

“Dime cómo y qué profetizas y te diré quién eres”
 Addu, sus profetas y la posible relación con los ex-votos
 dados (Mari, siglo XVIII a.C.)*

«La mediocridad para algunos es normal,
 la locura es poder ver más allá».
 Nito Mestre, *El tuerto y los ciegos*¹.

1. Los dioses y los sistemas religiosos que conforman y que reconocen colectividades enteras son productos socio-culturales de los imaginarios colectivos. Esto no fue diferente milenios atrás durante el período paleobabilónico (2002-1595 a.C.²) en la zona siro-mesopotámica y particularmente para las sociedades dominadas por el reino de Mari.

Por tal razón, es importante analizar cómo lo religioso era una manifestación del sustrato cultural compartido que permeaba a la comunidad en su conjunto, sociedad rasa y elite.

Muchas veces tal religiosidad puede expresarse y/o llegar hasta nosotros mediante mitos³. Sin pretender ser exhaustivos en la definición y análisis de tal categoría se puede decir que los mitos, como pretendidas explicaciones de algunos aspectos de la realidad, son el primer estadio de un símbolo o sistema de símbolos⁴ y sirven como un codificador para

* Debo agradecer a dos referatos anónimos sus comentarios y sugerencias, así como a Cecilia Molla y a Jordi Vidal por facilitarme el acceso a algunos materiales. El resultado final queda sólo bajo mi responsabilidad.

Abreviaturas: ARM = Archives Royales de Mari, Paris 1950-...; ARCHIBAB = Archives Babylonniennes (XX^e-XVII^e siècles AV. J. C.) <<http://www.archibab.fr/>>; CB III = Ö. Tunca - A.-M. Baghdo (eds.), *Chagar Bazar (Syrie) III: Les trouvailles épigraphiques et sigillographiques du Chantier 1 (2000-2002): En hommage a Monsieur le Professeur Jean-Robert Kupper pour son 88e anniversaire*, vol. 1, Peeters, Louvain - Paris - Dudley 2008; Epopeya de Zimri-Lim = M. Guichard, *L'Épopée de Zimri-Lim*, SEPOA, Paris 2014; FM = Florilegium Marianum, Paris 1992-...; LAPO 17 y 18 = J.-M. Durand, *Documents épistolaires du Palais de Mari*, voll. II-III (“Littératures Anciennes du Proche-Orient”, 17-18), Les Éditions du Cerf, Paris 1998-2000; KTU = M. Dietrich - O. Loretz - J. Sanmartín, *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*, Ugarit-Verlag, Münster 2013; WAW 12 = M. Nissinen, *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East* (SBLWAW 12), Society of Biblical Literature, Atlanta 2003.

¹ N. Mestre (Letra), *El tuerto y los ciegos*, en *Sui Generis Pequeñas anécdotas sobre las instituciones*, Talent Microfón, Buenos Aires 1974, Pista 6.

² De aquí en adelante todas las fechas son a. C. a menos que se especifique lo contrario.

³ Ejemplos de estudios clásicos específicos: C. Lévi-Strauss *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona 1995 [1974]; Id., *Mitología y significado*, Alianza, Buenos Aires 1986; G.S. Kirk, *El mito*, Paidós, Barcelona 1990 [1970].

⁴ H. Frankfort, *El Arquetipo en Psicología Analítica y la Historia de la Religión*, en A.

ciertas cuestiones de comunicación social. En esta dirección se pueden llegar a formalizar creencias relacionadas al “deber ser” y el “deber hacer”⁵ a partir de los temas que aborda. Algunos de estos temas pueden ser llamados mitologemas, que son definidos por Kerényi como «[...] la suma de elementos antiguos, transmitidos por la tradición [...] que trata de los dioses y los seres divinos, combates de héroes y descensos a los infiernos, elementos contenidos en relatos conocidos [...]»⁶. Estos mitologemas, cumplen la función de expresar esas creencias precisando valores e ideales y sirviendo para justificar reglas y costumbres. En ocasiones se los puede relacionar con diverso tipo de prácticas, como las ceremonias, teniendo una pretensión didáctica de disciplinamiento⁷.

De Mari no se tienen documentos que contengan mitos de una forma “canónica”, pero en algunas de las cartas de su Archivo Real se traslucen mitologemas. Para poder abordar la religiosidad social compartida, se puede tomar como ejemplo el mitologema del combate del dios de la Tormenta contra el Mar, lo cual posibilita considerar una faceta de la devoción popular hacia un dios en particular: Addu.

2. Para analizar el posible arraigo del mitologema en la sociedad, se debe caracterizar brevemente a su protagonista, el dios de la tormenta.

La figura de tal dios puede ser rastreada desde el neolítico. A partir del 9500 en el Levante se pondrían en evidencia dos figuras simbólicas, una mujer y un toro. A este último, se lo tomaba como un principio masculino ya que se lo asociaba a la virilidad, relacionándolo con las tormentas, figura que con el tiempo irá tomando forma humana conjugándose con la diosa, que en un principio fue la dominadora del animal. Tales símbolos conservaron el protagonismo durante el neolítico llegando a la edad del bronce y se difundieron en todo el Medio Oriente Antiguo y a través del Mediterráneo oriental prehelénico⁸. Este dios de la tormenta es el denominado Addu⁹.

Warburg *et al.*, *Historia de las Imágenes e Historia de las Ideas. La Escuela de Aby Warburg*, CEAL, Buenos Aires 1992, pp. 113-132.

⁵ Sobre como creamos “mitos”, las sociedades contemporáneas, a partir de las nociones elementales que tenemos de nuestro entorno, los cuales nos ayudan a organizar y acumular saberes, B. Kemp, *El antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*, Crítica, Barcelona 1996 [1989], pp. 7-16.

⁶ C.G. Jung - K. Kerényi *Introducción a la esencia de la mitología*, Siruela, Barcelona 2004 [1941], p. 17.

⁷ M. García Pelayo, *Los mitos políticos*, Alianza, Barcelona 1981 [1974], p. 27.

⁸ J. Cauvin, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture. La révolution des symboles au Néolithique*, CNRS, París 1997, pp. 43-55 y 170-172.

