

ALGUNAS REFLEXIONES ACERCA DE LA VISIÓN DE LA MUERTE EN MESOPOTAMIA A PARTIR DE LA TANATOLOGÍA APLICADA

José Manuel Herrero de la Iglesia
Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN

La especie humana observa la muerte como un hecho aterrador por múltiples motivos. Estos en la historia de la humanidad no han variado notablemente, sino que han cambiado las formas de comportamiento a la hora de afrontar dicho momento. Con la Tanatología Aplicada hemos recogido diversas disciplinas, tales como la psicología, el psicoanálisis, la metafísica y la antropología para trazar diversos comportamientos que la tradición de los mesopotámicos han dejado a través de sus vestigios para afrontar el temor a la muerte

PALABRAS CLAVE

Destino, espíritu, identidad, muerte, rituales, temor, traumatismo

1. NEGACIÓN DE UNA REALIDAD: MUERTE CIENTÍFICA Y MUERTE MÁGICO-RELIGIOSA

Tal como apuntó Miguel de Unamuno en su obra *Del sentimiento trágico de la vida*, el hombre presenta una diferencia respecto al resto de seres vivos: la inteligencia. Ésta le diferencia del resto de los animales en la manera de percibir el mundo, de comportarse, de sentir, etc. A partir de ella convive con una paradoja difícil de asumir: por un lado, se considera una especie de semi-dios dentro del mundo que nos rodea: es lo que E. Becker ha considerado como *individualidad dentro de la finitud*: posee la capacidad del *yo* de carácter simbólico que le permite, a través de la imaginación, ver, sentir, conocer, soñar cualquier situación, experiencia, etc.; por otro, tiene la sensación de ser y sentirse débil y perecedero; presenta una magnitud enorme, siendo además consciente de su propia desaparición, de su muerte¹.

En otro orden, Alfredo de Vigni decía acerca de la muerte que es el espectáculo más atractivo para los hombres, pues oculta el mayor de los misterios². En cierto modo tenía razón, pues la muerte ha sido uno de los fundamentos básicos y primordiales en la definición de la historia de las magias y las religiones a lo largo de la humanidad. Quizá por este motivo sea tan complicado dar una definición exacta de la muerte. Según las distintas ramas de la ciencia se utiliza una u otra, pudiendo reflejar realidades muy dispares dependiendo de las culturas, profesiones, circunstancias sociales, personales, etc.³, aunque todas ellas sean ciertas.

A grandes rasgos, las definiciones de la muerte pueden quedar fijadas desde tres puntos de vista. La primera, estaría marcada por el punto de *vista biológico*, momento en que se detiene toda actividad vital, debido a que el cerebro ha dejado de funcionar. También representa un *acto personal*, puesto que el ser humano, el moribundo, tiene la

¹ E. Becker 2003: 61s. En este sentido Metchnicoff considera a la inteligencia como un elemento de suma importancia que apenas se ha preocupado de la muerte (E. Morin 2003: 17).

² Ignacio María de Lojendio 1950: 5.

³ J. Ferrater Mora 1979: 9.

oportunidad de situarse en su intimidad ante lo que constituyó el fundamento de su vida, oportunidad cada vez más limitada, no sólo porque lo impida su presentación súbita, sino también porque la aplicación de las tecnologías al final de la vida han desplazado el lugar y forma de morir. Finalmente, la muerte también es *un acto social* pues siempre tras ella se encuentran un sinfín de rituales, elementos administrativos y legales que afectan a los familiares del cadáver, en mayor o menor medida. A partir de aquí la actitud ante la muerte varía según muchas circunstancias, periodos históricos, creencias, etc.⁴.

La primera ha afectado de igual manera a la humanidad a lo largo de la historia. Desde el punto de vista biológico, la vida representa una complicada combinación de procesos de carácter bioquímico, originando un equilibrio biológico, quedando el cuerpo humano sometido a las distintas influencias físicas, químicas y microbiológicas del medio que, en último extremo, desembocan en la descomposición. Como consecuencia de la muerte biológica, el deterioro comienza originándose por las células más sensibles, las de la corteza cerebral, extendiéndose, posteriormente, a las demás⁵.

La segunda ha variado notablemente según las circunstancias de la muerte en el tiempo. Las tecnologías actuales y el conocimiento de enfermedades que actualmente no suponen peligro alguno para la vida, en otros momentos lograron enormes estragos, dando una elevada mortandad, siempre y cuando nos refiramos a enfermedades. Además, la forma de encontrarse el moribundo y el cadáver ha evolucionado de manera muy notoria, tal como nos ha demostrado P. Ariès⁶.

Quizá sea la muerte social la que ha detectado notables cambios de forma en la historia de las mentalidades. Estos en gran medida han venido propiciados por las diversas cosmogonías que el hombre ha creado para la justificación de una vida postmortem debido al horror que genera la muerte. Aún así, son muchos los elementos comunes que han pervivido a lo largo de la historia. P. Laín Entralgo opina que la muerte es un hecho, puede ser un acto y con gran frecuencia, da lugar a un evento⁷.

Según distintas posturas filosóficas, la muerte puede ser vista desde puntos de vista muy diversos. Por ejemplo, son muy numerosas las lecturas en las que encontramos que la muerte es la cesación de la vida. También encontraremos que la vida es el estado activo de los seres orgánicos, un estado de animación. Quizá todas ellas están más orientadas a la observación de la naturaleza y, por tanto, del acto biológico. Otra serie de posturas indican que la muerte es un elemento que forma parte de la vida; Séneca nos decía "*vivendi ac moriendi scientia*"; "*Cotidie morimus*". Si nos planteamos esta idea, podremos llegar a pensar que la vida entera no es más que la muerte y ésta simplemente es la realización de aquélla⁸. Desde esta postura, así como otras tantas, la muerte forma parte de la existencia de la vida; como dijo el biólogo Carlos Ernesto von Baer "los seres vivos son aquellos que tienen la cualidad de morir". Todas estas ideas tienen un denominador común: la idea del tiempo. En el mismo momento de nuestro nacimiento, comenzamos a vivir, pero también a morir. Se trata de un tiempo indefinido, del que desconocemos su fin. Esta es la idea conceptual del tiempo heideggeriano que ha hecho reflexionar a no pocos poetas y pensadores.

Pero antes que los pensadores plantearan teorías e hipótesis tan interesantes sobre la posición de la muerte en la existencia humana y el tiempo de la vida, y que los científicos otorgaran razones médicas, biológicas, químicas y físicas sobre el fin de la existencia, existían formas de concebir la muerte, quizá carentes del empirismo contemporáneo, pero que adquirirían una lógica en la justificación de la vida: desde el

⁴ P. Ariès 2000.

⁵ J. A. Gómez Rubí 2002: 2.

⁶ P. Ariès 2000.

⁷ P. Laín Entralgo 1992: 352 ss.

⁸ I. M. de Lojendio 1950: p.30.

punto de vista fenomenológico, nadie se resigna que todo finalice con la muerte⁹; la supervivencia a la muerte ha sido un elemento de justificación del misterio, del que nos habló Alfredo de Vigni. De hecho, Bultmann argumentó que la escatología, considerada como el fin de algo y comienzo de otra cosa nueva, ha tenido su origen en los fenómenos otorgados por la naturaleza y el cosmos: son los ciclos cósmicos y naturales los que han ofrecido la posibilidad de una experiencia existencial, antecedente del hombre, situando al ser humano en un espacio amenazador para su propia existencia, de manera que, fruto de esta desprotección, su mentalidad responde a un renacer y una vida más allá de la que conocemos¹⁰.

