



ISIMU



REVISTA SOBRE ORIENTE PRÓXIMO Y EGIPTO EN LA ANTIGÜEDAD

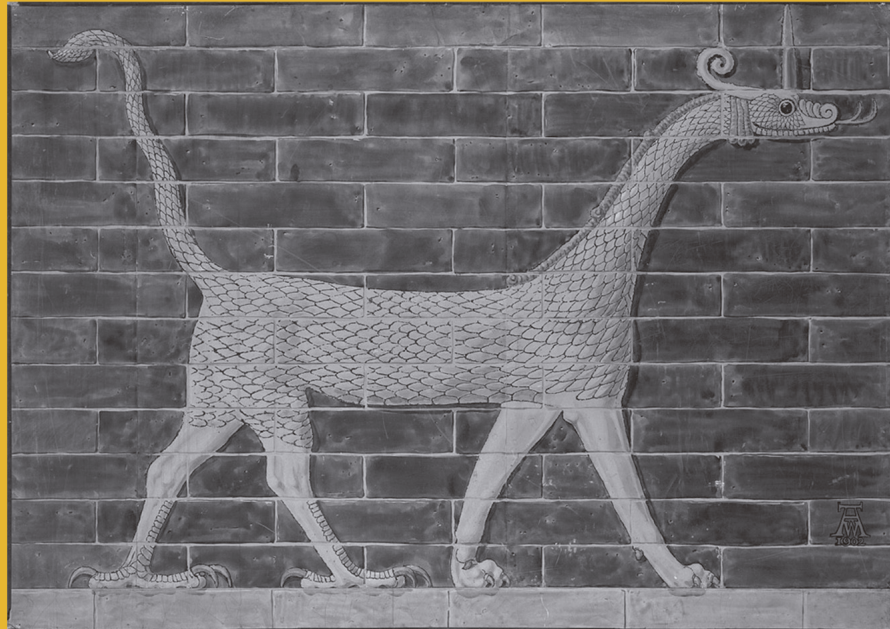
Volumen 24

2021

e-nu-ma e-liš la na-bu-ú ša-ma-mu

Homenaje a Rafael Jiménez Zamudio Tribute to Rafael Jiménez Zamudio

C. del Cerro Linares, F. Escribano Martín y F. L. Borrego Gallardo y J. A. Pino Cano
(Coordinadores)



SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

UAM
EDICIONES

CENTRO SUPERIOR DE ESTUDIOS
DE ORIENTE PRÓXIMO Y EGIPTO



La licencia de uso y distribución de Isimu. Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la Antigüedad es “Creative Commons Reconocimiento no Comercial 3.0. España (cc-by-nc)” 

La publicación de artículos en la plataforma editorial Revistas UAM supone para sus autores el cumplimiento de lo establecido en la Ley 14/2011, de 1 de junio, de la Ciencia, la Tecnología y la Innovación, en su artículo 37.3, sin perjuicio de los límites establecidos en el ordinal 6º del citado artículo 37.

Los usuarios podrán realizar sus copias para uso privado en los términos y con las limitaciones establecidas en el artículo 31 del Real Decreto Legislativo 1/1996, de 12 de abril por lo que se aprueba el Texto refundido de la Ley de Propiedad Intelectual e Industrial.

Edición: 2021

Depósito Legal: M-22539-1999

I.S.S.N. : 1575-3492

ISSN Digital: 2659-9090

Reservados todos los derechos. No se permite reproducir, almacenar en sistemas de recuperación de la información ni transmitir parte o la totalidad de esta publicación, cualquiera que sea el medio empleado, sin el permiso previo de los titulares de los derechos de la propiedad intelectual.

ÍNDICE

Carmen del Cerro Linares, Fernando Escribano Martín, Francisco Luis Borrego Gallardo y Juan Antonio Pino Cano	Presentación.....	9
Juan Antonio Pino Cano y Carmen del Cerro Linares	Rafael Jiménez Zamudio. Semblanza biográfica: una vida dedicada al desarrollo de los estudios de las lenguas itálicas, latín bíblico y lenguas del Próximo Oriente Antiguo.....	13
I- ARTÍCULOS		
Juan Álvarez García	La enseñanza de la escritura en Ugarit. Continuidad y variaciones del currículum escolar mesopotámico en la Siria del Bronce Final.....	23
Francisco Luis Borrego Gallardo	La enseñanza de la lengua egipcia antigua en la Universidad española: experiencias, reflexiones y perspectivas.....	45
Carmen del Cerro Linares	La diosa y el <i>Azul</i> . Inanna y el lapislázuli en el III milenio a.C.....	65
Iñaki Colera Bernal y Josué J. Justel Vicente	Divorcios en el antiguo Oriente: testimonios y fuentes de trabajo.....	73
Joaquín María Córdoba Zoilo	De posibles espacios religiosos en Izat Kuli (Dahistán). Hipótesis sobre un aspecto de la cultura de la Edad del Hierro (1200-400 a. C.) en la llanura de Misrián (Turkmenistán).....	91
Fernando Escribano Martín	El ritual que se hizo a partir del <i>Enūma elish</i>	109
Zahara Gharekhani	Las satrapías indias del imperio aqueménida: condiciones políticas, socioculturales y religiosas para la penetración del budismo en el orbe iranio.....	121
Salomé Guadalupe Ingelmo	Porque el sueño de los muertos es ligero. La momia como personaje de ficción, azote oriental contra insensatos profanadores.....	131

Daniel Justel Vicente	Consideraciones en torno a la Creación y la Palabra en el Próximo Oriente antiguo y la tradición judeocristiana.....	141
Roberto López Montero	<i>Itemi tiṭtiš</i> , ‘se convirtió en arcilla’ (<i>Gilg. X, 68</i>): alcance y pervivencia de una categoría antropológica acadia.....	149
Juan Antonio Pino Cano y Marta Román Barrero	Una Inscripción Real de Eannatum: estudio lingüístico y filológico.....	165
Marcos Such Gutiérrez	La palabra acadia <i>ab₂-ru-(u)m / a₂-bu-ru-(u)m</i> en el periodo Ur III (c. 2100-2000 BC).....	183
Elena Torres Torres	Geografía de las campañas de Senaquerib a partir del Prisma de Chicago.....	191
RESEÑAS		
Alicia Alonso García	Rose, J., Hilbert, Y., Marks, A., & Usik, V, <i>The First Peoples of Oman: Palaeolithic Archaeology of the Nejd Plateau</i> . Summertown: Archaeopress, 2019.....	207
Carlos Fernández Rodríguez	J. Kutterer, <i>The Archaeological Site HLO1. A Bronze Age Copper Mining and Smelting Site in the Emirate of Sharjah (U.A.E.)</i> , Sharjah Archaeology Authority Publications, Sharjah, 2020.....	211
Alejandro Gallego López	R. Allchin y N. Hammond, <i>The Archaeology of Afghanistan: From Earliest Times to the Timurid Period</i> , Edinburgh University Press, 2019.....	216
Enrique García Ballesteros	F. Camacho Padilla, F. Escribano Martín, N. Farzamma Hajardovom y J. L. Neila Hernández (coords.), <i>Miradas de Irán</i> . Historia y cultura, Madrid: Catarata, 2021.....	219
Natalia Lodeiro Pichel	C. Glatz., <i>The Making of Empire in Bronze Age Anatolia: Hittite Sovereign Practice, Resistance, and Negotiation</i> . Cambridge University Press, Cambridge, 2020.....	224
TABULA GRATULATORIA.....		229
NORMAS DE PUBLICACIÓN.....		231
SECCIÓN EN ÁRABE.....		237

Rafael Jiménez Zamudio

*Semblanza biográfica: una vida dedicada
al desarrollo de los estudios de las lenguas itálicas,
latín bíblico y lenguas del Próximo Oriente Antiguo*



Rafael Jiménez Zamudio, Alcalá de Henares, 2020

Rafael Jiménez Zamudio nació el 8 de diciembre de 1945 en la ciudad de Tetuán (Marruecos) pero muy pronto su familia se trasladó a la ciudad salmantina de Béjar. Durante su juventud estudió Filología Clásica en la Universidad de Salamanca. De 1971 a 1974 fue contratado como Profesor Adjunto por la Universidad Autónoma de Madrid. Desde 1974 a 1983 se dedicó a su cátedra de Latín, impartiendo clases en institutos de bachillerato. Fue contratado como Profesor Ayudante de clases prácticas en la Universidad de Salamanca en el área de Lingüística Indoeuropea desde 1979 hasta 1981. Un año más tarde pasó a ser Profesor Adjunto de Latín en la Universidad de León hasta principios de 1986, completando el curso académico en esta universidad, pero ya como Profesor Titular. Ese mismo año se traslada a la Universidad Autónoma de Madrid donde obtuvo, mediante concurso oposición libre de INEM, la plaza de Profesor Titular en el Departamento de Filología Clásica de esta universidad. En diciembre de 2007 consigue la Cátedra de Filología Clásica por la Universidad Autónoma de Madrid, donde permanece hasta su jubilación en 2015. A su labor como profesor de latín y otras lenguas del ámbito italiano en la Antigüedad, se une su presencia como profesor de Lengua y Literatura acadia en el Centro San Justino de Lenguas Orientales (Universidad de San Dámaso) de Madrid durante el curso 1993-94, y profesor de sumerio y acadio del Centro Superior de Asiriología y Egiptología de la UAM desde 1998 y hasta su jubilación. Al mismo tiempo, amplió estudios en Roma y Colonia. Sus líneas de investigación se centran en Fonética y Morfología latinas, lenguas fragmentarias de la Italia antigua, las versiones latinas de la Biblia, técnicas de traducción y las influencias culturales del Próximo Oriente antiguo en el mundo clásico y, finalmente, en el estudio de la Lengua y Literatura sumeria y acadia.