⁹ Un desarrollo exhaustivo del dios de la tormenta en: D. Schwemer, *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2001, en cuanto al período paleobabilónico en Mari ver: pp. 211-441; una síntesis

Esta deidad fue la versión amorrea del Adad acadio¹⁰ y del Iškur sumerio, generalmente representado con el sumerograma ^dIM¹¹. Tal dios fue definido por su trueno y tenía como animal atributo al toro por lo menos desde el período de Ur III y fue popularizado durante el paleobabilónico¹². Esta deidad propiciaba la tormenta devastadora pero también la lluvia oportuna¹³. Una fuente sumeria dice:

«[...]Tu nombre arremete como un toro en el país de Sumer, tu terrible resplandor se extiende sobre él como un paño, el “Gran Monte”, el padre Mul.lil, humilla su cabeza ante tu empuje, ante tu mugido se espanta la gran madre Nin.lil [...]»¹⁴.

En el ámbito de Mari, a Addu se lo presentaba como propiciador de terribles tormentas, intimidando con su trueno y con granizo:

«Dile a mi Señor: así habla Yaqqin-Addu, tu servidor:
El día en que he hecho llevar esta tablilla mía a mi Señor, hubo truenos¹⁵. Sus truenos han sido más fuertes que antes y luego hubo una gran caída de granizo» (ARM XIV 7)¹⁶.

Pero a su vez y como ya se dijo, también era el proveedor de las lluvias necesarias¹⁷, como se denota al final de una tablilla conmemorativa

del mismo autor para tal período D. Schwemer, *The storm-gods of the ancient Near East: summary, synthesis, recent studies. Part 1*, en «Journal of Ancient Near Eastern Religions» 7, 2 (2007), pp. 121-168, específicamente pp. 127 y 134-135, y A.R.W. Green, *The Storm-God in the Ancient Near East*, Eisenbrauns, Winona Lake 2003, p. 58.

¹⁰ Un simple ejemplo es la forma amorrea del nombre del rey, Samsī-Addu y Šamši-Adad, la acadia. De una u otra manera puede leerse en los sellos de sus sirvientes (cfr. L. Ristvet, *Settlement, Economy, and Society in the Tell Leilan Region, Syria, 3000-1000 BC*, PhD thesis, University of Cambridge, Cambridge 2005, p. 150).

¹¹ Con esta notación se encuentra en la carta FM VII 38 = LAPO 18 934, que se trata más abajo.

¹² A. Vanel, *L'Iconographie du dieu de l'orange*, Gabalda, Paris 1974, pp. 29-41; D. Beyer, *Quelques vestiges de la imagerie émariaote du Bronze Moyen*, en «Mari Annales de Recherches Interdisciplinaires» 6 (1990), pp. 93-102, específicamente p. 98; D. Collon, *Babylonian Seals*, en G. Leick (ed.) *The Babylonian world*, Routledge, Nueva York 2007, pp. 95-123, específicamente p. 104.

¹³ A. Vanel, *L'iconographie du dieu de l'orange*, cit. p. 57; J. López - J. Sanmartín (eds.), *Mitología y Religión del Oriente Antiguo. 1: Egipto y Mesopotamia*, AUSA, Barcelona 1993, pp. 288, y J. Bottéro - S.N. Kramer, *Cuando los dioses hacían de hombres. Mitología mesopotámica*, Akal, Madrid 2004 [1989], pp. 72.

¹⁴ Canto sumerio a Iškur en: J. López - J. Sanmartín, *Mitología y Religión del Oriente Antiguo*, cit., p. 288.

¹⁵ [r]i-ig-ma-a-at ^dAddu=los gritos de Addu.

¹⁶ También como LAPO 17 817, fuente del período de Zimrí-Lim. Del período de Yasmah-Addu, ARM XXIII 90.

¹⁷ D. Schwemer, *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen*, cit. pp. 211-441; Id., *The storm-gods of the ancient Near East*, cit., pp. 121-168, específicamente pp. 127 y 134-135; A.R.W. Green, *The Storm-God in the Ancient Near East, Part 1*, cit., p. 58 contra J.-M. Durand, *La religión en Siria durante la época de los reinos*

recuperada en Mari, que se supone es del período en que fue gobernada por los reyes de la Alta Mesopotamia. En tal documento se consignan maldiciones y una de ellas dice:

«Que Addu retenga las lluvias en lo alto» (A.2772)¹⁸.

En otra tablilla, esta vez del reinado de Zimrī-Līm:

«A mi señor dile (esto): así (habla) Zimrī-Addu, tu servidor.

Ya he escrito a mi señor sobre la cebada del Fuerte militar que Addu ha regado. Cuando Addu ha regado esta cebada... la lluvia... [...]» (ARM XXVII 106).

Es necesario mencionar que el Addu más afamado fue el de Alepo siendo que el templo mayor de esa divinidad se encontraba en tal ciudad¹⁹ aunque a su figura se le rendía culto en todo el oeste y sobre las riberas del Éufrates²⁰. Tal dios tuvo advocaciones en diversas localidades, como por ej. Kassallu²¹, Mahanum²², Appan²³, etc. En algunas de sus formas fue receptor de ofrendas sobre todo en los distritos de Mari y Terqa, de lo cual se tiene noticias por las listas de dioses y otras fuentes que hablan de actividades rituales²⁴. La devoción popular hacia Addu, se puede vislumbrar en la carta ARM XIV 9, remitida por el gobernador de Sagarātum a su señor, Zimrī-Līm, donde se plantea que se iban a ofrecer sacrificios a ese dios en todas las localidades del distrito²⁵. Ella dice:

amorreos según la documentación de Mari, en P. Mander - J.-M. Durand (eds.), *Mitología y religión del Oriente Antiguo, Semitas Occidentales*, vol. II/1, AUSA, Barcelona 1995, pp. 125-568, específicamente p. 178, que plantea que Addu solo fue el dios de la tormenta en su faceta destructiva.

¹⁸ En D. Charpin, *Inscriptions votives d'époque assyrienne*, en «Mari Annales de Recherches Interdisciplinaires» 4 (1984), pp. 41-81, específicamente pp. 60-61. Ver además para este período ARM XXIII 102.

¹⁹ J.-M. Durand, *Florilegium Marianum VII. Le culte du dieu de l'orage d'Alep et l'affaire d'Alahum*, SEPOA, París 2002, p. 8.

²⁰ LAPO 18, pp. 129-130.

²¹ FM VII 39 = LAPO 18 984 = B. Lafont *El roi de Mari et les prophètes du dieu Adad*, en «Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale» 78, 1 (1984), pp. 7-18.