El teólogo Hans Urs von Balthasar distinguió tres fases sucesivas relacionadas con la muerte¹¹. De las tres, nos fijaremos en la primera, la *mítico-religiosa*, dado que nos interesa por las siguientes características:

- a) La muerte no se presenta por razones biológicas o naturales, sino que es fruto de agentes de corte socio-religioso; es decir, la muerte es fruto de fuerzas malignas, tales como hechicería, brujería, acción maléfica de algún ser maligno, designio de los dioses, etc.
- b) La muerte no es el fin definitivo. Es el paso del mundo de los vivos al mundo de los muertos.
- c) La muerte no afecta por igual a todos los miembros de la sociedad; por ejemplo, no es lo mismo la muerte de un monarca que la de un campesino.

Resulta evidente decir que la muerte es un elemento universal dentro de la existencia humana, al igual que también es lógico pensar que no todos los hombres la conciben de manera semejante, sino que cada uno la interpreta de una manera diferente. Este aspecto en Mesopotamia, como para tantas otras civilizaciones antiguas, resulta difícil de interpretar, pues la antropología moderna detecta mayores variaciones en el modo de concebir el fenómeno de la muerte, pues dispone de mayores herramientas para su estudio y comprensión. Lamentablemente, según nos alejamos de nuestros días, resulta más complejo visualizar diversas variantes dentro de una misma sociedad, debido a la falta de información. Cuando hacemos alusión a Mesopotamia debemos tener presente que todas las referencias textuales responden al pensamiento de una clase determinada, y aunque puedan esbozar líneas comunes para la mayoría de la sociedad, es más que seguro que existieran otras diferentes en la concepción escatológica entre determinados grupos o particulares. Debido a esto, este análisis y reflexión se centrará en la primera fase ya mencionada de H. U. von Balthasar, ignorando la teórica o metafísica existencial o científica.

Dentro del punto a) podemos detectar diversos textos que nos conforman una idea divina de la vida y la muerte: en Gilgameš X, 319-322, observamos lo siguiente: ^d*a-nun-na-ki ilū* (DINGIR)^{mes} *rabûtu* (GAL)^{mes} *paḥ-ru* ^d*ma-am-me-tum ba-na-at šim-ti itti* (KI)-*šú-nu ši-ma-tú i-š[ma]* *iš-tak-nu mu-ta u ba-la-ṭa šá mu-ti ul ud-du-u ūmī* (U₄)^{mes} -*šú* “Los Anunnaki, los grandes dioses estaban reunidos. Mammītu, aquella que creó los destinos, dio uno para ellos. La muerte y la vida determinaron, El día de la muerte no lo conocerán”¹².

Mesopotamia concibe el origen de los hombres como un deseo divino; concretamente nacieron para servirles, según esboza Enuma Eliš VI, 5-8: *da-mi lu-uk-sur-ma eṣ-me-ta lu-šab-ši-ma lu-uš-ziz-ma lul-la-a lu-ú a-me-lu šum-šu lu-ub-ni-ma lullâ* (LÛ.ULÛ-*lu-a*) *a-me-lu lu-ú en-du dul-lu ilānu-ma šu-un lu-u pa-áš-hu*.

⁹ Victor E. Frankl 1990: 157.

¹⁰ J. Losada Espinosa 1970: 287.

¹¹ H. U. Von Balthasar 1956.

¹² A. R. George 2003 Vol. I: 696 ss.

“condensaré sangre y crearé huesos, haré surgir un prototipo humano y su nombre será “hombre”. Crearé al ser humano para que le sean impuestos los ritos a los dioses y que estos estén descansados”¹³. Otro ejemplo está en Enuma Eliš VI 33-34: *ina da-me-šú ib-na-a a-me-lu-tú i-mid dul-li ilāni-ma ilāni um-taš-šar*. “con su sangre, crearon a la humanidad, él (Ea) impuso el servicio (ritos) de los dioses (a la humanidad), liberando a éstos”¹⁴.

Estas y otras tantas referencias literarias marcan la primera característica de von Balthasar: los dioses son dueños de la vida y de la muerte; el nacimiento humano formó parte de una imposición divina. Debían adorarlos, pero el hombre desconocía un final, decretado en una asamblea divina, donde Mammītu, junto con los Anunnaki, impuso un destino¹⁵. La naturaleza humana concedió a la divina que fuera quien creara la muerte.

Por otra parte, Mesopotamia se caracterizó por su demonología. Durante mucho tiempo, investigadores apreciaron a las culturas mesopotámicas con una óptica pesimista ya que el fin de la vida, por un lado, desembocaba irremediabilmente en una muerte sin ningún tipo de esperanza de supervivencia del espíritu; por otro, las mentalidades dibujaron una lista interminable de seres malignos que atentaban contra la vida; estas ideas que perviven en su literatura, serían realmente trágicas de no haber creado toda una serie de herramientas para combatir aquellos seres que atentaban contra la vida¹⁶. No obstante, como señaló E. Ebeling, serían los demonios, quienes intermediaban entre los dioses y los hombres: “*Zwischen Göttern und Menschen stehen die Dämonen, als Diener der Götter und Feinde oder Helder der Menschen*”¹⁷. Para que estos demonios, en general, y, en particular, el espíritu del difunto actuaba a favor o en contra de alguien, se realizaban toda una serie de rituales¹⁸, donde la magia, convertida en religiosidad popular, se aplicaba en todo el significado del término. Desde el punto de vista psiquiátrico es incomprensible la existencia de un temor a la muerte, dado que el hombre es incapaz de imaginar su propio final y si éste debe llegar, siempre se acusará a agentes externos¹⁹: de aquí surgió la idea de pecado y castigo. En Mesopotamia la enfermedad, KU₄.RA, fue considerada como un elemento procedente de la esfera divina. En la serie de diagnósticos SA.GIG encontramos el término que nos hace pensar en la idea de que una falta cometida implica una pena por mandato divino: *qātum* “hand”²⁰. Enfermedades tales como *qat* ^d*marduk*, *qat* ^d*UTU*, etc. han hecho pensar a investigadores tales como J. V. Wilson que tengan una idea de castigo de una divinidad hacia la persona que padece la enfermedad. Por el contrario, K. van der Toorn opina que dicho término es indicativo de castigo, pero no por una falta cometida; H. Ávalos, opina que dicho término describe una condición negativa, en particular una enfermedad que fue dada de algún modo de especial interés por una divinidad concreta o espíritu²¹.

Con respecto a la segunda fase que señaló H. U. von Balthasar, nos encontramos con una visión aparentemente contradictoria. Las mentalidades en

¹³ J. N. Lawson 1994: 49; W.G. Lambert 1967: 34 s.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ En MS k y MS b únicamente se hace referencia a únicamente a Mammītu (A. R. George 2003: 699, n. 19).

¹⁶ W. Faber 1995: 1896.

¹⁷ E. Ebeling 1978: 107.