En la actualidad, Rafael Jiménez Zamudio imparte clases de Lengua y Literatura sumeria y acadia dentro de los cursos de Extensión Universitaria que ofrece el Departamento de Historia y Filosofía de la Universidad de Alcalá de Henares.

Debido a su dilatada labor investigadora podemos encontrar numerosos artículos, libros y reseñas publicados en diversas revistas especializadas. Un buen número de dichas publicaciones se centran en el estudio de las lenguas itálicas: “Acercamiento a la elegía II, 5 de Albio Tibulo” (1976), “Sobre algunos grupos de oclusiva más oclusiva en las lenguas itálicas” (1980), “Sobre el sufijo peligno *-cris* de **-trix*” (1981), “Variantes de las formas de gentilicio en peligno” (1981), *Estudio del dialecto peligno* (1981), “Los nominativos plurales latinos en *-es*, *-is*, *-eis* y los nominativos plurales temáticos del Indoeuropeo postanatolio” (1984), “Acento y entonación en *ie*: Breve introducción al tema” (1985), “En torno a *devas corniscas sacrum* CIL I² 975. VI 96, 30691” (1985), “Acento y entonación en Indoeuropeo. Breve introducción al tema” (1986), “La silbante /**s/* en Indoeuropeo. Introducción al tema” (1986), “Vocales y diptongos en Indoeuropeo. Breve introducción al tema” (1986), *Estudio del dialecto peligno y su entorno lingüístico* (1986), *Nuevas consideraciones acerca del resultado de la desinencia verbal indoeuropea *-*nt* en latín y en las diversas lenguas itálicas* (1986), “En torno a la forma *lexe* (Ve. 213; Co. 216) y el infinitivo latino *legere*” (1986), “*Reitia*, ¿una divinidad de las escrituras?” (1986-87), “El acusativo singular animado latino de temas en *-s*, *-H* y en sonante” (1987), “Estudio morfológico de la forma pronominal latina *mihi*” (1988), “Contribución al estudio del plural de la declinación temática latina” (1988), “La forma pronominal latina *ipse*: su origen” (1989), “Contribución al estudio etimológico osco “*fu* (*u*) *tir*” “*filia*” (1989), “*Quoei uita defecit non honos honore* (CIL I² 11). Nueva interpretación” (1990), “*Vén. magetlon*: Nueva interpretación” (1991), “Observaciones en torno a la forma verbal *didet* de Cil I 394” (1994), “Reflexión sobre los nominativos fem. del sg. en *-ai* de la necrópolis de Preneste” (1998), “Vestigios en castellano de antiguos giros sumerios y acadios a través de los textos bíblicos latinos y sus modelos griegos y hebreos” (1998), “Observaciones sobre el origen del Nominativo-Acusativo-Vocativo neutro temático, tipo lat. *dōnum*, gr. “*doroy*”” (2003), “El papel morfológico de los antiguos diptongos **-ōi* y **oi* en la flexión nominal temática del Latín” (2004), “Reflexiones en torno a las últimas aportaciones sobre el genitivo singular temático en latín” (2004), *Estudios morfológicos: La flexión nominal temática en Latín* (2006). En cuanto al Latín Bíblico: “Perífrasis preposicionales latinas en la Vulgata. Modelos hebreos y paralelos sumerios y acadios” (2000), *El tema del diluvio en Ovidio y sus precedentes en las literaturas del Próximo Oriente Antiguo* (2002), *Algunos aspectos fonéticos y morfológicos de las versiones latinas del libro de Rut* (2006), *Algunas observaciones sobre la estructura del Onomastikon de Eusebio de Cesarea y la versión latina de la Biblia* (2006), *Jerónimo, traductor, comentarista y corrector del Onomastikon de Eusebio de Cesarea* (2008), “La colocación del adjetivo en las versiones latinas del *Libro de Rut*” (2008), *Toponimia Bíblica: El Onomastikon de Eusebio de Cesarea y la Versión Latina de Jerónimo: estudio, traducción y notas* (2008), “Versiones latinas del “*Libro de Ruth*” una introducción al Latín bíblico” (2009), *Técnicas de traducción en las antiguas versiones latinas de la Biblia* (2009), “Un arameísmo en Marcos 4.41” (2010), *El Mito de Faetón (Ovidio met. I 751-759 II 1-400) y sus precedentes en el Antiguo Oriente* (2010). En cuanto a los estudios orientales: “Acusativo del todo y de la parte, una peculiaridad sintáctica en *Atramhasis* III 2: 50 (versión paleobabilonia)” (1996), *Las inscripciones sumerias de las estatuas de Gudea de Lagash* (1997), “Las campañas de Aššurbanipal contra Egipto” (artículo en

colaboración con D. Juan Antonio Pino) (1997), *El poema de Erra. Estudio y traducción* (1998), *Gramática de la lengua Sumeria. Gramática con ejercicios, léxico y signario* (1998), “Estudio onomasiológico de los verbos de “hacer” en los textos sumerios de las estatuas de Gudea” (1998), “Los primeros pasos en el descubrimiento del cuneiforme” (2001), *Antología de textos acadios. Textos transliterados y anotados* (en colaboración con D. Juan Antonio Pino y D. David Hinojar San Román) (2002), *Adapa y Etana. Dos poemas acadios* (2002), *Antología de textos sumerios. Textos transliterados y anotados* (2003), “Cuando los dioses empuñaron las armas” (2003), *Mitología mesopotámica: Adapa y Etana, dos poemas acadios* (2004), “Adapa o la inmortalidad frustrada. Reflexiones sobre el poema de Adapa” (2005), “Observaciones sobre el prefijo /na-/ en el verbo sumerio” (2009), “Aššurbanipal contra Babilonia” (artículo en colaboración con D. Juan Antonio Pino) (2011), *El poema de Gilgamesh* (2015), *Nueva gramática de Sumerio* (2017), *Enūma elish* (2020), “^dEN-LÍL-LÁ Versus ^dEN-LÍL-LA” (2021).

Para los editores de este volumen de *Isimu*, Rafael Jimenez Zamudio es mucho más que un brillante investigador con dedicación exclusiva a la docencia de grado o de licenciatura, ya que formó parte del comité de redacción de la revista ininterrumpidamente desde su fundación hasta el volumen 16 (1998-2013). *Isimu* salía a la luz solo algunos años después de que los actuales editores iniciáramos el camino en las lenguas del Oriente Próximo antiguo a principios de los noventa, a la vez que Rafael. Pero mientras que nosotros, como estudiantes de doctorado, estábamos al principio de nuestra trayectoria investigadora, Rafael ya era profesor Titular en la universidad que nos cobijaba, la UAM. Pronto al dominio de las lenguas indoeuropeas se unió su pasión por las orientales (sumerio, acadio, hitita, arameo) y mientras nosotros dábamos pasos tambaleantes por algunas de ellas, Rafael ya podía enseñarlas con una solvencia que no dejaba de maravillarnos. Así pronto pasó de ser nuestro compañero de acadio a ser nuestro profesor de acadio y sumerio. Su dedicación a nosotros, y a otros muchos que llegaron después, es imborrable, porque con ella llenó muchas de sus tardes en las que nos atendía incluso fuera de su horario docente, fuera de los cursos académicamente dirigidos y, contra todo pronóstico, nos anclaba a sus clases durante horas.

Con la creación del Centro Superior de Asiriología y Egiptología (actualmente Centro Superior de Estudios de Próximo Oriente y Egipto) de la UAM, en 1998, su colaboración con el Área de Historia Antigua creció al quedar a cargo de uno de los seminarios permanentes, el *Seminario Samuel Noah Kramer*, hasta su jubilación. El Seminario era una plataforma perfecta para estudiar y profundizar en la investigación de las lenguas orientales antiguas, la literatura y el pensamiento de los de los pueblos del Oriente Próximo antiguo. Así mismo su acercamiento se concretó al ser uno de los investigadores de referencia adscritos a la sección Estudios Romanos y Latinos del ICCA-UAM en 2015.

Para *Isimu* fue y sigue siendo un honor haber contado con su colaboración como redactor y con su producción científica, ya que Rafael acudió a la llamada del dios hasta en seis ocasiones. Las aportaciones de nuestro maestro y compañero han sido:

- 1998, “Estudio onomasiológico de los verbos de HACER en los textos sumerios de las estatuas de Gudea”. *Isimu* 1, pp. 179-191.
- 1999, “Vestigios en castellano de antiguos giros sumerios y acadios a través de los textos bíblicos latinos y sus modelos griegos y hebreos. *Isimu* 2, pp. 183-193.
- 2003, “Un diccionario de Acadio largamente esperado. *Isimu* 6, pp. 339-340 (recensión).

-
- 2005, “Adapa o la inmortalidad frustrada: reflexiones sobre el poema de Adapa. *Isimu* 8, pp. 173-200.
 - 2011, “Aššurbanipal contra Babilonia” *Isimu* 13, pp. 25-60 (en colaboración con J. A. Pino Cano).
 - 2013, “Enki y Ninhursanga” *Isimu* 16, pp. 13-38.

Ahora Isimu llama a aquellos que le conocieron como compañero, como maestro o como investigador a homenajearle. Con todos nosotros seguro que conversó (y sigue hablando) sobre todos esos mundos que le ganaban, con la templanza que caracteriza a Rafael, haciéndonos partícipes de su fascinación y abocándonos a iniciar investigaciones que posiblemente ahora podamos devolverle en este volumen. Isimu, el visir de Enki, tiene una potente voz, una doble voz, y nos ha llamado. Y a pesar de que *e-nu-ma e-liš la na-bu-ú ša-ma-mu* (cuando en lo alto los cielos no habían recibido un nombre) nosotros podemos oírle pronunciando uno: Rafael Jiménez Zamudio.