²² ARM XXV 284, ARM XXV 38, «Año en que Zimrī-Līm ofreció un gran trono al dios Addu de Mahanum» en D. Charpin - N. Ziegler (eds.), *Florilegium Marianum V. Mari et le proche-Orient a l'époque amorrite. Essai d'histoire politique*, SEPOA, París 2003, p. 258; G. Dossin *Les noms d'années et d'éponymes dans les Archives de Mari*, en A. Parrot (ed.) *Studia Mariana*, Brill, Leiden 1950, pp. 51-61, específicamente p. 57.

²³ M.18168 = A. Jacquet, *Florilegium Marianum XII. Documents relatifs aux dépenses pour le culte*, SEPOA, París 2011, p. 175. Zimrī-Līm consagra a una de sus hijas como sacerdotisa de Addu de Appan; cfr. J.-M. Durand, *La religión en Siria durante la época de los reinos amorreos según la documentación de Mari*, cit., p. 216; Id., *Une princesse mariote pretresse d'Addu*, en «Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires» 2 (2006), p. 50, n. 49.

²⁴ J.-M. Durand, *La religión en Siria durante la época de los reinos amorreos según la documentación de Mari*, cit., pp. 233-238.

²⁵ También en el distrito de Terqa, ARM III 45 = LAPO 18 985 = ARCHIBAB.

«Dile a mi Señor: así habla Yaqqin-Addu, tu servidor.

Mi Señor me ha escrito con respecto al sacrificio de Addu de Alepo, a ofrecerse en cada localidad. La tablilla de mi Señor me alcanzó el 16, al caer el sol. De acuerdo con la carta de mi Señor, he hecho una proclamación al distrito. El 18, será ofrecido a Addu el sacrificio que era el objeto de la carta de mi Señor» (ARM XIV 9)²⁶.

Un indicio más lo ofrece la utilización de nombres teofóricos, en todo el espectro de la sociedad mariota, desde reyes hasta peones de campo, por ejemplo²⁷: Addu-dūrī (madre de Zimrī-Līm); Bālī-Addu (sirviente de Asqudum); Ībal-Addu (rey de Ašlakka), Ibni-Addu (un rey de Tadam, un soldado durante la época de Zimrī-Līm), Nūr-Addu (adivino); Rīm-Addu (un mensajero babilónico, un soldado, un sirviente de Išme-Dagan), Warad-Addu (cantante); Yanšib-Addu (un numheo, un oficial militar de Zimrī-Līm, un cultivador, un sirviente de Atamrum), Yantin-Addu (encargado de la pesca), Yaqqin-Addu (gobernador de Sagarātum), Yāwi-Addu (propietario de ovejas), Zikrī-Addu (un peón de campo, un soldado, un oficial del distrito de Qatṭunan), etc.

Más arriba se habló de otro vestigio importante de la devoción hacia Addu, este nos lo brinda la carta FM VII 38, la cual contienen el mitograma del combate del dios de la tormenta contra el mar²⁸:

«Dile a mi señor: así (habla) Nur-Sîn, tu servidor.

Abiya, el *āpilum*²⁹ de Addu, Señor de Alepo, ha venido a encontrarme y me ha dado este discurso: “Así habla Addu: Le había dado todo el país a Yaḥdun-Līm y, gracias a mis armas, él no tuvo rivales en el combate. Él abandonó mi flanco y el país se lo dió a Samsī-Addu. Luego,.... Samsī-Addu...(Laguna)

... de modo que te restablezco [sobre el trono de tu padre]. Te restablezco sobre el trono de tu padre y las armas con las cuales yo había combatido contra el Mar (*Tēmtum*), te las dono.

Te ungué con el aceite de mi triunfo y ninguno te hace frente.

Escucha esta sola palabra mía: cuando alguien que tenga un proceso recurra a ti y te diga: ‘Me causaron un perjuicio’, ponte de pie y hazle justicia, respóndele rectamente. Esto es lo que deseo de ti.

¡Cuando partas en campaña, no saldrás sin haber tomado el oráculo. Cuando yo, con un oráculo mío te sea favorable, saldrás en campaña. Si no es así, no franquearás la puerta!’”

²⁶ = FM VII 3 = LAPO 18 983 = ARCHIBAB.

²⁷ D. Schwemer, *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen*, cit., pp. 285-297; A.R.W. Green, *The Storm-God in the ancient Near East*, cit., p. 59; W. Heimpel, *Letters to the king of Mari*, Eisenbrauns, Winona Lake 2003, pp. 525-570.

²⁸ LAPO 18, p. 83; J.-M. Durand, *Le mythe du combat entre le dieu de l'orage et la mer en Mésopotamie*, en «Mari, Annales de Recherches Interdisciplinaires» 7 (1993), pp. 41-61.

²⁹ Ver más abajo.

He aquí el discurso que el āpilum me ha dado. Ahora un mechón del cabello del āpilum y su cordel, se los he hecho llevar a mi Señor» (FM VII 38)³⁰.

Pero también se encuentran rastros del mitologema en otras cartas cuando se habla de “las armas del dios Addu”, que representan a las armas con las que combatió al mar, por ejemplo:

«Dile a mi Señor: así habla Sūmū-Ila, tu servidor.

Las armas de Addu de Alepo han llegado. Las he guardado en el templo de Dagán, en Terqa, para hacer con ellas lo que me escriba mi Señor» (FM VII 5)³¹.

Descubrir el mitologema o partes del mismo en las misivas se revela como importante ya que es un vestigio más de su pervivencia en el tiempo. El dios de la tormenta, como dijimos, tomó forma ya desde el neolítico y siguió presente a través de los milenios en los panteones orientales encarnado por diferentes deidades³². Aún con cambios y resignificaciones el mitologema se encuentra en diversas fuentes. En el *Enūma Eliš*³³ – “El poema de la creación” –, donde Marduk caracterizado como un dios de la tormenta, los rayos y la lluvia vence a Tiamat³⁴, (palabra común en acadio para “mar”, *ti’amtum*³⁵). También en el poema ugarítico de Ba’al contra Yammu. Ba’al, el dios principal de Ugarit, “el que cabalga sobre las nubes”, era la manifestación de las tormentas y la lluvia y luchó contra las

³⁰ También se puede consultar sólo la traducción como LAPO 18 934 y también la transliteración en WAW 12 2 y ARCHIBAB.

³¹ También se puede consultar la traducción como LAPO 8 982 y también la transliteración en ARCHIBAB.