¹⁸ No existen textos que evidencien prácticas de magia negra, aunque ésta es conocida gracias aquellos rituales que combaten contra ella. El *efemmu* formaba parte de la demonología y podía actuar a favor o en contra de los vivos en función de diversas causas, tales como la forma de morir, si recibía ofrendas funerarias, etc. De hecho, hay autores que opinan que el origen de la demonología nace en la creencia de los muertos (G. Van der Leew 1964: 127).

¹⁹ E. Kübler-Ross 2005: 15.

²⁰ CAD Q: 183 ss; AHw: 909 ss.

²¹ H. Avalos 1995: 131 ss.

Mesopotamia asumían la muerte como un fin supremo, carente de resurrección: Gilgameš X, 2, 134 nos dice *ik-šu-d[a-áš-sū] šīmat amēlūti* “el destino de la humanidad le ha cogido”²²; la muerte se asumía como destino final del *awīlum*²³.

La resurrección, tal como la entendemos dentro de las religiones monoteístas actuales, no existió, aunque sí hubo una supervivencia. El *awīlum* una vez había fallecido se convertía en una serie de elementos con funciones determinadas que animarían la memoria del fallecido. Estas partes eran *šumu*, *ešemtu* y *eṭemmu*. El primero de ellos, el nombre, tenía unas connotaciones mágicas, dentro de lo que suponía el poder de la palabra: *zakār šumišu* “pronunciar su nombre” era una forma de evitar que la persona cayera en el olvido, recordarlo y, de alguna manera, darle vida²⁴. El festival *kispum*, realizar ofrendas al difunto, en el lugar donde reposaba el *ešemtu*, además de efectuar toda una serie de rituales implicaba que el *eṭemmu* fuera favorable con sus familiares tal como nos muestran algunos textos *namburbî*²⁵, prácticas necrománticas²⁶, etc.

Los rituales efectuados, con motivo de la festividad del *kispum* implicaba además de animar al espíritu en el que se había convertido el difunto, un elemento antropológico de primera magnitud, tal como señaló M. Bayliss²⁷.

El último aspecto que señaló von Balthasar igualmente afectó a Mesopotamia. Pascal dijo “el rey está rodeado de gentes que no piensan sino en divertirle, y en impedir que piense en sí mismo. Pues aún siendo rey, se siente desgraciado pensando en ello”²⁸. Son muchas las culturas donde las clases notables y sacerdotales se han reservado el derecho a la inmortalidad; Allí, tal privilegio no existió²⁹: Bastaría recordar el sueño que tuvo un príncipe asirio para recordar el horror con que describía el infierno³⁰. Igualmente, el dios Lil nos describió la hostilidad del lugar³¹. Quizá la omnipotencia de las clases más poderosas nos muestra el temor que siente el hombre ante la muerte. Posiblemente uno de los motivos que generó tal volumen literario sobre exorcismos, demonología y difuntos fue que la escritura era propiedad de las clases más poderosas.

Por otro lado, encontramos diferencias notorias en las ofrendas de enterramiento, determinantes para realizar el viaje y no “molestar” en la tierra. El interés no radicaba en gastar lo máximo posible para los ritos de enterramiento, sino en que el grupo familiar consiguiera por todos los medios hacer que el espíritu marchara al infierno³². Aún así, encontramos diferencias sociales en los enterramientos, tal como nos muestra un texto neasirio que describe un funeral real³³.

La muerte asustó al individuo. El temor que le generó, le procuró negar una naturaleza que le mostró la descomposición de sus semejantes. Una escapatoria a tal horror la buscó en dotarle de poder, de “vida”, aunque permaneciera “inmóvil” en su parte del cosmos: el infierno. Vivió con la desaparición de sus semejantes, de sus familiares, lo que le permitió ver una inadaptación individual, tal como nos muestra, por ejemplo, la lucha en busca de la inmortalidad que llevó a cabo Gilgameš; además se

²² A. R. George 2003 Vol. I: 686 s.

²³ J. N. Lawson 1994: 49 ss.

²⁴ J. Bottéro 1980: 37; J. Sanmartín 1993: 481.

²⁵ MMDG 77, 10-18; MMDG 78, 19-1. e. 2’.

²⁶ MMDG 72 i1’-13’; MMDG 73 I 14’ff; MMDG 74 ii 1’-10’; MMDG 75 1-9, ii 11-23; MMDG 76 ii 24’-26’; MMDG 79 1’-11’; MMDG 80 12’-20’; MMDG 81 21’-r. 6; MMDG 82 1’-10’; MMDG 83 B: 1-4, D: 0-5.

²⁷ M. Bayliss 1973: 115-125.

²⁸ E. Morin 2003: 52.

²⁹ Ibid: 50 ss.

³⁰ W. von Soden 1936: 1-32.

³¹ J. García Recio (en prensa).

³² J. A. Scurlock 1995a: 1884.

³³ J. M. Ginnis 1987: 1-12.

generó una inadaptación general que queda patente en la religiosidad popular: textos sobre la muerte y los muertos hecha por individuos para la vida³⁴.

2. HEROES, SOCIEDAD Y MUERTE: LOS HEROES TEMEN LA MUERTE

N. S. Shaler decía que el heroísmo no es más que el reflejo que la muerte proyecta en los hombres³⁵. De hecho, el héroe era una persona que podía moverse entre el mundo de los vivos y los muertos. Este hecho nos permite reflexionar sobre dos elementos que observamos en la literatura mesopotámica: por un lado, obras épicas permiten ver a héroes acercarse a la muerte. Son varios los ejemplos que observamos, tales como el poema de Gilgameš y su lucha por la inmortalidad, los sueños con muertos que están presentes en toda la literatura, tales como los que tuvo Gudea de Lagaš, etc.; por otro, el heroísmo abandona la literatura, las grandes esfera elitistas para descender otros estratos sociales: concretamente, nos referimos a todos aquellos rituales que han sido ejecutados por los jefes de familia dentro de la religiosidad popular. S. Freud apuntó que el *super yo* nació de una identificación con el modelo paterno³⁶. Cada ser humano, en ciertos momentos puede llegar a ser modelo para otros: estos últimos pueden sentir admiración por los primeros, ser héroes. Por ejemplo, un padre puede ser un héroe para su hijo. Con la muerte, puede producirse una pérdida de identidad, perderse en el baúl del olvido, no ser recordado. Esto generaba gran horror.

Un caso asilado y también contradictorio de heroísmo dentro de la sociedad de los mesopotámicos, y de la totalidad de sociedades de la historia, es la guerra. Uno de los grandes temores del hombre ha sido la pérdida de la identidad, pero en situaciones bélicas ha habido una contradicción entre el riesgo a morir y el horror a la muerte. En Mesopotamia ésta se vio agudizada por la condena que sufría el *etemmu* en las mentalidades de sus pobladores, puesto que estaba condenado a no recibir sepultura y hacer el mal³⁷. En el caso de la guerra, había dos elementos contrapuestos: por un lado, estaba una especie de impulso “animal” y por otro el “cívico”. Ambos se entremezclaban entre sí. Además se generaba una excitación natural provocada por el griterío, los tambores, etc. El soldado entraba en batalla por diversos motivos: pundonor, prestigio, valentía, intereses económicos, religiosos, imposición, etc., es cuando el individuo descuidaba su temor a la muerte, llegando a olvidarse de ella³⁸. El vitalismo de Nietzsche plantea la vida como valor: la vida con los peligros que procura el combate se convierten, en cierto momento, en fervor, identificándose el hombre con los peligros que le acechan, sintiendo exaltación – del tipo que fuere³⁹. La afirmación

³⁴ E. Morin 2003: 55.