Juan Antonio Pino Cano y Carmen del Cerro Linares

ITEMI ȚİȚȚİȘ, «SE CONVIRTIÓ EN ARCILLA» (Gilg. X, 68): ALCANCE Y PERVIVENCIA DE UNA CATEGORÍA ANTROPOLÓGICA ACADIA

Roberto López Montero
Universidad Pontificia Comillas

RESUMEN

El presente artículo, que sigue una línea de investigación abierta por el Dr. Jiménez Zamudio en una de sus obras de filología sumerio-acadia, pretende analizar la categoría antropológica de ȚİȚȚİȘ (arcilla) en los tres poemas más significativos que sobre esta índole nos ha transmitido la literatura mesopotámica, a la vez que quiere constatar cómo a través de los textos bíblicos, y especialmente a través de los latinos y de sus comentaristas, dicha categoría ha llegado hasta nosotros y goza aún hoy de relativo vigor.

PALABRAS CLAVE

Antropología acadia, sustrato mesopotámico de la Biblia, versiones latinas de la Biblia, pervivencia.

ABSTRACT

This paper, which follows a line of research opened by Dr. Jiménez Zamudio in one of his works on Sumerian-Akkadian philology, aims to analyze the anthropological category of ȚİȚȚİȘ (clay) in the three most significant poems that Mesopotamian literature has transmitted to us on this nature. At the same time, wants to verify how through the Biblical texts, and especially through the Latin texts and their commentators, this category has reached us and is still highly valued today.

KEYWORDS

Akkadian Anthropology, Mesopotamian substrate of the Bible, Latin versions of the Bible, survival.

1. Introducción

Se halla en la copiosa producción científica del Dr. Jiménez Zamudio un artículo que, a pesar de la profundidad que posee –sobre todo, por el ánimo que desvela en aras a su ulterior seguimiento–, ha pasado por desgracia desapercibido. Quizá sea atrevido aducir que la causa de este demérito se deba a que fue escrito en el umbral del fin de su florecimiento, que podemos llamar indoeuropeo, y el principio del que podemos denominar mesopotámico. No creemos errar, ni queremos, cuando afirmamos que en la obra del presente autor hay, con cierta claridad, dos ciclos bien delimitados: el indoeuropeo, principiado con la publicación de su tesis¹, y el sumerio-acadio, cuya obra sustancial o principal es difícil de encontrar por haber muchas: *tantae molis erat Romanam condere gentem!*² Y ni siquiera podríamos reducir esta producción que tildamos de copiosa a dos únicos argumentos. Esperamos nuevos partos que han sido gestados en estos dos anteriores.

El artículo en cuestión, que bascula además entre esos dos ámbitos, muestra cómo en nuestra lengua castellana existen numerosos giros que tienen un clarísimo origen sumerio y acadio y que han llegado a nosotros, precisamente, a través del texto bíblico³. Pero no de

¹ R. Jiménez Zamudio, *Estudio del dialecto peligno y su entorno lingüístico* (Universidad de León – Universidad de Salamanca; Salamanca 1986). Nos parece también obra fundamental de este ciclo sus *Estudios morfológicos. La flexión nominal temática en latín* (UAM – Colección Estudios 105; Madrid 2006).

² Cf. Verg., *Aen.* I, 33.

³ R. Jiménez Zamudio, “Vestigios en castellano de antiguos giros sumerios y acadios a través de los textos *Isimu* 24 (2021): 149-163



cualquier manera, sino, sobre todo, mediante el texto latino de la Biblia y, dentro de éste, el de la Vulgata. En el fondo, el autor desvela cómo las lenguas clásicas –añade, en efecto, el griego de los LXX– “han servido de puente entre el Antiguo Oriente Próximo y nuestro mundo occidental”⁴. No se detiene, en efecto, en la distinción altamente grave que subsiste entre las versiones llamadas de la *Vetus Latina* (mejor, *Veterae Latinae*)⁵ y que son anteriores a la traducción latina de san Jerónimo, y la traducción misma que éste realiza; pero apunta a la importancia del texto bíblico latino en sí, aunque no sea más que para otorgarle la categoría de “puente” entre ambas concepciones culturales⁶. Contrasta el valor científico que concede Jiménez Zamudio a este texto –permítasenos el esparcimiento– a las últimas apreciaciones que ha recibido por parte de aquellos que deberían mantenerlas en el esplendor de su valía⁷.

Sus líneas, en el fondo, arguyen un eje brillante con el que se conecta el segundo milenio antes de Cristo con el segundo milenio después de Cristo. No es más que la afirmación de que la cultura mesopotámica, expresada en los monumentos literarios sumerios y acadios, pervive en la actualidad y, por tanto, sigue estando presente entre nosotros gracias a los textos bíblicos, y, sobre todo, gracias a los latinos, por ser éstos los que mayor uso –aunque sólo sea por razones cronológicas– han tenido siempre. Los originales, preferidos por otras razones⁸, no han generado, de por sí, tanta influencia como sus versiones. La importancia de la Vulgata, dicho sea de paso, ha sido aprovechada por el Dr. Jiménez Zamudio, que lejos de dejarse constreñir por acientíficas argumentaciones tan de moda hoy, ha llegado a publicar obras cuya aparición no se debe sino a la positiva valoración de la Vulgata⁹.

Seguimos su estela y mostramos en estas breves líneas cómo una de las categorías antropológicas más significativas de Mesopotamia ha llegado al día de hoy a través de los textos bíblicos y sus comentadores, siendo el formato latino el más propiciador en este sentido. Nos referimos a la arcilla o barro (*ṭiṭṭum*) de que está hecho el ser humano. Queda fuera de nuestra pretensión hacer un análisis de crítica textual de las diferentes citas. No porque esto carezca de relevancia, sino porque perseguimos una argumentación más literaria que estrictamente filológica.

2. Los textos antropológicos mesopotámicos y la categoría de *ṭiṭṭum*

No forma parte de este artículo el rastreo fontal de las obras que vamos a aludir, por lo que simplemente, y para llegar antes a nuestro propósito, partiremos enseguida de los textos cuya índole antropológica destaca sobre las demás: *Inūma ilū awīlum* o poema de *Atra-ḫašis*

bíblicos latinos y sus modelos griegos y hebreos”, *Isimu* 2 (1999) 183-193.

⁴ *Ibidem*, 193.

⁵ La difícil edición de las diversas versiones que comporta lo que llamamos *Veterae Latinae* está a cargo de la abadía benedictina de Beuron (Alemania), que ha publicado ya una buena parte de los libros de la Biblia. Muy consultada fue la antigua versión de P. Sabatier, *Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae seu Vetus Italica*, vol. I-III (París 1751).

⁶ Es evidente que la novedad absoluta del tema no puede decirse únicamente del autor. Él mismo cita, por ejemplo y en el campo español, a O. García de la Fuente, *Latin Bíblico y Latín Cristiano* (Madrid ²1994) 314-316.

⁷ Así ocurre, por ejemplo, en el último *Motu Proprio* del papa Francisco, *Traditionis Custodes*, del 16 de julio de 2021. A pesar de la contundencia del título, y sin entrar en un análisis del documento desde el punto de vista teológico, se prescribe (!) que las lecturas de la llamada Misa tridentina tengan que ser proclamadas en lengua vernácula. Con ello desaparecería el milenarismo uso del texto bíblico latino y sus insustituibles beneficios.

⁸ Cf., sobre esta idea, R. López Montero, “Sobre la prescripción del estudio de las lenguas bíblicas en la exégesis católica: perspectivas teológicas de un iter magisterial”, *Salmanticensis* 67/1 (2020) 122.

⁹ Nos referimos a R. Jiménez Zamudio, *Toponimia Bíblica. El Onomastikón de Eusebio de Cesarea y la versión latina de Jerónimo* (UAM – Colección de Estudios 127; Madrid 2008) y R. Jiménez Zamudio, *Versiones latinas del Libro de Rut. Una introducción al latín bíblico* (Arre – Navarra 2009).

(IIA), el poema *Enūma eliš* (EE) y el poema de *Gilgameš* (Gilg.). La voz *tiṭṭum* en el CAD da una idea del alcance de esta categoría¹⁰, por lo que la selección está más que justificada.

2.1 *Tiṭṭum* en el poema de *Atra-ḫasīs*

La antropología de este poema ya ha sido estudiada con mucho detalle¹¹ y, además, sobre la edición del texto que puede ser considerada canónica¹². Como es sabido, el manuscrito más antiguo se debe al escriba Nūr-Ayya que debió de copiarlo a mediados del siglo XVII a.C., aunque su composición pueda adelantarse a la anterior centuria¹³. García Recio resume bien la antropogonía del ser humano: los Igigu, dioses inferiores encargados de labrar la tierra, se sublevaron contra Enlil, por lo que el sabio Enki tuvo que crear a un nuevo ser que hiciera lo que los sublevados se negaron a realizar: el *awīlum*¹⁴.

El poema es altamente detallista a la hora de describir la materia de la que el hombre es hecho. La principal es el *tiṭṭum*, ‘arcilla’, a la que se añade la carne (*šīrum*), la sangre (*dāmum*) y la saliva (*ru’utum*), provenientes estos tres componentes de los mismos dioses. Con esta composición, a grandes rasgos, el ser humano posee un elemento no divino y otro, en amalgama quizá, que sí lo es. Veamos las líneas de la tablilla I, que coinciden por fuerza con los analizados por García Recio en su aportación:

I	208	<i>ilam iš-te-en li-iṭ-bu-ḫu-ma</i> Que un dios se inmole y
	209	<i>li-te-el-li-lu ilū^{meš} i-na ṭi-i-bi</i> que se purifiquen los dioses en una inmersión,
	210	<i>i-na ši-ri-šu ù da-mi-šu</i> con su carne y su sangre
	211	<i>ḏnin-tu li-ba-al-li-il ṭi-iṭ-ṭa</i> que Nintu mezcle la arcilla:
	212	<i>i-lu-um-ma ù a-wi-lum</i> que la divinidad y el hombre
	213	<i>li-ib-ta-al-li-lu pu-ḫu-ur i-na ṭi-iṭ-ṭi</i> se mezclen conjuntamente con la arcilla ¹⁵ .