³² J. Cauvin, *Naissance des divinités, naissance de l’agriculture. La révolution des symboles au Néolithique*, cit.; F. Joannès (ed.) *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, cit., p. 4; D. Schwemer, *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen*, cit. pp. 11-92; Id., *The storm-gods of the ancient Near East, Part 1*, cit.; y Id., *The storm-gods of the ancient Near East: summary, synthesis, recent studies. Part II*, en «Journal of Ancient Near Eastern Religions» 8, 1 (2008), pp. 1-44.

³³ El mitologema al que aludimos se encuentra en la tablilla IV, última edición en W.G. Lambert, *Babylonian Creation Myths*, Eisenbrauns, Winona Lake 2013, pp. 86-95. Se supone que el *Enūma Eliš* era recitado y dramatizado durante la ceremonia del festival de año nuevo, el *Akitu*. Cfr. H. Frankfort, *Reyes y Dioses*, Alianza, Madrid 1998, pp. 333-352; B.D. Sommer, *The Babylonian Akitu Festival: Rectifying the King or Renewing the Cosmos?*, en «Journal of the Ancient Near Eastern Society» 27 (2000), pp. 81-95; L. Rovira, *La religión como elemento de construcción identitaria a través del festival de año nuevo en la Mesopotamia paleobabilónica*, en: *Actas de las 1 Jornadas Experiencias de la diversidad*, Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural, Rosario 2003.

³⁴ T. Jacobsen, *The battle between Marduk and Tiamat*, en «Journal of American Oriental Society» 88, 1 (1968), pp. 104-108; J. Bottéro - S.N. Kramer, *Cuando los dioses hacían de hombres. Mitología mesopotámica*, cit., pp. 616-693; J.-M. Durand *Le mythologème du combat entre le dieu de l’orage et la mer en Mésopotamie*, cit.

³⁵ I.J. Gelb et. al., *The Assyrian Dictionary (CAD) T*, vol. 18, The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago 2006, pp. 150 y 157.

aguas rebeldes del mar (Yammu)³⁶. Y hasta en la Biblia misma, como por ejemplo en el Salmo 74:13-17³⁷.

La sobrevivencia de un mitologema durante milenios indica la larga vida que pudieron tener algunas de sus figuras; en el caso planteado, la figura del dios de la tormenta. Tal cuestión es un indicio de que el mitologema fue un discurso ligado a la tradición ya que sino no hubiera podido pervivir durante tanto tiempo. A su vez, se expandió tanto entre la población rassa como entre la elite si se entiende que las sociedades son un todo complejo en el que circulan tanto el poder³⁸ como las representaciones. Si hubiera sido un discurso restringido solamente a las élites política y/o templaria, su pervivencia podría haberse desvanecido con uno de los tantos cambios de dinastía y/o limitarse a una región, cuando, en cambio, se sabe de lo extenso, temporal y territorialmente, de la creencia en tal dios y en el mitologema. En tanto, el papel de la elite fue el de ayudar a configurar la ideología religiosa, pero ello no iba en detrimento al grupo social entero que debió ser el que brindó la materia prima³⁹. Esto debe ser tenido en cuenta ya que en las sociedades antiguas los elementos del imaginario social que aparecen en las acciones y discursos de las élites se nutrieron de sucesos y prácticas, que se expresaban a través de las costumbres y las tradiciones y que se encontraban arraigadas en toda la sociedad⁴⁰.

³⁶ El relato se encuentra en KTU 1.2 IV. Ver además: P. Bordreuil - D. Pardee, *Le combat de Ba'lu avec Yammu d'après les textes ougaritiques*, en «Mari Annales de Recherches Interdisciplinaires» 7 (1993), pp. 63-70; G. Leick, *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*, Routledge, Londres - Nueva York 2003 [1991], p. 18; D. Schwemer, *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen*, cit., pp. 443-587; Id., *The storm-gods of the ancient Near East, Part I*, cit., pp. 158-159 y Id., *The storm-gods of the ancient Near East, Part II*, cit., pp. 8-16.

³⁷ Sobre la supervivencia de este relato en la Biblia, entre otros, J. Bottéro *La religión más antigua: Mesopotamia*, Trotta, Madrid 2001 [1998], pp. 236-238.

³⁸ Es importante tener en cuenta los planteos de M. Foucault *La microfísica del poder*, La piqueta, Buenos Aires 1986, p. 143-144, sobre la circulación reticular del poder.

³⁹ Sobre el papel de los letrados y su importancia como constructores de la ideología religiosa ver: C. De Bernardi *Identidad, cultura y religión en la Mesopotamia Antigua. Aportes al tema desde los debates actuales sobre la etnicidad y nación en Segundas Jornadas de Historia Antigua de Asia y África*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México 2002 (mimeo).

⁴⁰ Un ejemplo de práctica religiosa compartida por toda la sociedad de Mari fue el ritual de los ancestros (*Kispum*) era una ceremonia que revestía no solamente una forma regia, sino que también era llevada adelante por la población en general, (A. Jacquet *Rituel royal à l'époque amorrite d'après les archives de Mari*, en «Hypothèses» 1 [2004] pp. 35-47, específicamente p. 45; B. Lion *Nourrir les morts, d'après la documentation épigraphique*, en «Cahier des thèmes transversaux ArScAn» 9 [2009] pp. 465-473, en línea <http://www.mae.u-paris10.fr/arscan/IMG/pdf/C9_T9_Lion.pdf> [09/2010]) ambas se encuentran atestiguadas en el *kispum* de Samsí-Addu (FM III 4), además hay atestaciones de *kispum* de las poblaciones a través de rastros arqueológicos en toda la región de Mari, L. Bachelot *Le matériel funéraire lié à l'alimentation (des morts ?)*, en «Cahier des thèmes transversaux ArScAn» 9 (2009), pp. 475-483, específicamente pp. 478-479, en línea <http://www.mae.u-paris10.fr/cahiers/pdf/C9_T9_Bachelot2.pdf> (09/2010).

Un último rastro se puede encontrar al analizar la pertenencia de algunos profetas que fueron los intermediarios que relataban los mensajes emitidos por los dioses. En esta dirección, los profetas relacionados al culto de Addu pueden proporcionar indicios sobre la religiosidad popular y cómo determinados relatos, como el mitologema, pudieron circular por todos los estratos sociales.