³⁵ E. Becker 2003, p. 42.

³⁶ S. Freud 1993: 590.

³⁷ En CT XXIII 15-18, 7-8 leemos algunas formas de morir que hacen que un espíritu se convierta en maligno y pueda ser fruto de la manipulación de la brujería y la hechicería o una herramienta por la que los dioses pueden castigar a los hombres: *lu-u GIDIM ma-šu-u lu-u GIDIM šá šuma la na-bu-ú lu-u GIDIM šá pa-qi-da-la i-šu-u lu-u GIDIM šá [za-kir MU NU TUG-u] lu-u GIDIM šá ina GIŠ.TUKUL di-ku lu-u GIDIM šá ina a-ra-an DINGIR u še-rit LUGAL BAD* “o un espíritu olvidado, o un espíritu cuyo nombre no es pronunciado, o un espíritu que no tiene los cuidados del *paqidu* o un espíritu que [nadie se acuerda], o un espíritu que fue asesinado con un arma, o un espíritu que murió por un pecado contra un dios, o el crimen contra un rey” (G. Castellino 1955: 244 s). Debemos señalar que los indios americanos lanzaban flechas al aire para alejar a los espíritus que habían fallecido en la batalla. El hecho se sigue conservando cuando observamos disparos de proyectil o cañonazos al aire en forma de “saluda y respeto” a los caídos acto de guerra. Resulta indicativo observar cómo en diferentes ámbitos espaciales y temporales existe temor a los espíritus de aquellos que fallecieron en actos bélicos (E. Kübler-Ross 2005: 18).

³⁸ E. Morin 2003: 75.

³⁹ Ibid: 77.

del *yo* en situaciones de riesgo, normalmente – y en casos de victoria – genera una exaltación de *ello*, dando lugar al *super-yo*⁴⁰.

En el mundo de los mesopotámicos, quizá, la obra que mejor refleja este temor a la muerte es el pasaje de Gilgameš: en la epopeya se busca la inmortalidad y, para ello, los dos amigos viven toda una serie de avatares, en busca de la inmortalidad, algo que no podían conseguir.

3. EN LA FRONTERA DE LA MUERTE Y LA INMORTALIDAD: EL TRAUMATISMO DE LA MUERTE

Resulta lógico afirmar que la obsesión por la muerte difiere de la de los muertos, pero sin la presencia de los segundos, nunca hubiera existido la realidad de la primera⁴¹. Entre todos los elementos que constituyen la antropología de la muerte hay dos que transforman toda realidad biológica: la sepultura y la “espiritualidad”⁴².

La sepultura era el alojamiento del *ešemtu*, la parte material que perduraba del difunto. Se encontraba situada, inmediatamente bajo el suelo⁴³.

Gilgameš XII, 1-14 lo encardinaba en un lugar accesible, aunque no vacío de peligros: *u₄-ma pu-uk-ku ina bīt (é) ^{lú}naggāri (nagar) lu-ú e-zi[ib] [aššat ^{lú}na-ga-ri šá ki-i um-m] i^r-lit¹-ti-ia lu^r-ú¹ [e-zib] m[ārat (dumu.munus) ^{lú}na-ga-ri šá ki-i a]-^r ħa-ti¹-[ia š]e-her-ti lu-[ú e-zib] ūma (u₄) pu-u[k-ku] ^ra-na eṣeti (ki) ^{tim}im]-q[u-tan-ni-(ma)] mi-ik-ke-e a-na eṣeti (ki) ^{tim} i [m-qu-tan-ni-(ma)] [d^e]n-ki-dū ^dGIŠ-gim-maš i [p-pa-šu] be-lí-mi-na-[a] tab-[k]i lib-ba-ka [le-mun] ūma (u₄) pu-uk-ku ul-tu eṣeti (ki) ^{tim} ana-ku ú-š [e-el-lak-ka] mi-ik-ke-e ul-tu eṣeti (ki) ^{tim} ana-ku ú-še-[el-lak-ka] ^dGIŠ-gim-maš ^den-ki-dū [ip-pal-šu] šum-ma a-na eṣeti (ki) ^{tim} [tur-rad] a-na a-ši-ir-ti^r ia¹ [lu-ú ta-šad-da-ad] šu-ba-ta za-ka-a [la tal-tab-biš] ki-ma ú-ba-ra-ta-ma ú-a-^r ad¹-d [u-ka] ...: “Si hubiera dejado la vara en casa del carpintero, la esposa del carpintero, que es como mi madre, me la hubiera guardado, la hija del carpintero, que es como mi hija pequeña, me la hubiera vigilado. La vara ha caído al infierno, mi aro ha caído al infierno. Enkidu respondió a Gilgameš: ‘Señor: ¿por qué lloras, por qué el motivo de tu tristeza? Hoy, yo mismo ¡traeré tu vara del infierno!, yo mismo ¡traeré tu aro del infierno!’ Gilgameš respondió a Enkidu: ‘si bajas al infierno ¡debes tener presente mis consejos! No te vistas con ropas limpias...’⁴⁴”.*

El texto es muy explícito: resultaba accesible y cercano para llegar hasta él. Su localización parecía buscar la cercanía con sus ancestros. Se situaba bajo tierra, conectado con el mundo de los vivos a través del *arutum* y mostrando una homología en éste, pero, a la vez, estaba alejado⁴⁵. De hecho, puede que la lápida y el enterramiento tuvieran su origen en mantener a los espíritus malignos allá abajo, separados⁴⁶, de manera que no pudieran ocasionar el mal y, en caso de provocarlo, enviarlos con “relativa facilidad y rapidez”

⁴⁰ S. Freud 1993: 582 ss.

⁴¹ E. Morin 2003: 29.

⁴² Ibid: 22.

⁴³ Los muertos, desde una terminología genérica, eran mencionados de diversas formas, tales como (lu)úš.meš/*mītu*, *mītatu* y con referencias que hacían alusión a su localización geográfica, tales como un.meš, ki.ta.meš/*nišē šaplâti* “la gente de abajo” (J. Bottéro 1983: 161s). Por otro lado, el infierno, etimológicamente, significa el lugar de los muertos.

⁴⁴ A. R. George 2003 Vol. I: 729 s.

⁴⁵ Sin embargo tenía su entrada en occidente, *abul ereb* ^dšamši “la Gran Puerta del Extremo Occidental” (J. García Recio (en prensa).

⁴⁶ E. Kübler-Ross 2005: 18. No obstante, la sepultura, a través del *arutum* se convierte en un lugar de conexión con los espíritus benignos, familiares, aquellos que reciben *kispum*, de manera que puedan socorrer a un familiar cuanto está poseído.