Un poco más adelante, es la divinidad¹⁶ misma la que nos indica que el *awīlum* es una mezcla (*ib-lu-la*) de arcilla y de los componentes que ella añade de cara a su divinización. Destaca, desde luego, el componente que agregan los Igigu (¿junto con los Anunnaku?)¹⁷: la saliva. Como veremos, se trata de una acción con un eco especial en el Nuevo Testamento. Las líneas son las siguientes:

¹⁰ Cf. CAD, vol. 19/Ṭ, 106-110. La voz es *ṭīdu* (variantes *ṭītu*, *ṭīddu*, *ṭīṭtu*).

¹¹ En español, es muy clarificadora la aportación de J. García Recio, *Anotaciones a la antropología del Inūma ilū awīlum*, *Ilu* 0 (1995) 77-95. Anterior es la obra de J. Bottéro, *Lorsque les dieux faisaient l’homme. Mythologie mésopotamienne* (París 1989), que ha conocido una segunda edición.

¹² Nos referimos a W. G. Lambert – A. R. Millard, *Atra-ḫasīs. The Babylonian Story of the Flood* (Oxford 1969).

¹³ Cf. García Recio, *Anotaciones*, 77.

¹⁴ *Ibidem*, 78.

¹⁵ Los textos acadios están tomados, en este caso, de la ya citada edición del poema: Lambert – Millard, *Atra-ḫasīs. The Babylonian Story of the Flood*, 58. La traducción es nuestra.

¹⁶ Sobre cuál sea el sujeto de esta acción, cf. García Recio, *Anotaciones*, 82, n. 19.

¹⁷ Cf. Bottéro, *Lorsque les dieux*, 538.

- I 231 *iš-tu-ma ib-lu-la ti-ta ša-ti*
Después de mezclar esta arcilla
232 *is-si^dA-nun-na i-li ra-bu-ti*
llamó a los dioses Anunna, grandes dioses,
233 *^dI-gi-gu i-lu ra-bu-tum*
a los Igigu, grandes dioses,
234 *ru-u’-tam id-du-ú e-lu ti-ti-ti*
saliva escupieron sobre la arcilla.

A estos versos conviene añadir aquellos que añaden un elemento más y que acercan aún más al *awīlum* a la mismísima divinidad, hasta el punto de que la arcilla, contenedora ya de elementos vivientes, recibe el espíritu divino, capaz de hacer al hombre inmortal:

- I 215 *i-na ši-i-ir i-li e-ṭe-em-mu li-ib-ši*
En la carne de la divinidad un espíritu haya,
216 *ba-al-ṭa it-ta-šu li-še-di-šu-ma*
al viviente su esencia le haga saber,
217 *aš-šu la mu-uš-ši-i e-ṭe-em-mu / li-ib-ši*
para que no sea olvidado un espíritu / haya.

Si tuviéramos que hacer un resumen de la antropología que subyace a estas bellas líneas del poema de *Atra-ḫasīs*, sería la siguiente. La divinidad –imposible quedarse con un sujeto específico– se sirve de una materia prima (*tiṭṭum*) a la que inyecta, por decir así, tres componentes divinos: carne, sangre y saliva. A esta mezcla le insufla, además, su *eṭemum*, que eleva al *awīlum* a prerrogativas insospechadas, como puede ser la inmortalidad, reflejada poéticamente en su alejamiento del olvido (*aš-šu la mu-uš-ši-i*). De modo que se observa, casi sin dificultad, una antropología tripartita, es decir, en tres fases: a) la materia prima de la arcilla, componente básico, muerto; b) la mezcla de la arcilla con la sangre, carne y saliva de los dioses, preparación para lo que viene y que le da, quizá, algo de vida; y c) la divinización propiamente dicha del hombre mediante la recepción del *eṭemum*. En principio, todo hombre recorre estas tres fases. García Recio lo resume francamente bien: “al hombre *awelum* (= *wê* + *ilum*, i. e., arcilla + carne, sangre y saliva divinas) le sucederá el hombre *eṭemum* (= *wê* + *ṭēmum*, i. e., con el espíritu divino)”¹⁸. Por mucho que se quiera prescindir de las comparaciones, estos elementos aparecen en los relatos creacionales, como veremos enseguida, del Antiguo Testamento y también en las alusiones que a ellos hace el Señor Jesús en el Nuevo. Pesaban demasiado estas categorías como para haberlas repudiado¹⁹.

2.2 La antropogonía en *Enūma eliš*

El poema *Enūma eliš* no es una antropogonía. A pesar de su variedad argumental²⁰, es, sobre todo, una cosmogonía, y, después, una teogonía con bastantes paralelismos con la de Hesíodo²¹. Posee, además, un hilo conductor que desemboca en la apoteosis del dios nacional Marduk, como es sabido. La tablilla VI narra cómo Marduk consigue la posición más elevada entre los dioses, hasta el punto que propone la creación del hombre para que

¹⁸ García Recio, *Anotaciones*, 84.

¹⁹ Cf. M. García Cordero, *Biblia y legado del Antiguo Oriente* (BAC 390; Madrid 1977) 4.

²⁰ Para una síntesis del contenido del poema véase R. Jiménez Zamudio (ed.), *Enūma elish. El poema babilónico de la creación* (Cátedra 558; Madrid 2020) 37-38.

²¹ Cf. Jiménez Zamudio (ed.), *Enūma elish*, 87.

los dioses puedan descansar. Este aspecto nos indica que estamos ante una antropogonía más que ante una antropología, aunque de la causalidad humana pueden extraerse interesantes aspectos antropológicos²².

- VI 2 [ep-]šu pi-i-šu ana ^{ilu}É-a i-[zak-kar-ma]
Abrió su boca y habló a Ea
- 2^b [ša] i-na libbi-šu uš-ta-mu-ú i-nam-din mi-l-ku
lo que en su corazón concibió, se lo dio de consejo.
- 3 da-mi lu-uk-šur-ma iṣ-ši-im-tum lu-šab-ši-ma
“sangre construiré y huesos haré aparecer,
- 4 lu-uš-ziz-ma lilâ lu a-me-lu šum-šu
haré surgir un hombre y su nombre será ‘hombre’ (= *awīlum*),
- 5 lu-ub-ni-ma lilâ a-me-lu
crearé al hombre, al *awīlum*,
- 6 lu-ú en-du dul-lu ilāni-ma šu-nu lu-u pa-aš-ḥu
que soporten los servicios de los dioses y éstos descansen”.

Se hace necesario seleccionar, de este modo, los versos de *Enūma eliš* con contenido antropológico para poder comentarlos ordenadamente. Dejando aparte la cuestión sobre cuál es el sujeto de la creación misma del hombre²³, destaca, por un lado, la mezcla que la divinidad hace con su sangre. Se trata, casi sin posibilidad de errar en la exégesis, de lo que hemos llamado la segunda fase de la modelación. Añade el v. 3 que los huesos (*iṣ-ši-im-tum*)²⁴ surgen –obsérvese la conjugación causativa de *bašūm*– en esta fase, por lo que se obtiene que la apariencia física del hombre ya está de algún modo en esta segunda parte. El hombre es tal ya en este grado del ciclo antropológico (*amelu* / *awelum* / *awīlum*). Insistimos en ello porque tales aristas se pueden muy bien hallar en el relato genesíaco. Por otro lado, se explicita que la razón de ser del hombre no es más que la del descanso divino: han venido a la existencia para dar culto a los dioses.

Parece evidente que la antropo-teología que subyace a estas líneas es más elaborada que la que aparece en el poema de *Atra-ḥasīs*. No aparece la *materia ex qua*, el *ṭiṭṭum*, pero se la supone. Sitúa al lector ya directamente en la mezcla con los componentes divinos y desvela que en esa mezcla ya están los huesos, es decir, el *awīlum*. Esta antropología más elaborada, que no se queda tanto en los elementos como en su trascendencia, se debe quizá, a que *Enūma eliš* fue compuesto entre el 1200 y el 900 a.C., siendo difícil atrasarlo más²⁵. Ya subyacía en el contexto cultural en que nació el poema que la arcilla era la materia prima del *awīlum*.

En los versos siguientes se describe la acción misma de lo que había pensado Marduk. A Kingu le cortaron las venas y con su sangre la divinidad (¿Ea?, ¿Marduk?) creó al hombre. Estas palabras vienen a saciar la curiosidad sobre cómo se iba a realizar, finalmente, lo que pasó por el pensamiento de Marduk:

²² Para las citas de los versos acadios, tomamos la edición clásica de S. Langdon (ed), *The Babylonian Epic of Creation restored from recently recovered Tablets of Aššur* (Oxford 1923). A esta edición hay que añadir las mejoras de la de W. G. Lambert – S. Parker, *Enuma eliš. The Babylonian Epic of Creation. The Cuneiform Text* (Oxford 1966), aunque los comentarios de la primera siguen siendo absolutamente válidos. Mantenemos la transcripción que Langdon hace del cuneiforme.

²³ Parece claro que el poema quiere hacer presente de alguna manera a Ea en la creación del hombre, pero es Marduk quien se sitúa al frente de la acción. Cf. Jiménez Zamudio (ed.), *Enūma elish*, 158, n. 112.

²⁴ Sobre la dificultad de esta forma acadia, cf. Langdon (ed), *The Babylonian Epic of Creation*, 164, n. 5.

²⁵ Cf. Jiménez Zamudio (ed.), *Enūma elish*, 27-28.