3. La carta FM VII 38 en la cual se halla el mitologema es catalogada dentro de lo que lo se denominan “las profecías de Mari”⁴¹ ya que su mensaje fue dado por un “profeta”⁴². En ese caso particular un *āpilum*,

⁴¹ Durand las compiló en ARM XXVI/1. También se puede consultar como compilación: L. Cagni, *Le profezie di Mari*, Paideia, Brescia 1995; WAW 12; W. Heimpel *Letters to the King of Mari*, cit. Síntesis críticas sobre los profetas y las profecías en Mari: V. Lazarte, *Profetas de profesión y de ocasión a la luz de la historiografía mariota*, en *Actas III Congreso regional de Historia e Historiografía*, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe 2009; V. Lazarte, *Escribas y profetas del reino de Mari al servicio del intercambio epistolar entre dioses y hombres*, en *Actas IV Congreso regional de Historia e Historiografía*, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe 2011. Un estudio importante y reciente sobre profecías con su segunda parte dedicada a las de Mari: J. Stökl, *Prophecy in the Ancient Near East*, Brill, Leiden - Boston 2012. Aunque no se tratará aquí es relevante consignar que hay una gran cantidad de bibliografía que compara el profetismo mariota con el bíblico; solo a modo de ejemplo: A. Lemaire, *Les textes prophétiques de Mari dans leurs relations avec l'Ouest*, en: J.-M. Durand (ed.), *Mari, Ébla et les hourrites. Dix ans de travaux. Actes du colloque international (Paris, mai 1993)*, Éditions Recherche sur les Civilisations, Paris 1996, pp. 427-438; A. Lemaire, *Traditions amorrites et bible: Le prophétisme*, en «Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale» 93, 1 (1999), pp- 49-56; E. Ben Zvi - M. H. Floyd (eds.), *Writings and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2000 y también con el neo-asirio, por ejemplo H. Huffmon *A company of Prophets: Mari, Assyria, Israel*, en M. Nissinen *Prophecy in its. Ancient Near Eastern context*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2000, pp. 47-70; J. Stökl *Prophecy in the Ancient Near East*, cit.

⁴² En el archivo de Mari encontramos cuatro clases de personas que podían ser llamados profetas.

- Los *āpilū* (masc. pl.)/ *āpilum* (masc. sing.) (ARM IX 22; ARM XXV 15; ARM XXVI/1 194, 195, 199, 208, 209, 223, 371, 414; A.4675 = ARM XXXII, pp. 256-257; ARM XXII 203+ARM XXII 208+M.8313 = ARM XXXII, pp. 277-285; M. 11436 = ARM XXVI, p. 396; T. 82 = ARM XXVI, p. 380; *Epopeya de Zimri-Lim* (III 35) = ARM XXVI, p. 393; FM VI 1; FM VII 38 y 39) *āpilātum* (fem. sing.) - *āpiltum* (fem. sing.) (ARM XXVI/1 204; FM VII 39).
- Los *muhhū* (masc. pl.)/ *muhhūm* (masc. sing.) (ARM XXI 333; ARM XXII 167; ARM XXIII 446; ARM XXV 142; ARM XXVI/1 202, 206, 215, 220, 221, 221 bis, 237; ARM XXVII 32; FM II 2; FM III 3, 152; CB III 176, A.4676 = ARM XXVI, p. 380-381) - *muhhūtum* (fem. pl./sing.) (ARM XXII 326; ARM XXVI/1 200, 201; FM II 3; M.5529+ = ARM XXVI/1, p. 398; A.3870 y M.5269+ nombrados por D. Charpin *Le prophétisme dans le Proche-Orient d'après les archives de Mari (XVIII^e siècle av. J.-C.)* en J.-D. Macchi - C. Nihan - T. Römer - J. Rückl (eds.) *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux, et contexte proche-oriental*, Labor et Fides, Geneve 2012, pp. 31-73, específicamente p. 43).
- Los *assinu* (ARM XXVI/1 197, 198, 212 = ARM X 6, 213), hay divergencias sobre como definirlos. Cfr. ARM XXVI/1, pp. 395 y 399; J.-M. Durand, *La religion en Siria durante la época de los reinos amorreos según la documentación de Mari*, cit., p. 332; ARM XXVI/1, p. 395; K. van der Toorn, *Mesopotamia Prophecy Between Immanence and*

“vocero”⁴³. Este tipo de profeta, así como los *muḥḥûm*, “extáticos” podrían ser llamados “especialistas del discurso profético”⁴⁴ ya que participaban del mundo templario o de la ciudad donde se encontraba algún templo. Esta institución era el lugar donde a ambos se les manifestaban las revelaciones de los dioses⁴⁵.

En cuanto al dios Addu sabemos que tenía “a su servicio” tanto a *āpilû*⁴⁶ como a *muḥḥû*⁴⁷. Es difícil encontrar diferencias sustanciales entre estos tipos de profetas⁴⁸ y no se tiene información sobre su “formación” como tales⁴⁹.

Transcendence: A Comparison of Old Babylonian and Neo-Assyrian Prophecy, en M. Nissinen (ed.), *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context, Society*, cit., pp. 71-87, específicamente, p. 79; H.B. Huffmon, *The assinum as Prophet: Shamans at Mari?*, en C. Nicolle (ed.), *Nomades et Sédentaires dans le Proche-Orient Ancien. Compte rendu de la XLV^e Rencontre Assyriologique Internationale. Amurru 3*, Éditions Recherche sur les Civilisations, Paris 2004, pp. 241-247; J.-M. Durand, *Assyriologie. Les rois de Mesopotamie et leurs prophètes (II)* en *Annuaire du Collège de France 2010-2011*, Collège de France, Paris 2011, pp. 379-398; y J. Stökl, *Prophecy in the Ancient Near East*, cit., pp.58-61, resumiendo otras posturas y Id., *Gender ‘Ambiguity’ in Ancient Near Eastern Prophecy? A Reassessment of the Data behind a Popular Theory*, en C.L. Carvalho - J. Stökl, *Prophets Male and Female: Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean and the Ancient Near East*, Society for Biblical Literature, Atlanta 2013, pp. 59-79.

- Las *qammatum* (ARM XXVI/1 197, 199 y 203). Según J.-M. Durand (*La religión en Siria durante la época de los reinos amorreos según la documentación de Mari*, cit., p. 333-334) podría tratarse de un nombre personal ya que tal palabra es un hápax. J. Stökl *Prophecy in the Ancient Near East*, cit., pp. 61-62, una “especulación” interesante de este autor es entender a las *qammatum* como una referencia a las *muḥḥûtum*, con peinados extraños y salvajes.

