970): *Les religions du Proche-Orient asiatique*. Paris.
- M. J. Lagrange (1903): *Études sur les religions sémitiques*. Paris.
- M. J. Lagrange, RB 13(1916) 259-268: Reseña a S. Langdon (1915).
- W. G. Lambert, AfO 17(1954-56) 311-321: "An Address of Marduk to the Demons".
- W. G. Lambert, AfO 19(1959-60) 47-66: "Three Literary Prayers of the Babylonians".
- W. G. Lambert, JCS 16(1962) 59-82: "A Catalogue of Texts and Authors".
- W. G. Lambert, OrNS 36(1967) 105-132: "The Gula Hymn of Bullutsa-rabi".
- W. G. Lambert (1975): *Babylonian Wisdom Literature*. Oxford.
- B. Landsberger.-Th. Bauer, ZA 37(1927)61-98: "Zu neuveröffentlichten Geschichtsquellen aus der Zeit von Assarhaddon bis Nabonid".
- B. Landsberger (1967): *The Date Palm and its By-Products*. Graz.
- S. Langdon (1915): *Sumerian Epic of Paradise, the Flood and the Fall of Man*. Philadelphia.
- S. Langdon (1919): *Le poème sumérien du paradis, du déluge et de la chute de l'homme*. (traducción de la obra inglesa de 1916) Paris.
- S. Langdon, *Babyloniaca* 12(1931) 1-56 y planchas I-XIV: "The legend of Etana and the Eagle, or the epical poem The city they hated".
- I. Levin, *Fabula* 8(1966) 1-63: "Etana. Die keilschriftlichen Belege einer Erzählung".
- M. Liverani (1982) VVAA (eds.) *Religioni e Civiltà. Scritti in memoria di Angelo Brelich*. Bari, 293-319. "Adapa ospite degli dei".
- A. Loisy (1901): *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse*. Paris.
- J. López.-J. Sanmartín (1993): *Mitología y Religión del Oriente Antiguo. I Egipto y Mesopotamia*. Sabadell.
- G. Meier, RLA II, 481-482: "Etana".
- B. Meissner (1920) I, (1925) II: *Babylonien und Assyrien* I-II. Heidelberg.
- P. Michalowski, *Rocznik Orientalistyczny* 41(1980) 77-82: "Adapa and the Ritual Process".
- J. A. Montgomery, JAOS 56(1963)440-445: "Ras Shamra Notes VI: The Danel Text".
- J. Nougayrol (1970): *La religion babylonienne* en "Histoires des Religions", Encyclopédie de la Pléiade. Paris.
- A. L. Oppenheim (1977): *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization* Chicago-London.
- G. Pettinato (1993⁴): *La saga di Gilgamesh*. Milano.
- S. A. Picchioni (1981): *Il poemetto di Adapa*. Budapest.