- VI 25 *ik-mu-šu maḥ-riš* ^{ihu}É-a ú-[še-bi-ku-]šu
Lo ataron, ante Ea lo llevaron,
25^b *an-nam i-me-du-šu-ma da-me-šu ip-tar-’u*
un castigo le impusieron y su sangre cortaron
26 *ina da-me-šu ib-[na] a-me-lu-tu*
con su sangre hizo a la humanidad
26^b *i-na [dul]-li ilāni-ma ilāni um-taš-šir*
para los servicios de los dioses y a los dioses liberó²⁶.

Merece la pena destacar el término *a-me-lu-tu* (*amīlūtu*), introducido por el verbo *banūm*. Se trata de un sustantivo abstracto que hace referencia al género humano, por lo que no es difícil afirmar que todos los hombres, concebidos como *a-me-lu-tu*, poseen en la antropología acadia las tres fases a que hemos hecho referencia²⁷. Por otro lado, el argumento del final de la tablilla VI y el entero de la VII, refiere una serie de teónimos aplicados a Marduk. Son cincuenta en total. En el primero de ellos se dice que a los que él había creado, “criaturas de aliento”, les impuso el servicio de los dioses:

- VI 107 *nišē ša ib-nu-ú ši-kit-tu nap-šit*
a las gentes que creó, criaturas de aliento
108 *dul-li ilāni i-mid-ma šu-nu ip-pa-aš-ḥu*
El servicio de los dioses les impuso y ellos descansaron²⁸.

Poca atención han recibido estos versos, toda vez que se hallan camuflados, por así decir, en el recurso apoteósico de la nomenclatura del dios nacional. No sólo destacan por su insistencia en el fin de la creación del hombre –el servicio cultural de los dioses– (VI, 6; VI, 26^b), sino por la aparición del *napištum*, “aliento”, que bien puede relacionarse con el espíritu que en el poema de *Atra-ḥasīs* era llamado *eṭemum* (IIA, I, 215-217), toda vez que está vinculado a la vida. En todo caso, es bueno remarcar que el nexo entre *eṭemum* y *napištum* es sólo de naturaleza, es decir, de lo que vivifica al hombre cuya arcilla ha recibido la carne (*šīrum*), la sangre (*dāmum*) y la saliva (*ru’utum*) provenientes de la divinidad. Sí que hay correspondencia, como veremos, con el נֶפֶשׁ (*néfesh*) de Gn 2, 7. Es claro, en todo caso, que el aliento es lo que vivifica al compuesto anterior²⁹.

2.3 Elementos antropológicos en *Gilgameš*

No es arriesgado decir que la epopeya de *Gilgameš* se encuadra dentro de un marco netamente antropológico, y no tanto por hallarse en ella un tratado sobre los elementos constitutivos de la esencia humana, cuanto por ser una respuesta al sentido de la vida del hombre y describir, con admirable maestría, varios de los hitos que la acompañan: la amistad,

²⁶ La numeración de los versos de la edición de Langdon, que usamos, se corresponde con la de los versos 31-34 de la tablilla VI en las ediciones actuales.

²⁷ Cf. *CAD*, vol. 2/A-2, 57-63. Es curioso observar que este término es el que se utiliza para designar al hombre frente al animal. *Ibid.*, 59.

²⁸ Los versos 107 y 109 de la edición de Langdon corresponden a los versos 129 y 130 de las ediciones modernas.

²⁹ Cf., al respecto, J. Errandonea, *Edén y Paraíso. Fondo cultural mesopotámico en el relato bíblico de la Creación* (Madrid 1966) 38-43.

la madurez, la muerte, la inmortalidad³⁰. Empecemos con la descripción que el poeta hace de la creación del propio rey Gilgameš:

- I 47 ^dGIŠ-gím-maš ul-tu u₄-um i-al-du na-bu šum-šu
Gilgameš desde el día que nació se le puso de nombre,
48 šit-tin-šu ilum(dingir)-ma šul-lul-ta-šu a-me-lu-tu
dos tercios de él eran dios, y un tercio de él, hombre,
49 *ša-lam pag-ri-šu bēlet-ilī(dingir.mah) uš-ši[r]*
la imagen de su cuerpo Bēlet-ilī diseñó,
50 *ul-te-eš-bi gat-ta-šú^d nu-dím-[mud]*
Modeló su figura Nudimmud³¹.

Aunque algunos autores hayan querido, de alguna manera, incluir a Gilgameš dentro de la esfera divina, nos parece un poco arriesgado desligarlo de su naturaleza humana, formidable y única, pero humana. Así, Jiménez Zamudio afirma que “a lo largo de la obra, Gilgamesh se nos presenta como un hombre ansioso de gloria, hijo obediente, devoto de los dioses, rey déspota, amigo inconsolable en la muerte de su compañero Enkidu y aterrado ante la suerte que le espera”³², es decir, conducido como un hombre que se deja conducir por las pasiones más humanas. Pero a raíz de *Gilg. X*, 146-148 añade que “en Gilgamesh se enlaza la cuádruple faceta de héroe, rey, dios y hombre”. ¿Por qué dios? Los versos que hemos copiado hacen referencia a la modelación del rey de Uruk, que es la que se da en todo hombre. Ya hemos hablado de cómo en IIA está clara la antropología tripartita del hombre: a) arcilla, b) carne, sangre, saliva que provienen de la divinidad, y c) el espíritu de la misma divinidad. O, con otras palabras, la arcilla no divina y las otras dos partes divinas son las que aparecen aquí en la creación de Gilgameš. No hay por qué ver en *Gilg. I*, 48 una característica suprahumana en el personaje; basta considerarlo prototipo de los demás.

Es interesante también la expresión *ša-lam pag-ri-šu [...] uš-ši[r]* (I, 49), sobre todo porque el resultado final del diseño de Bēlet-ilī recibe una caracterización tipológica precisa. La obra final, ésa de la que se acaba de decir que lleva “dos tercios” de dios y “un tercio” de hombre, se denomina *šalmum*, que recuerda, muy de cerca, al famoso versículo de Gn 1, 26, en el que al hombre, después de haber sido creado, se le llama “imagen”: **בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ: נַעֲשֶׂה אָדָם** / *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*.

Más explícito es el v. 102 de la tablilla I. Aquí se narra la creación objetiva del amigo de Gilgameš. A pesar de la escasez de detalles, es una prueba para afirmar que la creación divina de todo hombre sigue siempre las mismas pautas, sobre todo porque tanto en la de Gilgameš como en la de Enkidu se repiten las mismas fases³³. En ésta, sin embargo, interesa hacer hincapié en la primera de todas ellas:

³⁰ Sigue siendo hoy un buen libro de referencia la obra de P. Garelli (ed.), *Gilgameš et sa légende. Études recueillies par P. Garelli à l'occasion de la VII^e Rencontre Assyriologique Internationale* (Paris 1958) (Paris 1960). Para el contenido de la epopeya, pueden verse las líneas de R. Jiménez Zamudio (ed.), *El poema de Gilgamesh* (Cátedra Letras Universales 493; Madrid 2015).

³¹ Tomamos la edición estándar del poema según A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts* (Oxford 2003).

³² Sobrenombre de Ea. Cf. Jiménez Zamudio (ed.), *El poema de Gilgamesh*, 109, n. 31.

³³ Esta dimensión por la que en cada hombre se repite el mismo proceso creativo fue llamada “placenta uterina” por muchos autores cristianos al hilo de la creación de Adán. Cf., por ejemplo, J. Pascual Torró, *Antropología de Aurelio Prudencio* (Roma 1976) 35-36: “El arte de las manos de Dios se hace presente en el útero materno para modelar y animar el nuevo ser. El v. 788 (= *Pe.*, 10) hace referencia a Gn 2, 7 y da a entender que lo hecho por Dios al formar a Adán persevera en el seno materno cada vez que tiene lugar la génesis de un hijo”.

I 102 *ti-ṭa ik-ta-ri-iš it-ta-di ina šēr[i(edin)]*
Cogió arcilla, la lanzó a la estepa.

Los versos inmediatamente anteriores nos dicen que es Araru, con la idea de Anu³⁴, la que modela a Enkidu. La modelación, sea como fuere, remite a la divinidad y señala, aquí, a esa primera fase: *ti-ṭa ik-ta-ri-iš*. Con eso crea a Enkidu.

En la tablilla IX, que narra el viaje de Gilgameš al país de Utanapišti, encontramos dos referencias de calado antropológico. En ellas no se hace mención de la arcilla como elemento constitutivo de la naturaleza del rey de Uruk, pero, como en el caso de I, 48, sí que se explicita que Gilgameš tenía dos partes de dios y uno de hombre. En el fondo, se quiere resaltar el componente divino del héroe, sin que por ello –en nuestra opinión– haya que situarlo en una esfera divina o sólo divina. De hecho esa “carne de los dioses” que porta Gilgameš en su cuerpo (IX, 49) puede remitirse pacíficamente a aquella comixión de carne-sangre-saliva con que se mezcla la arcilla:

IX 48 *gír-tab-lú-u₁₈-lu a-na sinništi(munus)-šú i-šas-si*
El hombre-escorpión a su mujer gritó:
49 *šá i-li-kan-na-ši šīr (uzu) ilī(dingir)^{mes} zu-mur-šu*
“el que ha llegado a nosotros, carne de dioses es su cuerpo”.
50 *gír-tab-lú-u₁₈-lu a-na sinništa(munus)-šú ip-pal-šu*
Al hombre-escorpión su mujer responde:
51 *šit-ta-šu ilum(dingir)-ma šul-lul-ta-šú a-me-lu-tú*
“sus dos tercios son dios y un tercio suyo es hombre”.