El siguiente aspecto es la espiritualidad: resulta ser una forma de prolongación de la vida. El cadáver humano en todas las épocas presenta un carácter social que se manifiesta en sus prácticas funerarias y en la conservación de una vida postmortem a través de distintos cuidados, creando multitud de metáforas de la vida⁴⁷. Un ejemplo se aprecia en los ritos funerarios, puesto que implicaban dos realidades: por un lado, suponían el cambio de estado en el cadáver; por otro, reflejaban las perturbaciones y el horror que provocaba la muerte. En Mesopotamia hubo una manera ideal para que el difunto abandonara este mundo: debía estar rodeado de sus familiares y amigos, en la cama donde comenzaría a recibir distintos tipos de ofrendas. Una vez fallecido, su cadáver debía ser lavado, perfumado y vestido con ropas limpias y adornado con tantos ornamentos como la economía familiar permitiera. El enterramiento era determinante para que su viaje al infierno fuera efectivo. Un ejemplo lo encontraríamos en K.7756+K.6323⁴⁸.

En definitiva, los funerales eran el resultado de las distintas prácticas por las que se determinaba el cambio de estado en el ser – de vivo a muerto, de *awilum* a *šalamtu* –. Además reflejaban el conjunto de perturbaciones que la muerte provocaba entre los vivos, tal como decía Bacon “*Pompa mortis magis terret quam mors ipsa*”⁴⁹.

Pero ese terror que provocaba la muerte no sólo se materializaba en los rituales de enterramiento y duelo, sino durante toda la historia familiar, recordando a los ancestros a través del *kispum*, otorgando poderes al *ešemmu* – tales como alejar a un espíritu maligno, predecir el futuro, procurando apariciones del estado mórbido de lo que el difunto fue en vida, etc –.

Ese miedo que englobaba diversas realidades, parecía venir marcado por una obsesión: la pérdida de la individualidad. Por ejemplo, cuanto más ligado afectivamente se estaba al familiar fallecido, más grande era el dolor que producía; por el contrario, cuanto mayor desconocimiento se tenía de aquel, menor era la pena⁵⁰. De aquí que surgió el ceremonial *kispum*⁵¹, la pronunciación del nombre, los sueños con espíritus – en ocasiones de familiares – que transmitían mensajes, etc. Pero también la pérdida de identidad quedaba fijada por la descomposición del cadáver, algo que resultaba evidente a los ojos de los espectadores presentes en el duelo. Por este motivo, la mitología de la muerte dio forma al espectro, lo esbozaba como una transferencia fantástica del difunto⁵², tal como nos relata Gilgameš XII, 85-87: *qar-ra-du eš-lu^{dr} šamaš* (utu) *mār* (dumu) ^d*nin*¹-[*gal* x x x] x {*lu-man*} *tak-ka-ap eršeti* (ki) ^{tim}*ip-te-e-ma ú-tu-ku šá^d en-ki-du¹ ki-i-za-qí-qí ul¹ tú eršeti* (ki) ^{tim}*uš-te-la¹-a in-né¹ ed-ru¹-ma ut^{1a} taš-šá-qu* “el joven

⁴⁷ E. Morin 2003: 23.

⁴⁸ J. M. Ginnis 1987: 1ss.

⁴⁹ E. Morin 2003: 23 ss. A partir de esta premisa, debemos tener presente el gran número de textos con rituales apotropaicos y eliminatorios en los que interviene el *ešemmu*. Seguramente, esta creencia viene de la apreciación del cadáver y su descomposición, elementos que generaban repulsa en las mentalidades, dado juego a la imaginación, de la que la clase sacerdotal, escribas y un elenco de profesionales esbozaron, en el devenir de su historia, una religiosidad popular que permaneció dentro de la cotidianidad de sus habitantes.

⁵⁰ Ibid: 30 ss.

⁵¹ Era una ceremonia ritual destinada a los familiares fallecidos, pero también a aquellos espíritus anónimos que habían atormentado a una familia o miembro del grupo y eran desconocidos: en algunas ocasiones se les identificaba a través de pesadillas o alucinaciones, o se tenía indicios de que era el espíritu de una persona concreta, pero debían ser acogidos para realizar rituales (J. Bottéro 1983: 161). En este caso se les escribía, en una figurilla de arcilla, – además de un gran número de rituales – el nombre en el hombro izquierdo, tal como refleja LKA 88, 17: NU BI *ta-tam-mir ina* UGU UN A. MEŠ UŠ *ta-rak* “tú haces. Escribe su nombre en su hombro izquierdo” (MMDG 66, 17). En este caso concreto de la identificación de un espíritu que está atormentando a los vivos implica la recuperación de la individualidad, que perdió en las causas extrañas que hace que un espectro sea maligno.

⁵² E. Morin 2003: 27.

heroe Šamaš, [. . .] hijo de Ningal, abrió un tragaluz en el infierno, el espíritu de Enkidu salió del infierno como un fantasma, ellos se abrazaron mutuamente”⁵³.

Una vez más, el miedo a la pérdida de identidad, generaba obsesión con los padres, los ancestros. K. 1152, 5-8 nos cuenta lo siguiente: *iq-ti-bu-ú-né e-tém-ma-šá* [*ṛ-kar-rab-šú ki-i ša šu-u e-tém-mu ip-lāḥ-u-ni ma-a MU-šu NUMUN-šu KUR aš+šur^{ki} li-be-lú* “El espíritu de ella (la reina muerta) le bendijo (y dice) cómo (el príncipe) ha mostrado respeto sobre los espíritus. ‘Sus descendientes reinarán sobre Asiria’⁵⁴”.

La principal fecha de realización de los rituales con los espíritus era el mes *abu* “padre, ancestro”; concretamente entre los días 27 y 29 de nuestro correspondiente mes de agosto, tal como nos refleja este pasaje: *ne-pi-šam an-na-a ina UD XXVII.KAM šá* (*arah*) *abi in-ni-p[u-uš-ma] i-šal-lim* “Este ritual será ejecutado el día 27 del mes Abu y lo obtendrá bien”⁵⁵.

Como último ejemplo del temor a la pérdida de la identidad y, además, a la descomposición encontramos la condena de brujos y hechiceros⁵⁶, personas que son condenadas legislativamente a no ser enterrados y por tanto, a ser olvidados y condenados a ser espíritus vagabundos, provocando el mal. Existen referencias en los códigos legales, tales como CH v 33-56⁵⁷; MAL A 47, vii 1-31⁵⁸; NBL 7, ii 24-45⁵⁹.

Por tanto, la afirmación de la personalidad es el elemento clave y fundamental de la transformación de la realidad biológica, creando una búsqueda del espíritu, de la inmortalidad⁶⁰. Es un elemento básico en la diferenciación de lo que llamamos muerte subjetiva y objetiva.

4. LA BÚSQUEDA DEL ESPÍRITU: MUERTE SUBJETIVA Y MUERTE OBJETIVA

Para concebir la muerte subjetiva debemos definir la idea de espíritu. Desde el clasicismo teológico podríamos definir la muerte como la separación del alma y del cuerpo⁶¹. Alejándonos en el tiempo, para Aristóteles un cuerpo vivo está compuesto; es de una clase determinada que posee vida, indicando que el cuerpo es el substrato, la materia o el objeto, y la vida (*psyché*) su forma o predicado⁶². A partir de esta premisa, dio una definición provisional del alma: para él es una substancia (*οὐσία*) en el sentido

⁵³ A. R. George 2003 Vol. I: 732. No era el único mes que se dedicaba a los difuntos, pues en Du'uzu también estaba dedicado a ellos, aunque igualmente a los espíritus malignos (S. Parpola 1970: 203, n. 338). El día 26 de este mes comenzaban las ceremonias pertinentes a la festividad de Ištar y Dumuzi en Aššur y Nínive; el día 27 era de la liberación y en el que se realizaban las ofrendas funerarias en Aššur, Nínive, Kalḫu y Arbela; el 28 tenía una gran importancia ya que se realizaban las ofrendas en todas las ciudades, y finalizaba el día siguiente, cuando regresaban los malos espíritus al infierno.