- E. Reiner, *OrNS* 30(1961) 1-11. "The Etiological Myth of the Seven Sages".
- E. Reiner (1978) en Röllig, W. (ed.), *Altorientalische Literaturen*, "Neues Handbuch der Literaturwissenschaft" I. Wiesbaden, 151-210. "Die akkadische Literatur".
- G. A. Reisner, *ZA* 9(1894)149-164: "The Berlin Vocabulary V.A.Th. 244".
- RLA = Reallexikon der Assyriologie. (Berlin y Leipzig 1932-).
- R. W. Rogers (1912): *Cuneiform Parallels to the Old Testament*. New York-Cincinnati.
- W. von Röllig (ed.) (1978): *Altorientalische Literaturen*. Wiesbaden.
- W. Röllig, *Festschrift für Emma Brunner-Traut*. Tübingen 1992, 281-288. "Überlungen zum Etana-Mythos".
- G. Roux, *RA* 55(1961) 13-33: "Adapa, le vent et l'eau".
- A. Salonen (1939): *Die Wasserfahrzeuge in Babylonien*. Helsingforsiae.
- A. Salonen (1970): *Die Fischerei im Alten Mesopotamien nach sumerisch-akkadischen Quellen*. Helsinki.
- C. Saporetti (1990): *Etana*. Palermo.
- A. H. Sayce, *ZK* 1(1884) 187-194: "The Literary Works of Ancient Babylonia".
- A. H. Sayce (1909) en *Florilegium M. de Vogüe*. Paris. 540-550: "The Trees of Life and Knowledge".
- A. H. Sayce, *PSBA* 10(1888) 488-525: "Babylonian Tablets from Tell el-Amarna".
- V. Scheil, *RR* 3(1891)162-165: "Légende chaldéenne trouvée à El Amarna".
- V. Scheil, *RT* 20(1898) 124-133: "Une page des sources de Bérose".
- W. Schramm, *OrNS* 43(1974)162-164: "Ein Adapa-Fragment aus Ninive".
- A. Shaffer (1963): *Sumerian sources of tablet XII of the epic of Gilgamesh*. Michigan.
- Shlomo, Izre'el, *Tel Aviv* 1(1993) 51-67: "New Readings in the Amarna Version of Adapa and Nergal and Ereškigal".
- Sholomo, Izre'el (1997): *The Amarna Scholarly Tablets*. Groningen.
- W. R. Sladek (1974): *Inanna's Descent to the Netherworld*. Baltimore.
- G. Smith (1875): *The Chaldean Account of Genesis*. London.
- S. Smith (1924): *Babylonian Historical Texts Relating to the Capture and Downfall of Babylon*. London.
- S. Smith, *JRAS* (1925) 512-513: "Anu and Adapa, Ea and Mummu".
- W. von Soden, *ZA* 40(1931) 163-227: "Der hymnisch-epische Dialekt des Akkadischen I".
- W. von Soden, *ZA* 41(1933) 90-183: "Der hymnisch-epische Dialekt des Akkadischen II".
- W. von Soden, *AOAT* 25(1976) 427-433: "Bemerkungen zum Adapa-Mythos".
- E. A. Speiser, *ANET*³, 101-103 (Adapa), 114-119 (Etana).
- S. A. Strong, *PSBA* 16(1894) 274-279: "Note on a Fragment of the Adapa-Legend".
- S. A. Strong, *PSBA* 17(1895) 44: "Additional Note on a Fragment of the Adapa-Legend".
- Ph. Talon, *SEL* 7(1990) 43-57: "Le mythe d'Adapa".
- K. L. Tallqvist (1938): *Akkadische Götterepitheta*. Helsinki.
- B. Teloni (1903): *Letteratura assira*. Milano.
- R. C. Thompson (1903): *The Devils and Evil Spirits of Babylonia*. London.
- R. C. Thompson (1930): *The Epic of Gilgamesh*. Oxford.
- M. L. Thomsen, *JCS* 27(1975) 197-200: "The Hom of the Fish: A New Interpretation".
- Fr. Thureau-Dangin (1912): *Rituels accadiens*. Paris.
- R. J. Tournay-A. Shaffer (1994): *L'épopée de Gilgamesh*. Paris.
- A. Unger, *Sumer* 8(1952) 193-197: "Adapa von Eridu".
- A. Ungnad (1909) *ATBAT*, Tübingen in H. Gressman. 34-38: "Der Adapa-Mythos".
- A. Ungnad (1921): *Die Religion der Babylonier und Assyrier*. Jena.
- A. Ungnad, *ZDMG* 79(1925) 111-118: "Die Paradiesbäume".
- E. Vögelin (1956): *Order and History* I. Louisiana.

- O. Weber (1907): *Die Literatur der Babylonier und Assyrier*. Leipzig.
- C. Wilcke (1969): *Das Lugalbandaepos*. Wiesbaden.
- C. Wilcke, *AfO* 23(1970) 84-87: "Die Akkadischen Glossen in TMH NF 3 Nr.25 und eine neue Interpretation des Textes".
- H. Winckler-L.Abel (1889): *Der Thontafelfund von El-Amarna*. Mittheilungen aus den Orientalischen Sammlungen, Königliche Museen zu Berlin I. Berlin.
- P. Xella, *OA* 12(1973) 257-266: "L'inganno" di Ea nel mito di Adapa".
- P. Xella (1976): *Problemi del mito nel Vicino Oriente Antico*. Napoli.
- H. Zimmern, *BA* 2(1894) 437 y ss.: "Zusatzbemerkungen zur Legende von Adapa".
- H. Zimmern, *ARW* 2(1899) 165-177: "Lebensbrot und Lebenswasser im Babylonien und in der Bibel".
- H. Zimmern, *ZA* 14(1899) 277-292: "Neue Stücke des Atrahasis-Mythus nachgewiesen".
- H. Zimmern (1903³) en Schrader, E., *Die Keilinschriften und das Alte Testament*. Berlin, 520-523. "Der Mythos von Adapa".
- H. Zimmern, *ASGW* 27(1909) 701-738: "Der babylonische Gott Tamūz".