La tablilla X contiene los diálogos entre Gilgameš y los personajes del país de la inmortalidad. Como consta de su lectura, tienen siempre el mismo esquema, por lo que encontramos frases enteras que se repiten. Una de ellas es la queja del rey de Uruk que justifica su presencia en esas tierras: su amigo Enkidu, a quien amaba, se ha convertido en barro (X, 68-69; 145-146; 245-246):

X 68 *[ib-ri šá a-ram-m]u i-[te-m]i ti-iṭ-tiš*
“Mi amigo, al que amo, se ha convertido en arcilla,
69 *^den-ki-dù ib-ri šá a-ram-mu i-t[e-mi ṭi]-iṭ-ti-iš*
Enkidu, mi amigo, al que amo, se ha convertido en arcilla”.

Estos versos, contenedores de *variationes* epigráficas, son lapidarios y por eso encabezan el presente artículo. Convertirse en arcilla es sinónimo de morir, sobre todo porque la arcilla es la materia que escoge la divinidad para crear al hombre. Con ella hace el *šalmum* (*Gilg.* I, 49) e insufla el hálito divino. Pero cuando éste desaparece y comienza la corrupción –desapareciendo por tanto la carne, la sangre y la saliva divinas–, entonces sólo queda la materia primigenia. El hombre está como al principio, la muerte le indica que no es nada. La arcilla está en su comienzo y está en su final.

Conviene, aunque sea a vuela pluma, comentar el término *tittiš*. Es evidente que se trata de una adverbialización de *tittum* mediante el sufijo *-iš*. Como es sabido, se trata de un sufijo ‘terminativo’³⁵, es decir, que convierte al sustantivo que lo lleva en un término *ad quem*. Por

³⁴ Según Jiménez Zamudio, algunas variantes presentan a Enlil aquí, en lugar de Anu. Cf. Jiménez Zamudio (ed.), *El poema de Gilgamesh*, 113, n. 51.

³⁵ Cf. R. Caplice, *Introduction to Akkadian* (PIB; Roma 42002) § 10, 7. Y, sobre todo, W. von Soden, *Grundriss*

eso *tiṭtiš* evoca a la arcilla como terminal, y, por tanto, la secuencia entera debería traducirse como “se fue hacia la arcilla”, sin obviar el proceso por el que su *pagrum* (cuerpo) pierde todo y se queda únicamente en aquello que no tiene vida. En el fondo, la vida se concibe como un proceso irremediable hacia la arcilla.

En esta misma tablilla X aún merecen nuestro comentario unos versos en los que tampoco aparece la arcilla, pero sí la dimensión humana del héroe. De hecho, una mala interpretación del mismo podría llevarnos a situar a Gilgameš en la esfera de lo divino o sólo de lo divino:

- X 266 *^mUD-napišti(ZI)^{tim} a-[n]a šá-šu-ma izakkara(mu)^{ra} a-na [^dGÍŠ-gím-maš]*
 Utanapišti a él, a Gilgameš, le dice:
 267 *am-me-ni ^dGÍŠ-gím-maš ni-is-sa-ta tur-t[i-né-ed-de at-ta?]*
 “¿Por qué, Gilgameš, tu sufrimiento constantemente sacas tú,
 268 *šá ina šīr(uzu) ilī(dingir)^{meš} u a-me-lu-ti [ba-na-a-ta?]*
 que de la carne de los dioses y de los hombres has sido creado,
 269 *šá kīma(gim) abi(ad)-ka u ummi(ama)-ka i-pu-[šu-nik-ka?]*
 a quien como tu padre y tu madre te crearon?”

No podemos detenernos en un análisis profundo de los antedichos versos. Destaca el v. 268, en el que se alude con gran claridad a esa doble constitución de la naturaleza, por así decir, de Gilgameš. Con la carne de los dioses (*šīr(uzu) ilī(dingir)^{meš}*) y la de la humanidad (*a-me-lu-ti*) el autor del poema describe a la perfección la estructura esencial del hombre. Es evidente que el contexto quiere resaltar la parte divina del héroe, subrayada en su filiación divina (v. 269), pero no silencia aquello que es genuinamente humano y mortal y que ahora define como “carne del hombre” = [*šīr(uzu)*] *a-me-lu-ti*. Quizá no sea desproporcionado ver en esta secuencia un bello sinónimo de *tiṭtum*, sobre todo porque en la tradición bíblica y patrística la carne del hombre (*caro hominis*) es el producto de la modelación que sobre el barro inflige Dios (Gn 2, 7).

Por último, es imposible dejar de anotar la última referencia que sobre la arcilla trae el poema. Está situada en la tablilla XII, cuyo argumento versa sobre el encuentro de Gilgameš y Enkidu en los infiernos. En el hermoso diálogo que mantienen ambos, Enkidu le dice a Gilgameš que su cuerpo lo está devorando el gusano y que está lleno de polvo. Es evidente que el término *tiṭtum* / arcilla es sustituido aquí por *eperum* / polvo:

- XII 98 *[ib-ri? ú-ru? šá ta]l-pu-tu-ma lib-ba-ka iḫ-du-u*
 ¡Amigo mío!, la entrepierna(?) que palpaste y en la que tu corazón se regocijó
 99 *[ki-i ni-gi-iš eršeti(ki)]ⁱ e-pe-ri ma-li*
 como hendidura de la tierra está llena de polvo.

Tampoco podemos entrar en la tradición textual de estos versos, tan controvertidos desde el punto de vista de la historia de la moral, toda vez que serían reflejo de la homosexualidad habida entre ambos amigos³⁶. Interesa, tras referir la descomposición que

der Akkadischen Grammatik (AO 33; Roma ³1995) § 66, 8: “Die endung *-iš* (aAK *-iš*) ist ihrer Herkunft nach mit dem *-š-* (aAK *-š-*) der Dativformen der Personalpronomina identisch und dient zur Bezeichnung der Richtung nach, entspricht also dem Gen. mit der Präp. *ana*”.

³⁶ Para la historia de la interpretación de Gilg. XII, 96-99, cf., de nuevo, Jiménez Zamudio (ed.), *El poema de Gilgamesh*, 354, n. 43 y n. 44.

se opera por el gusano en los versos inmediatamente anteriores, que Enkidu afirme cómo una parte de su cuerpo no es sino polvo (*eperum*). Insistimos en la sinonimia entre *tittum* / arcilla y *eperum* / polvo, pues es este último sustantivo el que aparece como materia prima con la que Dios modela al hombre en Gn 2, 7 (עֶפֶר). Este símil de la hendidura o cueva de la tierra, introducido por la partícula comparativa *ki*, aparece, por cierto, en otros textos de la literatura acadia³⁷.

La constatación de todas estas referencias conduce, necesariamente, a un estudio mucho más profundo de las categorías antropogónicas y antropológicas en el ámbito mesopotámico. No es lugar éste para ello. En lo que a nosotros nos compete, podemos concluir que bajo el término *tittum* se contiene la materia prima con la que el hombre es modelado y a la que se inserta un grupo de prerrogativas que divinizan y vivifican su esencia. Por eso, cuando la muerte del *awilum* acaece, se produce la pérdida de tales prerrogativas divinizantes y vivificantes: el hombre queda en su estado original, es decir, como *tittum* y *eperum*.

3. Los comentarios bíblicos de san Ireneo y de Tertuliano

Fue la literatura apologética de época paleo-cristiana la que recibió, sin duda alguna, este cauce antropológico mesopotámico. Los tratados de estos autores no son sino comentarios a la Biblia y fueron escritos, sobre todo, contra aquellos heterodoxos que quisieron invalidar el Antiguo Testamento. La lucha, por ejemplo, contra los marcionitas³⁸, permitió que dispongamos de bellísimos comentarios al Génesis, libro en el que los hitos creacionales sumerio-acadios despuntan por doquier. En definitiva, la importancia de la Sagrada Escritura en la Iglesia hizo del género apologético el cauce ordinario para la transmisión y la conservación de las viejas categorías antropogónicas y antropológicas de Mesopotamia.

Eso no quiere decir que no encontremos fuera de la Biblia referencias que se puedan relacionar con nuestros parámetros. Así, son famosas las palabras de Horacio que definen al hombre como “polvo y sombra”: *pulvis et umbra sumus*. El contexto es, por así decir, existencialista, pero el polvo en que acaba el hombre remite a su muerte³⁹.

Como es imposible hacer aquí una exégesis científica y satisfactoria de los versículos bíblicos que han recogido de una forma más explícita aquellas categorías mesopotámicas, insertamos directamente las que hicieron esos autores que hemos denominado apologetas. En ellas veremos, con muchísima luminosidad, cómo al hilo de su comentario al texto bíblico despunta lo que ya nos es absolutamente familiar. Los versículos a que nos estamos refiriendo son Gn 1, 26; 2, 7; 3, 19 y Jn 9, 6.

3.1 El comentario de Tertuliano a Gn 1, 26 y Gn 2, 7

Como se puede comprobar en la obra de J. Allenbach, los versículos de Gn 1, 26 y 2, 7 son de los que más objeto de análisis han gozado en las obras de los autores paleo-cristianos de los tres primeros siglos⁴⁰. En el caso de Tertuliano ocurre lo mismo, por lo que optamos por insertar uno de los textos más clarividentes en este sentido, siendo conscientes de que hay muchos más en su obra:

³⁷ Así en el Prisma de Senaquerib I, 18-19. Cf., al respecto, R. López Montero, “Afinidad literaria en símiles mesopotámicos y bíblicos de temática animal”, *Estudios Bíblicos* 73/2 (2015) 171: *ki-ma su-tin-ni^{mušen} ni-gi-iš-ši / e-diš ip-par-šú a-šar la'a-a-ri*. Lo que se compara es un murciélago de hendidura o cueva.

³⁸ Puede verse, en este ámbito, R. López Montero, *Totius hominis salus. La antropología del “Adversus Marcionem” de Tertuliano* (DTh 2; Madrid 2007).