⁵⁴ I. L. Finkel 1983: 3.

⁵⁵ O. R. Gurney 1960: 224s.

⁵⁶ E. Morin 2003: 31. Todas las formas que encontramos en las que un espíritu se convertía en hostil eran por no ser recordados o no recibir sepultura apropiadamente, de manera que eran fácilmente vulnerables de la pérdida de su identidad. Entre los motivos encontramos morir ahogado o quemado, morir en una batalla, lejos de sus familiares, condenado – con el agravante de no recibir sepultura –, no haber sido llorado en su entierro y no haber realizado las ofrendas de luto pertinentes eran motivo suficientes para convertirse *GIDIM limnu* “espíritu maligno” (J. Bottéro 1983: 171 ss).

⁵⁷ M.T. Roth 1995: 81.

⁵⁸ Ibid: 172 s.

⁵⁹ Ibid: 145 s.

⁶⁰ E. Morin 2003: 34.

⁶¹ J. L. Ruiz de la Peña 1971: 7 ss. Alejandro de Hales, *Summa* (ed. Quaracchi) III n.213: “Dicedum quod in ipsa separatione animae a corpore dicitur mors poena peccati”; Santo Tomás, *Comp. Theol. C.* 229: “mors enim corporis nihil est aliud quam separatio animae ab ipso”. No obstante se han utilizado otros giros en los que se hace referencia a “morir en el cuerpo”, “salir del cuerpo”, etc. Cuando la teología ha hecho referencia a la “muerte del alma” hace alusión al pecado.

⁶² W.K. C. Gutrie Vol. VI 1993: 294 s.

de la forma de un cuerpo en posesión de vida. Cuando existe un cuerpo vivo provisto de los órganos necesarios para desarrollar sus funciones vitales, entonces el alma es su forma o entelequia⁶³. Esta definición la fue perfeccionando y justificó que un hombre posee vida a pesar de que sus facultades vitales no estén con una actividad plena. Un ejemplo básico lo encontramos cuando una persona duerme, de manera que al alma se le puede llamar la fase primera o más baja de la actualidad del cuerpo vivo. Según el pensador, además, el cuerpo vivo está dotado de *órgana*, es orgánico, es decir, posee los instrumentos necesarios para desarrollar vida. La relación entre el cuerpo y el alma eran los mismos que los de una facultad única. Regresando a nuestro días, a Max Scheler le preocupaba la propedéutica al problema de la supervivencia personal; para él la persona es la forma de existencia del espíritu⁶⁴ y según esto cada uno debe disponerse a morir su propia muerte, como un acto personal e intransferible⁶⁵. De hecho, se ha pensado en no pocas ocasiones que el hombre posee una característica diferente del cuerpo que ha recibido diversos nombres: “mente”, “psyché”, “razón”, “espíritu”, “alma”, etc. Muchos han llegado a pensar que si este elemento es una característica esencial del hombre, y que si no conlleva necesariamente la existencia o presencia de un cuerpo, entonces, este último no pertenece a la esencia del ser humano; otros pensadores, por el contrario, tratan la importancia del cuerpo como un elemento significativo en el hombre, pero al ser diferente de la parte “racional”, “espiritual” debe existir un modo de explicar las interacciones entre el espíritu y el cuerpo, que no en pocas ocasiones han dado lugar a una constitución ontológica como unión de un cuerpo y un alma, o en otras palabras: materia primera, dominante, el alma o espíritu, y elemento segundo, subordinado al primero, que es el cuerpo⁶⁶. Son muchos los pensadores que se han visto abocados al fracaso entre sus premisas, siendo los hombres seres naturales y, por tanto, materiales. De este modo, el reduccionismo naturalista y materialista en no pocas ocasiones ha acabado con el espiritualista⁶⁷. El ser humano es un organismo biológico constituido por elementos físicos o materiales que despliegan propiedades emergentes respecto a las propiedades físicas. Además no existe una diferencia esencial entre procesos o rasgos mentales y procesos o rasgos neurales⁶⁸. Pero el ser humano no tiene un cuerpo, sino que es un cuerpo en sí que le distingue de otros seres vivos no por un espíritu sino por cómo es ese cuerpo y cómo funciona⁶⁹.

Max Hartmann no caracterizó a la muerte por la aparición de una parte muerta de una sustancia animada, sino por el término de una evolución individual. Una persona puede presentar vida a través de diversas percepciones sensoriales, a través de la óptica, la acústica, el tacto . . . De las distintas escalas de los sentidos, el ser humano puede “poseer” a una persona. Por ejemplo, al escuchar un disco de Jonh Lenon podemos disfrutar de él, sin embargo somos conscientes que falleció, aunque su voz, sus imágenes, sus recuerdos, etc. sigan presentes tras su ausencia. Por otro lado, podemos hablar telefónicamente con una persona y ser conscientes que puede estar a miles de kilómetros de nosotros y no haber tenido noticias desde hace muchísimo tiempo, ni siquiera haberle visto.

Estos ejemplos resultan más o menos evidentes y claros, aplicando las tecnologías que se han ido desarrollando durante finales del siglo XIX, XX y lo que llevamos del presente. Con ellos resulta evidente que una persona no nos es dada inmediatamente, ni siquiera en vida. Al contrario también puede ocurrir que una persona

63 Ibid.

64 M. Scheler 2001: 49.

65 Ibid. P.30.

66 J. Ferrater Mora 1979: 105.

67 Ibid: 106.

68 Ibid: 107.

69 Ibid.

fallecida puede dársenos en “vida” a través de diversos sentidos. Esta “inmortalidad” resulta ser de carácter subjetivo⁷⁰.

Por tanto, a través de la impresión sensorial y psicológica un hombre puede “poseer” siempre a otro. Aššurbanipal era consciente del daño que provocaba al espíritu del rey elamita cuando le privó de las ofrendas funerarias y el agua pura, desplazando sus restos óseos hasta Aššur, tal como dejó reflejado en VAB 7, 56 vi, 75: *e-ṭim-me-šu-un la ša-la-lu e-me-ed ki-is-pi na-aq A^{mes} ú-za-am-me-šu-un-ti* “provocué el descontento del espíritu, le quité las ofrendas funerarias y el agua pura”⁷¹; en otro paseje leemos *kimaḥḥe šarrānišunu maḥrūti arkūti... appul aqur ukallim šamši GÍR.PAD.DU.MEŠ-šu-nu alqâ ana aššur eṭemmēšunu la šalâta emid* “destruye, arranque y deje abiertas al sol las tumbas de sus reyes, de la primera a la última llevé sus huesos a Asiria. Entonces impuse la inquietud sobre sus espíritus”⁷². Utilizando el *šumu*, una persona podía hacer intervenir a un espíritu a su favor: NENNI *šá mi-i-tú ina ma-a-a-al ši-ma-[ti-šū]* [GU₄] NENNI *mi-i-tú šá ina qab-ri šal^r lu^r a^r me-lu-ta at-ta-ma* NENNI MU-*k[a a]z-kur* [MU¹-*ka it-ti e-ṭém-me az-kur* MU-*ka ina ki-is-pi az-kur a^r na¹* ! IGI^d *Šá-maš ú-še-šib-ka* MU-*ka* KI *e-ṭém-me ina* IGI^d [U]TU *az-kur* “NN que estabas muerto en tu cama de muerto. Espíritu de NN, difunto que descansas en la tumba, tu eres un ser humano. NN, he invocado tu nombre; he invocado tu nombre con los espíritus, he invocado tu nombre (mientras hacía) una ofrenda funeraria. Con Šamaš te he hecho descansar. He invocado tu nombre con los espíritus ante Šamaš”⁷³. Igualmente, mencionando el *eṭemmu* son muchísimos los ejemplos que encontramos. A modo de ilustración citaremos K. 891, 14, donde además se habla del recuerdo: *a-di ki-is-pi na-aq a^{mes} ana* GIDIM^{mes} LUGAL^{mes} DU-*ut m[aḥ-ri-ia] šá šub-tu-lu ár-ku-us* “Restablecí el recuerdo y las libaciones que habían sido interrumpidas para los espíritus de los reyes que me precedieron”⁷⁴.

Las partes del difunto que crearon las mentalidades de los mesopotámicos dotaron a la muerte de un valor subjetivo, pues al recordar al difunto y ejecutar las ofrendas funerarias correspondientes – a través del *kispum*, la realización de rituales necrománticos, eliminatorios, etc. – se recordaba al fallecido⁷⁵, se le dotaba de vida.

La idea de una muerte subjetiva nació a priori, como modo justificativo a lo desconocido, a lo que supone la muerte objetiva. En principio, en la cotidianidad diaria somos capaces de percibir una independencia espiritual frente a una corpórea, semejante a lo que sucede en el sueño profundo; se daría una especie de continuo corporal sin el continuo psíquico-espiritual, pero ¿porqué no ha de ser posible también a la inversa, un continuo espiritual que subsista más allá de la existencia corporal? En este punto nos enfrentamos a la posibilidad de la existencia corporal reiterada y, en consecuencia, a lo que se ha dado a denominar metempsicosis o trasmigración de las almas⁷⁶. La existencia corpóreo-anímica debemos enmarcarla en los parámetros espacio-temporales. Más allá de estas fronteras, el ser permanecería en la espiritualidad, su presencia equivaldría a la “autopresencia”. Pero la parte espiritual no puede emigrar, ya que el hombre al espirar pierde vida⁷⁷, en el momento de nacer comenzaría a morir. Por tanto, toda existencia más allá del espacio y tiempo carecería de sentido: no se podría percibir, ni representar. Sin embargo, todo lo que está más allá de estos

⁷⁰ Víctor E. Frankl 1990: 160 ss.

⁷¹ M Bayliss 1973: 117.

⁷² CAD E b: 342 ss.

⁷³ MMDG 83, 1-7.

⁷⁴ A. Tsukimoto, 1985: 110 s.

⁷⁵ No obstante, también a través de las diversas relaciones con el difunto había tras de sí elementos de carácter político, económico, etc. Como ejemplo podemos recordar BM36703 I,i, ii (I. Finkel, *AfO* 29 1983/4).

⁷⁶ Víctor E. Frankl 1990: 161.

⁷⁷ *Ibid*: 162.

parámetros jamás puede morir, es decir, *sobrevive*, mediante un modo de vida del que no conocemos. Sobre la idea de que al nacer se comienza a fallecer tenían idea en Mesopotamia. Solamente recordaremos el pasaje citado de Gilgameš X, 319-322 en el cual vida y muerte forman parte de un todo. Igualmente queda reflejado en Gilgameš X, ii, 4: *Il-li-ik-ma a-na-ši-ma-tu a-wi-lu-tim* “Él ha ido al destino de los hombres”⁷⁸. Eran conscientes del fin del tiempo y asumían su muerte; después creaban un universo que, por muy hostil que fuere para esa parte en la que se había convertido en *awilum*, aquel ente espiritual que surgía con la muerte como reflejo de vida, suponía una supervivencia para aquellos que presenciaban el fallecimiento de sus semejantes. Podríamos recurrir a cualquiera de los pasajes citados para demostrar esta premisa y a otros tantos existentes, pero haremos mención a una descripción dura del infierno que comenta el dios Lil a su hermana: *ki ná-ḡu₁₀ saḥar kur-ra-ke₄ mu-lu-a-ka-ba bí-na ù-sá-ḡu₁₀ mud-e mu-lu-érim-ba bi-tuš mí-ku-ḡu₁₀ mu-ná-a-ḡu₁₀ nu-mu-zi-ga-ḡu₁₀ . . . a-a-ḡu₁₀ a bí-ma-ab-lu ḥa-la-ḡu₁₀ ḥé-a ama-ḡu₁₀ siḡ bí-ma-ab-lá ti-ḡu₁₀ ḥe-ná é-gi-a ad-da-ḡu₁₀ še bí-ma-ab-lá-e mu-da-am-í-b-tuku . . . ^{niḡ}ki-sè-ga sè-bi gur-bi šu-te-ma-ab a-a-pa₅ šu-bal-bí saḥar kur-ra dé-bí* “El lugar donde reposo es el polvo de la tierra, . . . reposo. Mi sueño es angustia, moro entre enemigos. Hermana mía, estoy echado, no puedo levantarme. Mi padre me dé agua, sea mi porción. Mi madre me dé lana, que repose en mi costado. Que la prometida (escogida por mi padre) me dé grano, que me escuche. Haz la ofrenda funeraria, acércamela. Coloca el agua junto a la fosa, riega el polvo de la tierra”⁷⁹. A través de este trágico pasaje, además de percibir la dureza que suponía la eterna estancia en el infierno, apreciamos liberación espiritual de su corporeidad, o cabría mejor decir una creación espiritual hecha en muerte, a semejanza del cuerpo en vida. Observamos que, aunque no se señala una existencia corpórea, sí hay una espiritual. No obstante, cuando Enkidu se apareció a Gilgameš no mostró su aspecto vital, sino un fantasma, volátil, aéreo y borroso que era reconocible, tal como vemos en Gilgameš XII, 87: *ú-tuk-ku šá^d en-ki-dù ki-i za-qi-qi ul^f tú eršet(Ki)^{tim} uš-te-la¹-a* “él permitió que saliera el espíritu de Enkidu del infierno como un fantasma”⁸⁰.

Podríamos afirmar que dada la falta de justificación de una supervivencia del ser dentro de la muerte objetiva, se desarrolló una forma de creencia en los muertos donde eran respetados y venerados y derivaba en lo que consideramos una muerte subjetiva. En cierto sentido, generó que el fallecido permaneciera con vida, ya que estaba localizado, se creaba una serie de estratos que a través de los sentidos, recuerdos, etc., el ser humano era consciente de su ausencia, pero había algo que pervivía de él. Para distinguirlo, la historia de las mentalidades lo ha dotado de poderes sobrenaturales. Esta creencia nació más allá de los límites espacio temporales de Mesopotamia, resultó originaria en algún momento de la Prehistoria.

5. EPÍLOGO

Podemos afirmar que la muerte estaba presente en la sociedad de los mesopotámicos, al menos en aquellos que estaban en posesión del control de la escritura. La muerte era asumida, aunque provocaba un temor generado de la pérdida de sus semejantes. Seguramente este miedo, aunque no se puede afirmarse con rotundidad debido a la información que poseemos, se acrecentaba en función al status social – cuanto más elevado era éste, mayor era el miedo – y un ejemplo podríamos observarlo en la búsqueda de la vida eterna que Gilgameš realiza a través de toda su epopeya, quedando patente en toda la historia de Mesopotamia o en el sueño que tuvo un príncipe asirio acerca del infierno.

⁷⁸ J. N. Lawson 1994: 50.

⁷⁹ J. García Recio (en prensa).

⁸⁰ A.R. George 2003 Vol. I: 732.

Este temor procedía de la observación de la evolución de la muerte, aunque existían elementos en que desaparecía. Un caso concreto fue la guerra: el hombre perdía todo el temor a morir; luchaba acompasado por una serie de elementos y valores que le hacía olvidar su realidad, generándose una frivolidad metafísica, y provocando la exaltación del *super-yo*.

A partir del traumatismo que procuraba la muerte, todas las ideas creadas a partir de las mentalidades humanas coinciden en un aspecto: desde las diversas religiosidades se crean formas de *sobre-vivencia* ante la visión de la muerte. En este sentido, la muerte subjetiva adquirió un significado tanto desde la antropología como desde la psicología. La filosofía únicamente ha tratado de exponer los diversos aspectos ontológicos, en muchos casos creando un reduccionismo material, en otros, un espiritual, pero siempre para dar vida a algo que está dentro de los límites de la muerte objetiva.

6. ABREVIATURAS

| | |
|--------------|---|
| AfO | Archiv für Orientforschung. |
| AOAT | Alter Orient und Alter Testament. |
| AHw | W. von Soden, <i>Akkadisches Handwörterbuch</i> . Wiesbaden 1965-1981. |
| CAD | Chicago Assyrian Dictionary. |
| CH | Código de Hammurabi. |
| CT | Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum. |
| MAL | Middle Assyrian Law |
| MMDG | J. A. Scurlock, <i>Magical Means of Dealing with Ghost in Ancient Mesopotamia</i> . Ph. D. Dissertation. University of Chicago, Chicago 1988. |
| NBL | Neo-Babylonian Law |
| OrNs | Orientalia Nova Series. |
| RdA | <i>Reallexikon der Assyriologie</i> , Berlin-Leipzig. |
| RAI | Rencontre Assyriologique Internationale. |
| SAA Bulletin | State Archive of Assyrian Bulletin. |
| ZA | <i>Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie</i> . |
| WAWSBL | Writings from Ancient World Society of Biblical Literature. |

7. BIBLIOGRAFÍA

- P. Ariès, *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*. Barcelona 2000.
- H. Ávalos, *Illness and Health Care in the Ancient Near East. The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia and Israel*. Georgia 1995.
- H. U. von Balthasar, “*Der Tod im heutigen Denken*”. *Anima* XI, 1956.
- M. Bayliss, *The Cult of the Dead Kin in Assyria and Babylonia*. *Iraq* 35 1973, pp. 115-1125.
- E. Becker, *La negación de la muerte*. Barcelona 2003.
- J. Bottéro, “*La mythologie de la mort en Mésopotamie ancienne*. En B. Alster, *Death in Mesopotamia*. XXVI RAI, Copenhagen 1980, pp. 25-52.
- J. Bottéro, *Les morts et l’au-delà dans les rituels en accadien contre l’action des “revenants”*. *ZA* 73, Berlin 1983, pp. 153-203.

- G. Castellino, *Ritual and Prayers against "Appearing Ghosts"*. *OrNs* 24 1955, pp. 240-249.
- E. Ebeling, "Dämoner". *RdA* 1978, pp. 107-109.
- W. Faber, *Witchcraft, Magic, and Divination in Ancient Mesopotamia*. En Jack M. Sasson (edi.), *Civilizations of the Ancient Near East*. Vol. III. New York 1995, pp. 1895-1909.
- J. Ferrater Mora, *El ser y la muerte*. Barcelona 1979.
- I. L. Finkel, *Necromancy in Ancient Mesopotamia*. *AfO* 29, Berlin 1983/84, pp. 1-17.
- V. E. Frankl, *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. Barcelona 1990.
- S. Freud, *Textos fundamentales del psicoanálisis*. Barcelona 1993.
- J. García Recio, "Vida y muerte en Mesopotamia". En: *La muerte y el más allá en Oriente Próximo. Historia y arqueología de un fenómeno humano*. Madrid (en prensa).
- A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*. 2 Vols. Oxford 2003.
- J. M. Ginnis, *A Neo-assyrian Texts Describing a Royal Funeral*. *SAA Bulletin I* Helsinki 1987, pp. 1-12.
- J. A. Gómez Rubí, *Diagnóstico de la muerte: criterios cardiorrespiratorios y neurológicos. Muerte clínica y reanimación cardiopulmonar. Órdenes de "no reanimar"*. Madrid 2002.
- O. R. Gurney, *Tablets of Incantation Against Slander*. *Iraq* 22, London 1960, pp. 221-227.
- W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega VI. Introducción a Aristóteles*. Madrid 1993.
- E. Kübler-Ross, *Sobre la muerte y los moribundos*. Barcelona 2005.
- W.G. Lambert, *Enuma Eliš. The Babylonian Epic of Creation*. Oxford 1967.
- J. N. Lawson, *The Concept of Fate in Ancient Mesopotamia of the First Millenium. Toward an Understanding of Šimtu*. Wiesbaden 1994.
- G. van der Leew, *Fenomenología de la religión*. México 1964.
- P. Lían Entralgo, *Cuerpo y alma*. 1992.
- I. M. de Lojendio, *La muerte. Texto de discurso de ingreso en la Real Academia Sevillana de Buenas Letras, leído por su autor en la recepción pública celebrada el Domingo día 26 de noviembre de 1950 y seguido del de contestación a cargo del Académico de número Sr. Don Alfonso de Cossio Corral*. Sevilla 1950.
- J. Losada Espinosa, *Escatología y mito*. En: *Revelación y pensar mítico*. XXVII Semana Bíblica Española (Madrid 18-22 septiembre 1967), 1970.
- E. Morin, *El hombre y la muerte*. Barcelona 2003.

- S. Parpola, *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*. AOAT 5/1, Verlag 1979.
- M. T. Roth, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*. WAWSBL Vol. VI, Georgia 1995.
- J. L. Ruiz de la Peña, *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*. Burgos 1971.
- M. Scheler, *Muerte y supervivencia. Opuscula philosophica 3*. Madrid 2001.
- J. A. Scurlock, *Magical Means of Dealing with Ghost in Ancient Mesopotamia*. Ph. D. Dissertation. University of Chicago, Chicago 1988.
- J. A. Scurlock, “*Death and Afterlife in Ancient Mesopotamia Thought*. En J. M. Sasson (Ed.), *Civilizations of Ancient Near East, Vol. III*. New York 1995.
- J. Sanmartín y J. López, *Mitología y Religión del Oriente Antiguo*. Barcelona 1993.
- W. von Soden, *Die Unterweltsvision eines assyrischen Kronprinzen*. ZA 43, Berlin 1936, pp 1-32.
- A. Tsukimoto, *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien*. AOAT 216, Verlag 1985.