Listado de fuentes representativo de cada una de las categorías, no exhaustivo.

⁴³ Según J. Stökl, *Prophecy in the Ancient Near East*, cit., pp. 39. Para Durand se traduciría como “respondedor” (J.-M. Durand *La religión en Siria durante la época de los reinos amorreos según la documentación de Mari*, cit., p. 322). Encontramos también que Durand (J.-M. Durand, *Assyriologie*, en *Annuaire du Collège de France*, Paris 2008, pp. 565-579) traduce el término como “traductor”, para en el mismo texto volver luego a la clasificación de “respondedor”; cfr. también con K. van der Toorn, *From the oral to the written: The case of Old Babylonian Prophecy*, en E. Ben Zvi (ed.), *Writings and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2000, 219-234, específicamente p. 224; P. Merlo *Apilum of Mari. A Reappraisal*, en «Ugarit-Forschungen» 36 (2004), pp. 323-332, específicamente, p. 324 que plantea que se los debe llamar “intérpretes” por presentarse como una “adivinación deductiva”, lo que hacía que pudieran construir el discurso a dar.

⁴⁴ ARM XXVI/1, pp. 386; 394 y 408, cfr. con J. Stökl, *Prophecy in the Ancient Near East*, cit., que plantea que el único “profeta profesional” sería el *āpilum*, entrando en la categoría de “profetas laicos” – lay-prophets – los *muḥḥû*, los *assinum* y las *qammatum*.

⁴⁵ K. van der Toorn, *Mesopotamia Prophecy Between Immanence and Transcendence: A Comparison of Old Babylonian and Neo-Assyrian Prophecy*, cit., p. 80.

⁴⁶ FM VII 38 y 39.

⁴⁷ ARM XXV 142; FM III 152 y CB III 176.

⁴⁸ WAW 12, cit., p. 6.

⁴⁹ D. Charpin, *Le prophétisme dans le Proche-Orient d’après les archives de Mari (XVIII^e siècle av. J.-C.)*, cit., p. 72.

Era en los templos donde circularían relatos sobre los dioses, pero se debe tener en cuenta que personas del común, así como tenían constancia, en particular, de la importancia de las armas del dios Addu, también podían llegar a vaticinar para otros dioses⁵⁰ por lo cual no se debe descartar la idea de que los relatos, como el mitologema, también circularan entre la población rassa.

En esta dirección es conveniente preguntarse por el origen de los “especialistas del discurso profético”, *āpilum* y *muḫḫûm*. Algunos indicios pueden ser dados a través del planteo de Gelb en su artículo “The arua institution”⁵¹. Aunque su estudio se refiere al III milenio pudo ser factible también para el II milenio Sirio. En esa investigación, el asiriólogo indagó sobre los “ex-votos” (A-RU-A/*širkum*) ofrecidos a los templos. Un segmento de tales donaciones fueron personas, las cuales pasaban a conformar la población de los templos. Podían ser prisioneros de guerra entregados por los reyes, pero muchos eran personas de origen bastante humilde entregados por sus familias⁵² o que no podían sustentarse por sí mismos, en su mayoría mujeres, niños, viudas, huérfanos, ancianos, inválidos o enfermos⁵³. Como plantea Durand

«El mundo de los templos no era un “universo sano” e I. Gelb hizo notar ya que debía funcionar como un lugar de asilo para todos los marginados y desechados de la sociedad [...] La existencia de hechos semejantes a Orillas del Éufrates puede probarse gracias a múltiples alusiones fragmentarias y dispersas [...]»⁵⁴.

En este contexto es que se piensa que los profetas, hombres y mujeres podrían haber formado parte de esos ex-votos. El ejemplo más claro nos lo ofrecen los “extáticos”, los *muḫḫû*. En primera instancia, *muḫḫûm* se traduce en algunos diccionarios⁵⁵ como extático/profeta, designando la tarea de la persona nombrada un/una *muḫḫûm/muḫḫûtum*, pero el término deriva del verbo *maḫû* que tiene como uno de sus significados “estar loco,

⁵⁰ ARM XXVI/1 210 “una mujer, esposa de un hombre libre” enuncia una profecía que le “reveló” el dios Dagan. ARM XXVI/1 214 una sirvienta de un particular tuvo una visión en un templo y ARM XXVI/1 233 un hombre solamente designado por su nombre y pertenencia “Malik-Dagan, hombre de Šakkâ”, informa sobre un sueño propiciado por Dagan.

⁵¹ I.J. Gelb, *The Arua Institution*, en «Revue d’Assyriologie et d’Archéologie Orientale» 66, 1 (1972), pp. 1-32.

⁵² J.N. Postgate, *La Mesopotamia arcaica*, Akal, Madrid 1999, pp. 168-169.

⁵³ I.J. Gelb, *The arua institution*, cit., p. 10; C. De Bernardi, *Victimización, tolerancia, segregación. Las relaciones humanas en la Mesopotamia Antigua*, en «Claroscuro» 1 (2001), pp. 181-206.

⁵⁴ J.-M. Durand, *La religión en Siria durante la época de los reinos amorreos según la documentación de Mari*, cit., pp. 457-458. Mismo párrafo en: ARM XXVI/1, pp. 408-409.

⁵⁵ W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, vol. II, Harrassowitz, Wiesbaden 1972, p. 582; I.J. Gelb et. al., *The Assyrian Dictionary (CAD) M*, The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago 2004 [1977], vol. 10, Part. 1, p. 90; J. Black - A. George - N. Postgate, *A Concise Dictionary of Akkadian*, Harrassowitz, Wiesbaden 2000, p. 190.

caer en frenesí, en trance” y que por lo tanto *muḥḥûm/muḥḥûtum*, puede concebirse como un “loco”⁵⁶. Esa “locura” se vería como una posesión divina, pero se podría entender como una patología⁵⁷ ya que la sociedad tratada no diferenciaba entre una enfermedad propiamente dicha, la expiación de una falta por medio de algún mal y/o la entrada en trance⁵⁸. Las profecías reveladas por los *muḥḥû* eran las llamadas “espontáneas”, ya que debían estar en una situación particular (no debía estar “en estado de equilibrio” (?))⁵⁹ para pronunciarlas. Esto indica que tales personajes podían llegar a tener un desequilibrio psíquico o neurológico, pero para formar parte del *staff* templario a su vez debía ser necesario que pudieran interactuar con otras personas y atenerse a reglas. De igual manera los desequilibrios que daban lugar a sus vaticinios estaban librados al azar⁶⁰. En dos pasajes del protocolo de los Rituales de Eštar y Eštar de Irradan⁶¹, respectivamente, queda esto explicitado:

«[...] Si, en (ese) fin de mes, el *muḥḥûm* está en estado de equilibrio y él no conviene a vaticinar, cuando se haya llegado a la parte “*ma’e urremen*”, los jefes de equipo, se desinteresarán de los músicos. Si él vaticina, se entonará el canto “*ma’e urremen*”[...]» (FM III 2).

«[...]En el caso de que la *muḥḥûtum* esté en estado de equilibrio, dos pequeños músicos entrarán en... y delante de la diosa cantarán el *eršemma* para Enlil [...]» (FM III 3).

Se debe tener en cuenta que los discursos de los *muḥḥû*, en general no eran ni muy extensos ni muy sofisticados y aunque los *āpilū*⁶² se pre-

⁵⁶ Ver: J.-M. Durand, *La religión en Siria durante la época de los reinos amorreos según la documentación de Mari*, cit., p. 323 y K. Van De Toorn, *From the oral to the written*, cit., p. 224.

⁵⁷ ARM XXVI/1, pp. 387 y 409-410.

⁵⁸ J.-M. Durand, *La vie religieuse. Tell Hariri/Mari: Textes*, en «Supplément au dictionnaire de la Bible» 14, 77-78 (2008), coll. 356-371, específicamente: col. 367.

⁵⁹ Ver más abajo.

⁶⁰ «[...] La posibilidad de pasar por momentos de lucidez que le impedían vaticinar, muestra bien que se apreciaba, sobre todo, el carácter “natural” de su desequilibrio mental. No se debía pues, intentar hacerle (sic) “artificialmente” el loco. Como sucede con frecuencia, la locura natural era tenida por un don divino», en: J.-M. Durand *La religión en Siria durante la época de los reinos amorreos según la documentación de Mari*, cit., p. 324.

⁶¹ No se puede todavía saber si se trata de la misma diosa (J. M. Durand y M. Guichard *Les rituels de Mari*, en D. Charpin - J. M. Durand (eds.), *Florilegium Marianum III. Recueil d'études à la mémoire de Marie-Thérèse Barrelet*, SEPOA, París 1997, pp. 79-82, específicamente, p. 46 (de aquí en adelante FM III).

⁶² D. Charpin, *Prophètes et rois dans le Proche-Orient amorrite. Nouvelles données, nouvelles perspectives*, en D. Charpin - J.-M. Durand (eds.), *Florilegium Marianum VI. Recueil d'études à la mémoire de André Parrot*, SEPOA, París 2002, pp. 7-38, específicamente p. 8; J.-M. Durand, *La religión en Siria durante la época de los reinos amorreos según la documentación de Mari*, cit., pp. 325-326, ARM 26/1, p. 388. Los *āpilū* podían profetizar a partir de diversos medios, la hepatoscopia o la bebida de algún líquido (cfr. J.-M. Durand, *In vino veritas*,

sentan con relatos por lo general más elaborados, ellos también podían comenzar a hablar o vociferar de forma espontánea⁶³.

Se puede pensar entonces que los *muḥḥûm*, debido a su enfermedad, fueron donados al templo. Para ser pasible de ser entregado como ex-voto debieron ser una carga para la unidad familiar en vez de una ayuda para la productividad necesaria, y la familia debía haberlo tildarlo de “loco” a partir de sus desequilibrios. Esto lleva a entender que no eran niños de pecho sino que habían vivido parte de su existencia fuera de la institución que los acogería. Es así que ingresarían al ámbito templario con un bagaje de saberes entre los que podrían encontrarse relatos populares como puede ser el mitológema del dios de la tormenta contra el mar.

Otro indicio que hace pensar en los profetas como ex-votos se encuentra en las imposiciones de juramentos masivos encontrado en 59 tablillas⁶⁴ donde se listan los nombres de casi 4000 mujeres. Ellas procedían de diversas localidades generalmente ubicadas en los distritos de Mari, Terqa y Saggārātum⁶⁵. Tales documentos consignaban a las mujeres en relación a un hombre – marido, padre o hermano –, algunas pocas como viudas y otras como sacerdotisas. En una de estas tablillas, la M.5529+⁶⁶, se hallan señaladas tres *muḥḥûtum*, a las cuales no se les asigna ninguna filiación a un hombre o algún otro calificativo que nos indique algún tipo de relación familiar o de dependencia⁶⁷, solo su calidad de *muḥḥûtum*. Esto además de indicar que eran solteras⁶⁸, podría mostrar que ellas pertenecían al templo en tanto que ex-votos dados, mujeres sin ninguna conexión familiar. Ello entraría en consonancia con una donación de las mismas por sus parientes ante el trastorno, “la locura, la enfermedad” de la involucrada ya que sino es injustificada la entrega de “brazos” que pueden servir a la producción en la unidad familiar.

en «Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale» 76 [1982], pp. 43-50). Sobre profecías provocadas por un líquido ver: ARM XXVI/1 207, ARM 212. También podían estar al lado de un *bârûm* (adivino) y tomar la palabra espontáneamente, en ocasiones buscaban los “signos del dios” a pedido de alguna autoridad (LAPO 18, p. 77; ARM XXVI/1, p. 386; J.-M. Durand, *La religión en Siria durante la época de los reinos amorreos según la documentación de Mari*, cit., pp. 326-327; Id., *Assyriologie*, cit., p. 571).

⁶³ D. Charpin, *Le prophétisme dans le Proche-Orient d'après les archives de Mari (XVIII^e siècle av. J.-C.)*, cit., p. 42.

⁶⁴ De ellas solo están publicadas hasta el momento: ARM VIII 88; ARM IX 291; ARM XXIII 236; FM IV 31.

⁶⁵ M. Bonechi, *Les serments de femmes à Mari*, en S. Lafont (ed.), *Jurer et maudire: pratiques politiques et usages juridiques du serment dans le Proche-Orient ancien*, L'Harmattan, Montréal 1997, pp. 97-104, específicamente, pp. 98-99.

⁶⁶ ARM XXVI/1, p. 398.

⁶⁷ J.-M. Durand, *La religión en Siria durante la época de los reinos amorreos según la documentación de Mari*, cit., p. 457.

⁶⁸ D. Charpin, *Le prophétisme dans le Proche-Orient d'après les archives de Mari (XVIII^e siècle av. J.-C.)*, cit., p. 43.

A partir de un ejemplo extremo como el de los *muhḥû*, se podría pensar que los profetas fueron personas del común que llegaron al templo a partir de ser donaciones. Es también destacable que no encontremos “familias dedicadas al profetismo”, ni de *āpilum* ni de *muhḥûm*, lo que puede abonar la hipótesis de que estas personas eran ex-votos con relaciones familiares nulas. A partir de lo expuesto se podría entender que también los *āpilū* entraran en la categoría de ex-votos por minusvalías físicas (?) y fueran entregados desde niños, ya que ¿qué otra razón tendría una familia para dar a un niño si estaba sano y podía contribuir con los trabajos? Se podría pensar que tales niños eran entregados en forma de pago por las deudas de sus padres pero en ese caso ¿podrían haber llegado a tener el título de *āpilum*?, no lo sabemos aunque es una alternativa, como también lo es entender que tales párvulos pudieron ser donados dada su condición de “diferentes”. En esta dirección, se podría agregar que la sociedad a la que nos referimos entendía que el contacto con el mundo de los dioses se mantenía de forma privilegiada a través de lo infra-humano y de la anormalidad⁶⁹.

Sea como fuera, en el caso de haberse criado en el templo sus conocimientos de los mitos y mitologemas se daría dentro de la institución que los acogía y por ello pudieron incrustarlos en sus vaticinios de una forma más coherente que el *muhḥûm* dada la enfermedad de este último. Estos individuos llevaban adelante prácticas y creencias construidas en su vida cotidiana, anterior a la entrada al templo o en la vida cotidiana dentro del mismo si es que fueron entregados de niños. En cualquiera de esas instancias estarían en contacto con mitos, narraciones y/o cuentos populares y por tal razón pudieron haber incluido en sus vaticinios “relatos” como el mitologema del dios de la tormenta contra el mar, a los dioses o los atributos de estos.

Algunas consideraciones finales

Al ser la religión una forma de definir lo real y dar a los hombres una visión del mundo, ella es parte de la interacción entre los diferentes estratos sociales. Por ello es importante entender que lo religioso fue una manifestación del sustrato cultural compartido que permeó a la comunidad en su conjunto, sociedad rasa y elite. En esta dirección a través del abordaje de algunos aspectos de la religiosidad del reino de Mari se trató de ahondar sobre las creencias y prácticas de la población rasa. Para llevar adelante tal cometido se tomó como ejemplo al dios Addu en su faceta de dios de la tormenta y cómo el relato de su lucha contra el mar pudo ser un

⁶⁹ J.-M. Durand *La religión en Siria durante la época de los reinos amorreos según la documentación de Mari*, cit., p. 458.

mitologéma. Se indagó sobre este último ya que se lo encuentra en los vaticinios de los algunos profetas, lo cual representaría que circulaba en primera instancia por el ámbito templario. Pero a su vez tal enunciado pudo tener una raigambre popular, lo que se denotaría a partir de las cartas que mencionan por ejemplo “las armas de Addu”. Para poder reconocer que el mitologema circulaba por la sociedad rasa fue necesario indagar cómo el relato se incluía en los vaticinios de algunos de los profetas del dios Addu, sabiendo que esta deidad tenía a su servicio tanto a *āpilū* como a *muḥḥū*. Esto trajo aparejado el planteamiento de algunas hipótesis sobre el posible origen de tales profetas. Se definió, entonces, que ellos pudieron ser personas otorgadas al templo como ex-votos por sus familiares. Tal donación se pudo deber a una minusvalía física o mental de la persona entregada, por lo cual la misma no supondría más que una carga para su núcleo parental. Si así fuera, los *muḥḥū* y *āpilū*, entrarían al mundo templario, algunos cuando se manifestara su enfermedad y otros desde muy temprana edad si su minusvalía era notoria desde el nacimiento. Aunque ambos eran parte del templo que se consagraba al dios Addu, unos pudieron aprender los relatos en su entorno anterior, otros en la institución misma. Pero el templo no puede escapar de su entorno social y en este sentido se debe tener en cuenta que el mitologéma estuvo presente por ser un elemento transmitido por la tradición y que la tradición y la costumbre, así como los relatos y mitos que circulan a través del tiempo son componentes socio-culturales propios de las comunidades que muchas veces se insertan en la religión.

ABSTRACT

A partir del abordaje de ciertos aspectos de la religiosidad del reino de Mari se tratará de analizar algunas de las creencias y prácticas de su población rasa. Para llevar adelante tal cometido se tomará como ejemplo al dios Addu en su faceta de dios de la tormenta y el relato de su lucha contra el mar para entender que este pudo ser un mitologema. Esto dará pie a indagar el posible origen de los “profetas” (muḥḥūm y āpilum), los cuales incluían en sus vaticinios tal mitologema y que además eran parte del staff del templo de Addu. Se tratará a través de estas relaciones de evaluar la posibilidad de que tales “profetas” pudieron ser personas otorgadas al templo como ex-votos por sus familiares probablemente debido a una minusvalía física o mental. De esta forma pudieron aprender los relatos, como el del mitologema, tanto en su entorno anterior como en la institución misma, lo cual sugiere una circulación a través de todos los estratos sociales de los relatos ligados a los dioses.

This paper aims to analyse some beliefs and practices carried out within common society in the kingdom of Mari by addressing certain as-

pects of its religiosity. With such purpose in mind, we will take the example of Addu as the storm-god and the story of him defeating the Sea with a view to understanding that this could have worked as a mythologem. This will trigger the inquiry of the possible origin of the muḥḥûm and āpilum prophets, who used to include in their predictions such mythologem as well as they were part of the staff of the temple of Addu. Through these relationships, we will seek to assess the possibility that such prophets might have been people given to the temple as votive offerings by their relatives probably due to a physical or mental handicap. In this way, they might have been able to learn stories such as the mythologem within their former setting as well as within the institution itself; all of which hints at an active circulation of the stories related to gods throughout every social strata.

KEYWORDS

Addu, mitologema, profetas, ex-votos, minusvalía, Mari

Addu, mythologem, prophets, votive offerings, handicap, Mari