³⁹ Cf. Hor., *Od. IV*, 7, 14-16: *Nos ubi decidimus / quo pater Aeneas, quo Tullus diues et Ancus, / pulvis et umbra sumus* [Nosotros, cuando caemos adonde están el padre Eneas, el divino Tulo y Anco, polvo y sombra somos]. J. Juan (ed), *Q. Horacio Flaco. Odas* (Barcelona 1987) 314-315.

⁴⁰ Cf. J. Allenbach *et alii*, *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*. Tome I. Des origines à Clément d’Alexandrie et Tertullien (Paris 1986).

Eam quoque bonitas et quidem operantior operata est, non imperiali uerbo, sed familiari manu, etiam uerbo blandiente praemisso: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. Bonitas dixit, bonitas finxit de limo in tantam substantiam carnis, ex una materia tot qualitatibus exstructam; bonitas inflavit in animam, non mortuam, sed uiuam [A ésta (= a Su imagen) también la bondad, y ciertamente más operante, la trabajó, no con palabra altanera sino con familiar mano, incluso enviando por delante una cariñosa palabra: *hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza*. La bondad la dijo, la bondad la modeló del barro para que fuera tamaña sustancia de carne, a partir de una única materia dotada de tantas cualidades; la bondad le insufló el alma, no muerta, sino viva]⁴¹.

Lo primero que destaca en estas líneas es cómo Tertuliano de Cartago entrelaza con total libertad los dos versículos. Para el cartaginés existe una sola creación del hombre y no dos. En Gn 1, 26 (*faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*) el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios, mientras que en Gn 2, 7 (*et tunc finxit deus hominem de limo terrae et insufflavit in faciem eius spiritum vitae et factus est homo in animam viventem*)⁴² se explicita el modo concreto de dicha creación⁴³.

Las categorías de sabor mesopotámico saltan a la vista. El hombre es imagen de Dios (צֶלֶם / *imago*) porque la acción de Dios se implica de manera formidable en ello, de la misma forma que el *awilum* era *šalmum* en *Gilg.* I, 49. No es arriesgado decir que la mezcla que recibe la arcilla en IIA 231-234 encuentra su correspondencia semántico-terminológica en la secuencia tertuliana de *finxit de limo in tantam substantiam carnis*, que reproduce la bíblica, como se puede comprobar, de *finxit deus hominem de limo terrae* (מִן־הָאֲדָמָה עָפָר מִן־הָאֲדָמָה). El *limus*, utilizado por Tertuliano en numerosísimas ocasiones⁴⁴, es el término latino –y bíblico– equivalente a *tiṭṭum*. Además, esa carne es el resultado de la acción de Dios sobre el barro, por eso no tiene empacho en asignarle grandes cualidades (*tot qualitatibus exstructam*). En el texto de san Ireneo quizá quede más claro. En definitiva, ¿no existe un paralelo con la secuencia *tiṭṭum* + carne, sangre y saliva provenientes de la divinidad? En todo caso, para Tertuliano el *limus terrae* (מִן־הָאֲדָמָה עָפָר) es la *materia ex qua* con la que se opera la creación de Adán. Este compuesto modelado del barro que contiene ciertas cualidades recibe el soplo de Dios, como la mezcla recibió el *eṭemmum* / *napištum*.

Es imposible detenerse aquí en todas y cada una de las implicaciones de la antropología de Tertuliano. Estudios hay y muy buenos. Nos interesa, sobre todo, presentar estas líneas que, construidas a partir del texto bíblico, se convierten en el cauce de las categorías acadias en estas lides.

3.2 La *Epideixis* de san Ireneo y Gn 2, 7

Otro de los textos clásicos desde el punto antropológico en los que han cuajado las aristas mesopotámicas es el capítulo 11 de la *Epideixis* de san Ireneo de Lyon, obispo en el siglo II, conservada en armenio antiguo, y que encuentra continuidad argumental en el libro III de su *Adversus Haereses*⁴⁵. Baste leer el primero para comprobar dicho fermento:

⁴¹ Tert., *Marc.* II, 4, 4 [CCL I, 478-479].

⁴² Tertuliano está utilizando el mismo verbo que el texto bíblico de Vlat (*ingere*) y que luego en la Vulgata cambia a *formare*. Cf., al respecto, López Montero, *Totius hominis salus*, 120.

⁴³ Este uso de los dos versículos es claramente apologético, sobre todo contra los gnósticos, que distinguían tres tipos de hombres a partir de una exégesis heterodoxa. Cada versículo justificaba una creación diferente y, por tanto, una tipología humana variada. Esta “única creación” aparece en la corriente teológica de todos los autores de la llamada “escuela asiática”, tales como Justino, Ireneo, Prudencio y el propio Tertuliano de Cartago. También en el Pseudo-Tertuliano, algo más posterior.

⁴⁴ Así, G. Claesson, *Index Tertullianus F-P*, II (Études Augustiniennes 63; París 1975) 903.

⁴⁵ Cf. Ir., *Haer.* III, 21, 10; IV, 39, 2.

Al hombre empero lo plasmó Dios con sus propias manos, tomando el polvo más puro y más fino de la tierra y mezclándolo en medida justa con su virtud. Dio a aquel plasma su propia fisonomía, de modo que el hombre, aun en lo visible, fuera imagen de Dios. Y a fin de que pudiera vivir, sopló Dios sobre su rostro un hálito vital, de manera que tanto el soplo como en la carne plasmada el hombre fuera semejante a Dios⁴⁶.

Saltan a la vista las concomitancias de este texto con los mesopotámicos. Insistimos en cómo para san Ireneo la prerrogativa de la plasis del hombre no se queda únicamente en el barro, sino que éste posee unas características especiales, como en Tertuliano. Y son prerrogativas especiales porque es Dios mismo el que modela (sus manos), porque elige la más alta calidad de la sustancia e, incluso, porque le proporciona la virtud de Sí. Estas propiedades únicas, con origen en Dios, son las que pueden de nuevo relacionarse con los elementos que las divinidades babilonias incluyen en su particular mezcla con la arcilla: carne divina, sangre y saliva⁴⁷.

Además, el texto de la *Epideixis* muestra varias fases en la misma modelación, como ya afirmamos en los poemas mesopotámicos. Autores autorizados han hablado de las siguientes: 1) la *materia ex qua*, es decir, el barro (*limus*). 2) la *mixis* de la potencia divina con la tierra; 3) diseño del plasma; 4) infusión del hálito de vida⁴⁸.

3.3 La exégesis de san Ireneo a Jn 9, 6

Aspecto poco tratado, o no suficiente, es el conjunto de acadismos que podemos hallar en el Nuevo Testamento. Sí se ha escrito, obviamente, sobre los semitismos, pero no sobre acadismos en particular. Debiera incluirse dentro de ellos, quizá, la famosa exégesis que a Jn 9, 6 hizo san Ireneo en el libro V de su *Adversus Haereses*:

Ei autem qui caecus fuerat a nativitate, iam non per sermonem, sed per operationem praestitit visum, non vane neque prout evenit hoc faciens, sed ut ostenderet manu Dei, eam quae ab initio plasmavit hominem. Et propterea interrogantibus eum discipulis qua es causa caecus natus esset, utrumne sua an parentum culpa ait: *Neque hic peccavit neque parentes eius, sed ut manifestetur opera Dei ipso*. Opera autem Dei plasmatio est hominis. Hanc enim per operationem fecit, quemadmodum Scriptura ait: *Et sumpsit Dominus limum de terra et plasmavit hominem*. Quapropter et Dominus expuit in terram et fecit lutum et superlinivit illud oculis, ostendens antiquam plasmationem quemadmodum facta est, et manum Dei manifestans his qui intellegere possint, per quam e limo plasmatus est homo [En cambio, al ciego de nacimiento no le dio la vista de palabra, sino por obra. Con su cuenta y razón, a fin de revelar la Mano de Dios que en el principio plasmó al hombre. Por eso también a los discípulos que le interrogaban sobre la causa de su ceguera de nacimiento –si por culpa suya o de los padres– dice (Jn 9, 3): *Ni este pecó, ni sus padres, sino para que se den a conocer en él las obras de Dios*. Las obras empero de Dios son la plasmación del hombre. En efecto, ésta la hizo Dios por obra, como dice la Escritura (Gn 2, 7): *Y tomó el Señor barro de la tierra y modeló al hombre*. Por lo cual también el Señor escupió en tierra e hizo barro y untó con él los ojos (cf. Jn 9, 6), manifestando cómo tuvo lugar

⁴⁶ IR., *Epid.* 11. Cf. E. Romero Pose (ed.), *Demostración de la predicación apostólica* (FP 2; Madrid 2001) 79-80.

⁴⁷ Para la presencia de la sangre en la creación del hombre, cf. García Cordero, *Biblia y legado del Antiguo Oriente*, 15. Cita Sab 7, 1-2.

⁴⁸ Así lo expresa el editor de la *Epideixis*: “Un análisis escrupuloso de *Epid.* 11 obliga a distinguir aspectos varios en la plasis de Adán: a) La *materia ex qua* de cuerpo humano, b) la *mixis* de la potencia divina con la tierra o *materia ex qua*, c) el diseño de sus propias formas (divinas) en la carne o plasma, d) la infusión del hálito de vida. El orden en que tales aspectos se ofrecen no es demasiado claro. La prioridad del primero no crea obstáculos”.

la antigua plasis, y revelando a los capaces de entender la Mano de Dios por cuyo medio fue modelado de limo el hombre]⁴⁹.

La acción realizada por el Señor Jesús persigue la demostración de grandes argumentos, difíciles de explicar aquí. Nos interesa, sobre todo, señalar que la acción de Jesús con el ciego de nacimiento no hace sino repetir la plasmación que Dios hizo de Adán en Gn 2, 7. “Cristo, dice Orbe, prueba con la curación del ciego estar dotado del mismo poder demiúrgico que demostró tener en la formación de Adán”⁵⁰. Es en este contexto donde hay que ver las concomitancias con Mesopotamia.