1. En el caso de que el sujeto de la oración sea un sustantivo, se debe considerar si es propio o común, singular o plural, masculino o femenino, y si es concreto o abstracto.

2. En el caso de que el sujeto de la oración sea un verbo, se debe considerar si es transitivo o intransitivo, si es activo o pasivo, y si es impersonal.

3. En el caso de que el sujeto de la oración sea un pronombre, se debe considerar si es personal, posesivo, demostrativo, relativo, o indefinido.

4. En el caso de que el sujeto de la oración sea un numeral, se debe considerar si es cardinal, ordinal, o fraccionario.

5. En el caso de que el sujeto de la oración sea un adjetivo, se debe considerar si es calificativo, determinativo, o participio.

6. En el caso de que el sujeto de la oración sea un adverbio, se debe considerar si es modal, temporal, espacial, o modalizador.

ÍNDICE DE NOMBRES

Adad: En sumerio ISHKUR. Dios de las tormentas, controlador de los canales. Era hijo de Enlil. Presidía con Shamash la visión del futuro y concedía los oráculos. Tenía como símbolos el toro y la horquilla luminosa. Señor de los presagios y de la inspección de las entrañas de los animales. Su centro cultural se hallaba en Aleppo.

Adapa: Hijo de Ea y sacerdote en Eridu. También se le conoce como Uan (Oannes en los fragmentos de Beroso), el primero de los Siete Sabios que otorgó a la humanidad las artes y habilidades propias de la civilización. Es asimismo el protagonista del poema mítico que lleva su nombre.

Anu: En sumerio AN. “cielo”. Dios de Uruk cuyo templo era el Eanna que compartía con Ishtar/Inanna. Hijo de Anshar y Kishar, esposo de Antu y padre del gran dios Enlil. Su ministro era Ilabarat. Era el luminoso dios del Cielo. Según el poema *Gilgamesh, Enkidu y los Infiernos*, cuando los dioses establecieron las esferas de sus competencias, Anu se reservó para sí el Cielo.

Anunna: Dioses superiores tanto de la Tierra como del Cielo.

Anunnaki: Grupo de antiguos dioses sumerios que constituían una serie de divinidades ctónicas de la fertilidad y habitaban en los Infiernos encabezados por Anu. Más tarde llegaron a ser los jueces de los Infiernos. A menudo aparecen emparejados con los Igigi. También aparecen bajo la denominación de Anukki y Enunaki.

Anzu: (Sumerio IMDUGUD, previamente leído ZU en Acadio) Se le representa como un águila con cabeza de león. Era el portero de la mansión de Enlil, nacido en la montaña Hehe. En el poema mítico acadio del mismo nombre se le representa como un ladrón malvado que pretendía robar las tablillas en donde estaban escritos los destinos de los hombres y de los dioses, en tanto que su carácter es benévolo en el poema sumerio de *Lugalbanda*. A menudo se le representa en la iconografía como señor de los animales.

Aps/zu: Región de las aguas dulces y frescas situada debajo de la Tierra firme. Es la morada del dios Ea/Enki y de los Siete Sabios. También es el nombre del templo de Ea/Enki en Eridu. Esposo de Tiamat.

Asakku: Una clase de demonios. Nombre de un viento.

Babilonia: Capital de los Babilonios situada a la orilla del Éufrates. El dios de la ciudad era Marduk y fue la residencia de sus reyes desde el segundo milenio a.C.

Dumuzi: “Hijo fiel”. Dios sumerio, amante de Inanna/Ishtar, hermano de Geshtinanna, pastor de Uruk, portero de Anu y asociado a Gishzida, pescador de Ku’ara. Pasaba la mitad del año en los Infiernos. En Siria su nombre era Tammuz y Du’uzi en Asiria. En el mito de Adapa aparece asociado a Gizzida.

Ea: En sumerio ENKI. Dios de las aguas dulces, de la sabiduría y los sortilegios. Ayudó a la humanidad enviando a los Siete Sabios para que enseñasen a los hombres las artes y el conocimiento de las cosas. Vive en el Apsu y su centro de culto se halla en Eridu. Sus templos eran el E-engurra y el E-abzu. Su esposa era Damkina. También se le conocía por el nombre de Nudimmud, nombre asociado al carácter creador de la divinidad. Ayudó a Utnapishtim a salvarse del diluvio

como puede verse en la tablilla XI del poema de *Gilgamesh* y alertó a Adapa, en el poema de este nombre, para que no aceptara ni la comida ni la bebida que el dios Anu le ofrecía.

Enlil: También se le denomina Ellil. En Sumerio ENLIL. Es la cabeza de la nueva generación de dioses sumerios y acadios. Tenía su centro cultural en Nippur, y su templo era el Ekur. Su esposa era Mulliltu y su hijo, Ninurta. Esta divinidad fue la que estableció el diluvio sobre la Tierra. La etimología según la cual significaría “señor del viento/del aire” es discutida.

Eridu: Ciudad muy antigua situada en las orillas del Golfo Árabe donde el dios Ea/Enki tenía su centro cultural.

Etana: Décimotercer rey de Kish después del diluvio, padre de Balih y protagonista del célebre poema acadio que lleva su nombre.

Gizzida: Divinidad emparejada con Dumuzi, hijo de Ninazu, esposo de Belili y portero de Anu. Su centro cultural se hallaba en Gishbanda, entre Lagash y Ur.

Hursang-kalama: Templo situado en la ciudad de Kish donde la diosa Ishtar recibía culto.

Igigi: Grupo sumerio de dioses de la nueva generación. Dioses del Cielo acaudillados por Enlil. A menudo emparejados con los Anunnaki.

Ilabrat: Mayordomo y mensajero de Anu. Divinidad procedente posiblemente de Asia Menor y cuya etimología es desconocida. Fue rápidamente asimilada a la divinidad sumeria Ninshubur, con las funciones de mensajero de Anu.

Ininna: V. Ishtar.

Ishtar: (En sumerio INNIN, INANNA e INNINNA) Nombre babilonio de la diosa del amor y de la guerra, patrona de Uruk, Nínive y Erbil. Según la tradición de Uruk su padre era Anu, según otras tradiciones era hija de Sin, el dios lunar. Era hermana de Ereshkigal, la reina de los Infiernos y de Shamash, dios sol. Su nombre también es empleado como un término genérico para “diosa”

Kish: Ciudad antiquísima de la Mesopotamia central que, según la *Lista Real Sumeria*, fue la primera en conseguir la realeza después del Diluvio. Se encontraba al Este de Babilonia con la que se hallaba unida mediante un canal. Era un centro de culto de la diosa Ishtar cuyo templo era el Ehursangkalam y de Baba cuyo templo era el Emeteursang.

Ninkarrak: Nombre de una divinidad sanadora.

pashīshu: Sacerdote que intervenía en los ritos de purificación y en las lustraciones.

Shamash: Dios Sol. UTU era su nombre en Sumerio. Bajo su patronazgo estaban las ciudades de Sippar y Larsa y su templo era el Ebabbar. Su esposa era Aya Anunitum. Era hijo de Sin. Entre los semitas era considerado el dios del derecho, de la justicia y de los auspicios. Presidía los juramentos, daba los oráculos e interpretaba los sueños. Era el dios de los profetas. Al ser el dios de la luz, era también el revelador de los secretos y sus rayos penetraban en todos los lugares.

res. Era un dios que se preocupaba de todas las criaturas, sobre todo, de los viandantes y de los pobres. Era el vigilante, conductor y guía de los hombres.

Sin: (también leído Su'en; en Sumerio, NANNA) Era el dios luna de Ur, Harran y Neirab. Era hijo de Enlil y Ninlil. Su esposa era Nikkal (en Sumerio NINGAL). Fue considerado como "el señor del mes". Al igual que Shamash también ejercía la justicia, Shamash durante el día, Sin, durante la noche.

Viento del Sur: Era un viento del Sureste que procedía del Océano Índico. Este tipo de vientos era poco frecuente en el Sur de Mesopotamia pero muy violento y solía ir acompañado de lluvias y tempestades.