El Señor Jesús escupe en la tierra (*exspuit in terram*) y hace barro fino (*lutum*) y con ello re-crea al ciego. Nos dice el obispo de Lyon que esta secuencia es la misma que usó la Mano de Dios en la prístina plasmación del hombre en Gn 2, 7. De modo que las fases son las siguientes: a) toma de la materia, es decir, el barro (*limus*) o la tierra misma (*terra*), b) mezcla de la saliva (*exspuit*), c) modelación de lo que es ya hombre o plasis (*fecit lutum*). Obsérvese la diferencia entre *limus* y *lutum*. El primero es *materia ex qua*, el segundo tiene ya saliva. ¿No son éstas las fases de la antropogonía babilonia? Recordémoslas: a) materia ex qua (*tiṭṭum*), 2) inclusión de la carne, sangre y saliva divinas (*šīrum*, *dāmum* y *ru’utum*), c) modelación y aparición de algo que ya es humano (= los huesos de EE VI, 3). La cuarta fase, como va dicho, en una y otra tradición es la insuflación.

4. Pervivencia de la arcilla

Dentro del Génesis encontramos, a modo de consecuencia, los versículos de Gn 3, 19, en los que el hombre, cuando muere, no hace sino convertirse en la materia prima de la que fue compuesto: La correspondencia semántica y léxica con *Gilg.* X, 68-69; 145-146 y 245-246 es perfecta: *quia pulvis* (עפר / *eperum*) *es et in pulveris reverteris* (*itemi tiṭṭiš*).

Este *pulvis*, que es arcilla en descomposición, o, lo que es igual, el *eperum* proveniente del *tiṭṭum* tiene hoy en día cierta permanencia. Estas líneas han querido mostrar cómo las categorías antropológicas acadias han recalado en los sistemas apologéticos de los primeros autores cristianos, cuya inspiración se ha servido irremediamente de los textos bíblicos. El mundo mesopotámico recalca, por tanto, en la Biblia y el contenido bíblico desemboca en estos así llamados Padres de la Iglesia. Sus escritos, tan influyentes, son los que han autorizado, por así decir, la inclusión de los versículos en la liturgia y, con ella, en la vida cotidiana. Poco importa aquí la fuente bíblica de la que beben san Ireneo o Tertuliano. Es en el texto latino de la Escritura, sobre todo el de la Vulgata, en el que ha cristalizado la importancia que estos autores dieron a las inspiraciones bíblicas. Por eso a través del latín llegan a nosotros las reminiscencias del *tiṭṭum* acadio.

Y ese latín queda, principalmente, en la liturgia católica. Qué belleza poder escuchar la antifona gregoriana de Comunión del domingo IV de Cuaresma. Despunta la modelación operada por el Señor Jesús con su saliva y recuerda milenarias acciones propias de la divinidad mesopotámica, que mete en el *tiṭṭum* su propio *ru’utum* para proseguir con lo que somos nosotros: *Lutum fecit ex sputo Dominus, et linivit oculos meos: et abii, et lavi, et vidi et credidi Deo*⁵¹.

⁴⁹ Ir., *Haer.* V, 15, 2. Cf. A. Orbe, *Teología de San Ireneo*, vol. II (BAC maior 29; Madrid 1987) 32-42. La traducción es la del propio A. Orbe.

⁵⁰ Orbe, *Teología de San Ireneo*, vol. II, 25. Aquí se encuentra una amplia explicación a cada una de las palabras que componen la exégesis de San Ireneo a Jn 9, 6.

⁵¹ *Graduale Romanum* (Solesmis 1979) 111.

Y qué cordura poder escuchar en el rito central de la Misa del miércoles de Ceniza, justo cuando ésta se recibe, aquellas palabras que hundan sus raíces en las del rey de Uruk, porque se nos avisa de que somos polvo (*tittum*) y de que en polvo nos convertiremos (*itemi tittiš*): *memento, homo, quia pulvis es et in pulverem reverteris*⁵².

Queda el *tittum* en numerosas inscripciones funerarias que, lejos de ser lóbregas, portan un mensaje realista, el de nuestros antepasados. *Hic iacet pulvis, cinis et nihil*. Estas son las palabras que aún hoy se conservan en la tumba del cardenal Fernández Portocarrero (†1709) en la Catedral Primada de Toledo, aviso no sólo de la muerte, sino indicación del elemento original de todo hombre⁵³.

La inclusión de las citas poéticas y su consiguiente comentario ha desvelado la necesidad de profundizar en las categorías antropológicas acacias. Es éste un artículo que ha querido centrarse únicamente en la arcilla como elemento vertebrador de la naturaleza humana y en su pervivencia y señalamiento de su cauce, por lo que las conexiones de calado ulterior deben postergarse a estudios venideros. Es evidente, de igual modo, que no se ha valorado aquí –si es que, alguna vez, se puede hacer– el grado mismo de las coincidencias argumentales entre Mesopotamia y la Biblia en estas cuestiones antropológicas. Baste concluir que es difícil no apreciarlas. La arcilla, en fin, es categoría antropogónica y, por tanto, antropológica. Los primeros comentaristas de la Biblia no renunciaron a estas intenciones e hicieron de ella el centro de su pensamiento teológico. Al escribir sobre los libros bíblicos, la consideración de la Biblia copó la reflexión posterior. Por eso los textos bíblicos genesíacos fueron estudiados, repetidos y propuestos en las versiones vulgatas, es decir, en latín. Lo que recibe, por tanto, este tesoro son los textos litúrgicos y en latín.

En definitiva, la intuición del Dr. Jiménez Zamudio se realiza bien. La arcilla acadia es la arcilla bíblica. El comentario que los autores paleo-cristianos hacen, por ejemplo, del Génesis, sitúa a la Biblia en el centro de toda reflexión. En la Iglesia Occidental es la edición de la Vulgata la encargada de llevar a cabo esta transmisión. Esta es la causa de que el latín, y especialmente el litúrgico, haya sido el portador de las percepciones babilonias hasta nuestros días.

Bibliografía

Allenbach, J., 1986, *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*. Tome I. Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien, Paris.

Bottéro, J., 1989, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris.

Caplice, R., 2002, *Introduction to Akkadian*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Rome.

Claesson, G., 1975, *Index Tertullianus F-P*, II, Études Augustiniennes 63, Paris.

Errandonea, J., 1966, *Edén y Paraíso. Fondo cultural mesopotámico en el relato bíblico de la Creación*, Ediciones Marova S. L., Madrid.

⁵² No son buenos tiempos para el latín en la Iglesia Católica que parece legislar cada vez más en contra de su uso. Esta exhortación de *memento, homo quia pulvis es...* era la única que, en latín, debía decirse en la imposición de la ceniza en la denominada *feria quarta Cinerum*. Cf. *Missale Romanum* (Turonibus 291957) 58: "Sacerdos vero, dum cantantur Antiphonae et Responsorium, detecto capite, primo imponit cineres digniori Sacerdoti, a quo ipse accepit, deinde Ministris paratis, genibus flexis coram Altari dicens: Genes. 3, 19. *Meménto, homo, quia pulvis es, et in púlverem revertéris*". Con la discutida reforma litúrgica del Concilio Vaticano II y aludiendo a razones poco convincentes, se han introducido otras posibilidades y en lengua vernácula, por lo que cada vez es más difícil escuchar tan antigua exhortación según el texto de la Vulgata y, por tanto, disfrutar de las reminiscencias milenarias del sustrato acadio.

⁵³ Cf. V. J. Herrero, *Diccionario de expresiones y frases latinas* (Madrid 31992) 367.

- García de la Fuente, O., ²1994, *Latín Bíblico y Latín Cristiano*, Madrid.
- García Recio, J., 1995, *Anotaciones a la antropología del Inūma ilū awīlum*, *Ilu* 0, pp. 77-95.
- Garelli, P. (ed.), 1960, *Gilgameš et sa légende. Études recueillies par P. Garelli à l'occasion de la VIIe Rencontre Assyriologique Internationale (Paris 1958)*, Paris.
- George, A. R., 2003, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, Oxford.
- Jiménez Zamudio, R., 1999, “Vestigios en castellano de antiguos giros sumerios y acadios a través de los textos bíblicos latinos y sus modelos griegos y hebreos”, *Isimu* 2, pp. 183-193.
- Jiménez Zamudio, R. (ed.), 2015, *El poema de Gilgamesh*, Cátedra Letras Universales 493, Madrid.
- Jiménez Zamudio, R. (ed.), 2020, *Enūma elish. El poema babilonio de la creación*, Cátedra Letras Universales 558, Madrid.
- Lambert, W. G. – Millard, A. R., 1969, *Atra-ḫasīs. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford.
- Lambert, W. G. – Parker, S., 1966, *Enuma eliš. The Babylonian Epic of Creation. The Cuneiform Text*, Oxford.
- Langdon, S., 1923, *The Babylonian Epic of Creation restored from recently recovered Tablets of Aššur*, Oxford.
- López Montero, R., 2007, *Totius hominis salus. La antropología del “Adversus Marcionem” de Tertuliano*, *Dissertationes Theologicae* 2, Facultad de Teología “San Dámaso”, Madrid.
- López Montero, R., 2015, “Afinidad literaria en símiles mesopotámicos y bíblicos de temática animal”, *Estudios Bíblicos* 73/2, pp. 169-189.
- Orbe, A., 1987, *Teología de San Ireneo*, vol. II, *BAC maior* 29, Madrid.
- Pascual Torró, J., 1976, *Antropología de Aurelio Prudencio*, Iglesia Nacional Española, Roma.
- Von Soden, W., ³1995, *Grundriss der Akkadischen Grammatik*, *Analecta Orientalia* 33, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma.