



De las tablillas a las emociones: reflexiones sobre las “prácticas emocionales” en el estudio de los textos cuneiformes

Patricia Bou Pérez

Universitat Autònoma de Barcelona  

E-mail: patricia.bouperez@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7106-0885>

<https://dx.doi.org/10.5209/geri.98527>

Recibido: 22 de octubre de 2024 / Aceptado: 7 de febrero de 2025

Resumen: El presente artículo contribuye a la emergente discusión teórica sobre las emociones en la Asiriología mediante el examen del modelo analítico de “prácticas emocionales” propuesto por Monique Scheer y la evaluación de su aplicabilidad al estudio de los textos paleobabilónicos (ca. 2000-1600 a.C.). El estudio analiza tres cartas de Mari (M.13014, ARM 2 44 y ARM 10 107) que comparten un contexto específico de guerra, examinándolas a través del marco de prácticas emocionales de Scheer. Aunque dicho modelo ha sido citado en algunos trabajos asiriológicos, no ha sido discutido en profundidad ni aplicado al análisis textual dentro del campo. Esta investigación representa la primera aplicación sistemática del modelo de prácticas emocionales en fuentes textuales paleobabilónicas, ofreciendo nuevas posibilidades metodológicas para comprender las emociones. Los hallazgos del estudio sugieren que el marco de Scheer proporciona valiosas perspectivas sobre cómo las emociones eran practicadas y expresadas en un contexto concreto, al tiempo que destaca los desafíos específicos de aplicar enfoques teóricos modernos a fuentes textuales antiguas. La contribución busca mejorar nuestra comprensión de las prácticas emocionales en Mesopotamia y avanzar en las discusiones teóricas dentro de la Asiriología.

Palabras clave: Archivos de Mari; época paleobabilónica; emociones; Monique Scheer; Pierre Bourdieu; estudios de género.

ENG From Tablets to Emotions: Reflections on “Emotional Practices” in the Study of Cuneiform Texts

Abstract: This article contributes to the emerging theoretical discussion on emotions in Assyriology by examining the analytical model of “emotional practices” proposed by Monique Scheer and evaluating its applicability to the study of Old Babylonian texts (ca. 2000-1600 BCE). The study analyzes three letters from Mari (M.13014, ARM 2 44, and ARM 10 107) that share a specific context of war, examining them through the lens of Scheer’s emotional practices framework. Although this model has been cited in some Assyriological works, it has not been thoroughly discussed or applied to textual analysis within the field. This research represents the first systematic application of the emotional practices model to Old Babylonian textual sources, offering new methodological possibilities for understanding emotions. The study’s findings suggest that Scheer’s framework provides valuable insights into how emotions were practiced and expressed in Old Babylonian society, while also highlighting the specific challenges of applying modern theoretical approaches

to ancient textual sources. This contribution aims to enhance our understanding of emotional practices in Mesopotamia and advance theoretical discussions within Assyriological studies.

Keywords: Mari archives; Old Babylonian period; emotions; Monique Scheer; Pierre Bourdieu; Gender studies.

Sumario: 1. El concepto de “prácticas emocionales” como perspectiva teórica al análisis de las emociones. 1.1. Prácticas emocionales. 1.2. Categorías en las prácticas emocionales: el modelo de Scheer. 2. El modelo de Scheer aplicado al análisis de textos cuneiformes. 2.1. Carta M.13014. 2.2. Carta ARM 10 107. 2.3. Carta ARM 2 44. 3. Conclusiones. 4. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Bou Pérez, P. (2025): “De las tablillas a las emociones: reflexiones sobre las ‘prácticas emocionales’ en el estudio de los textos cuneiformes”, *Gerión* 43(1), 9-28

El estudio de las emociones en el ámbito de la Asiriología constituye un área de interés relativamente nueva.¹ Algunas publicaciones recientes examinan diferentes corpus de fuentes y emociones específicas en diversas culturas del Próximo Oriente antiguo.² Asimismo, varios trabajos analizan la terminología sumeria, acadia, hitita y ugarítica.³ No obstante, y a pesar de la reciente publicación de la obra *The Routledge Handbook of Emotions in the Ancient Near East*,⁴ las discusiones sobre perspectivas y aproximaciones teóricas al estudio de las emociones son escasas. Algunas excepciones⁵ se encuentran en los trabajos de Anne-Caroline Rendu-Loisel, Marian H. Feldman, Susan Pollock y Karen Sonik.⁶

El presente artículo pretende contribuir a la limitada discusión teórica sobre las emociones en Asiriología, enfocándose en las fuentes escritas como objeto de estudio, y proponer un nuevo enfoque analítico, particularmente para el caso de los textos paleobabilónicos (ca. 2000-1600 a.C.) –ya empleado para otras épocas históricas con resultados positivos. En concreto, se examina el modelo de “prácticas emocionales” tal y como lo plantea Monique Scheer,⁷ evaluando su aplicabilidad al estudio de los textos hallados en los archivos de Mari (Tell Hariri, Siria). Además, aunque el modelo de Scheer⁸ ha sido citado en algunos trabajos en Asiriología,⁹ aún no se ha discutido ni aplicado al análisis de fuentes textuales en el campo mentado. Así, el estudio propone explorar dicho modelo, evaluando sus potenciales ventajas e inconvenientes para la disciplina, y considerando la delimitación geográfica y cronológica característica de los archivos de Mari.

La investigación analiza tres textos procedentes de los archivos de Mari: las cartas M.13014,¹⁰ ARM 2 44¹¹ y ARM 10 107¹² que comparten entre sí un contexto muy específico, la guerra. El artículo

¹ El presente artículo es el resultado de una investigación realizada en el marco del contrato postdoctoral “Margarita Salas”, otorgado por el Ministerio de Universidades del Gobierno de España y financiado por la Unión Europea-NextGenerationEU. Quiero expresar mi agradecimiento a Agnès García-Ventura (Universitat Autònoma de Barcelona), Marika Pulkinnen (University of Helsinki) y Caroline Wallis (University of Helsinki) por sus valiosas revisiones y aportaciones, así como a los evaluadores anónimos que han realizado una lectura minuciosa del manuscrito, cuyos comentarios han contribuido significativamente a su mejora. Todos los errores que puedan encontrarse en este artículo son exclusivamente responsabilidad mía.

² Por ejemplo, Rendu-Loisel 2008, 199-221; Luukko 2020, 255-282; Couto-Ferreira 2023, 679-694; Lam 2023, 584-594; Nissinen 2023, 362-380; Ziegler 2023, 754-767.

³ Jaques 2006; Beckman 2023, 171-196; Burlingame 2023, 197-228; Jaques 2023, 119-149; Wende 2023, 150-170.

⁴ Sonik – Steinert 2023.

⁵ A ello se debe añadir que la literatura existente sobre el tema en lengua castellana es prácticamente inexistente.

⁶ Rendu-Loisel 2020, 283-305; Feldman 2022, 17-34; Pollock 2023, 231-245; Sonik 2023, 27-50 y 2024, 79-98.

⁷ Scheer 2012, 193-220 y 2020, 19-24; Dixon 2023, 69.

⁸ Cf. §§ 1.1. y 1.2.

⁹ Sonik – Steinert 2023, 3; Fales 2023, 717.

¹⁰ Charpin – Durand 2003, 64-69.

¹¹ LAPO 17 532; www.archibab.fr/T8571.

¹² LAPO 18 1089; www.archibab.fr/T8525.

se estructura en tres secciones. La primera introduce el concepto de “prácticas emocionales” y define el modelo propuesto por Scheer. La segunda contextualiza las cartas estudiadas y las analiza empleando el marco teórico antemencionado. La tercera discute el modelo de Scheer en Asiriología, señalando las ventajas e inconvenientes, así como presenta las conclusiones.

1. El concepto de “prácticas emocionales” como perspectiva teórica al análisis de las emociones

La conceptualización de las emociones en tanto que prácticas ha ganado relevancia en los estudios históricos sobre emociones,¹³ incluyendo el campo de la Asiriología. Numerosos orientistas consideran el concepto de prácticas emocionales un componente esencial en el estudio de las emociones.¹⁴ Dicho enfoque ha permitido superar los estudios centrados exclusivamente en la lingüística, facilitando una aproximación más detallada al tema. Este enfoque ha permitido, además, ampliar el espectro de materiales utilizables como fuentes de análisis.¹⁵ Así, los materiales arqueológicos se han convertido también en recursos valiosos para el estudio de las emociones en tanto que prácticas.

Como resultado de la introducción del concepto de prácticas emocionales, la Asiriología, que ha llegado más tarde al campo de estudio de las emociones, ha logrado trascender muchos de los debates que se abordarán más adelante,¹⁶ especialmente aquellos relacionados con los dualismos. No obstante, es fundamental presentar los debates históricos que han influido en el estudio de las emociones. La contextualización cumple un doble propósito: por un lado, situar el presente artículo en el marco más amplio del discurso académico, por otro, introducir el marco teórico que se empleará.

1.1. Prácticas emocionales

En su artículo “Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion”, Scheer¹⁷ propone el uso del concepto “prácticas emocionales” en el marco interdisciplinar de los estudios sobre emociones. Investigadores como Catherine Lutz y Lila Abu-Lughod, así como Fay Bound Alberti,¹⁸ emplearon el concepto antemencionado. Dicha perspectiva ganó rápidamente aceptación entre los historiadores especializados en el estudio de las emociones.¹⁹ Con todo, fue el artículo de Scheer el que presentó la primera aproximación teórica detallada para su aplicación en la investigación histórica;²⁰ aportando, además, diferentes categorías para facilitar el análisis de las fuentes.

El concepto de prácticas emocionales, tal como lo define Scheer,²¹ se fundamenta en la teoría de la práctica de Pierre Bourdieu,²² que puede sintetizarse en la siguiente fórmula:

$$[(\text{habitus})(\text{capital})] + \text{campo} = \text{práctica}.$$
²³

Las teorías de Bourdieu adquieren relevancia cuando se consideran como herramientas metodológicas para la investigación,²⁴ más que como reglas o normas sociales.²⁵ Así, emergen como un medio adecuado para analizar fenómenos sociales complejos, como las emociones.

El concepto de prácticas permite analizar y considerar dicotomías cartesianas como sujeto/estructura y holismo/individualismo.²⁶ Facilita, asimismo, el estudio de la influencia de

¹³ Davison *et alii* 2018, 226-238

¹⁴ Gabbay 2023, 397-412; Shehata 2023, 246-268; Steinert 2023, 51-87.

¹⁵ Pollock 2023, 231-245; Sonik 2023, 269-326.

¹⁶ Cf. § 1.1.

¹⁷ Scheer 2012, 193-220.

¹⁸ Lutz – Abu-Lughod 1990; Bound Alberti 2006.

¹⁹ Plamper 2015, 265-270; van der Zande 2022, 299-319; Dixon 2023, 69-70.

²⁰ Plamper 2015, 303-304.

²¹ Scheer 2012, 193-220.

²² Bourdieu 1972 y 1980

²³ Bourdieu 1984, 101; Burke 2016, 8.

²⁴ Bourdieu – Wacquant 1992, 5-6; Atkinson 2010, 16; Murphy – Costa, 2015; Tatcher *et alii* 2016.

²⁵ Threadgold 2019, 37.

²⁶ Ariztía 2017, 223-224.

las estructuras sociales en el cuerpo físico a través del concepto de *habitus*, según lo emplea Bourdieu.²⁷ El *habitus* refleja las posiciones sociales en las que los individuos son socializados, así como las trayectorias y decisiones que toman en consecuencia.²⁸

En dicho marco, las emociones²⁹ se conciben como modelos configurados por el lenguaje, factores sociales y contextos locales.³⁰ Son prácticas o *hábitos* vinculados a acciones y palabras, así como dependientes de las mismas.³¹ Las emociones surgen en la intersección de las capacidades corporales y las exigencias culturales.³² Considerar las emociones como acciones³³ más que como estados permite analizarlas como comportamientos culturales que facilitan la comunicación e interacción entre individuos. Este enfoque ayuda a superar el énfasis en los aspectos internos y subjetivos de las emociones, evitando así disociar a la persona de su contexto social.³⁴

Las emociones conllevan una distribución de atención específica, aprendida y habitual hacia los procesos internos de pensamiento, sentimiento y percepción.³⁵ Se encuentran ancladas en actos y palabras, vinculadas a contextos, sonidos e individuos concretos. Si bien las emociones están condicionadas por el contexto y los antecedentes, esta predisposición no implica un determinismo social³⁶ y permite considerar reacciones emocionales. Entender las emociones como prácticas implica que siempre se materializan en el cuerpo.³⁷ La perspectiva de las prácticas emocionales ofrece ventajas significativas para estudiar las emociones históricamente, reconociendo la interacción entre los cuerpos físicos y las estructuras sociales en la producción de experiencias emocionales.³⁸ Dicha perspectiva ayuda a superar dualismos tradicionales, muy a menudo encontrados en los estudios de las emociones, como las dicotomías cuerpo/mente, exterior/interior –que no son aplicables a todas las culturas.³⁹

El enfoque práctico de las emociones proporciona un marco analítico *etic* que facilita nuevos interrogantes sobre la expresión emocional y las prácticas en sí en el seno de las cuales tienen lugar. Además, complementa los estudios filológicos centrados en el análisis de la terminología emocional, ofreciendo una aproximación más integral a los fenómenos afectivos, y responde a su vez a las críticas sobre el giro lingüístico-céntrico que adoptaron los estudios de las emociones en la disciplina histórica.⁴⁰

En definitiva, el concepto de prácticas emocionales ofrece un enfoque integral y multifacético para el análisis de las emociones, abarcando tanto los aspectos físicos como los socioculturales. Dicha aproximación facilita una comprensión más profunda de su naturaleza y manifestaciones. Igualmente, posibilita el análisis a través de una variedad de fuentes, enriqueciendo de esta manera la investigación sobre emociones en la antigüedad.

1.2. Categorías en las prácticas emocionales: el modelo de Scheer

Scheer sostiene que las emociones, como prácticas –y no tanto como “cosas” que la gente experimenta o “hace”–, se transmiten intergeneracionalmente mediante procesos corporeizados de socialización. Las emociones se encuentran estrechamente vinculadas a las acciones físicas. Por tanto, los historiadores deben describir, estudiar y entender las prácticas en las que los procesos emocionales ocurren. Dicho enfoque enfatiza la naturaleza inseparable de

²⁷ Bourdieu 1980, 88 y 1990, 70; Martínez García 2017, 1-14.

²⁸ Reay 2004, 431-444.

²⁹ Las emociones, de hecho, se han considerado como un objeto de estudio propicio para acabar con la dualidad cartesiana en la que se anclaba la antropología médica (Scheper-Hughes – Lock 1987, 28-29).

³⁰ Rosenwein 2006, 14-16.

³¹ Scheer 2012, 209.

³² Scheer 2012, 202.

³³ No en el sentido de Max Weber (1991, 7-32), quien consideraba que las acciones se llevaban a cabo de forma deliberada y se ejecutaban con un objetivo específico y claro.

³⁴ Scheer 2020, 19-21.

³⁵ Scheer 2012, 200.

³⁶ Bourdieu recibió críticas considerables sobre este aspecto (Threadgold 2019, 37-39).

³⁷ Scheer 2012, 206-209; Steinert 2012, 18.

³⁸ Scheer 2012, 199.

³⁹ Neumann – Thomason 2022, 2.

⁴⁰ Eitler – Scheer 2009, 285.

las emociones y las expresiones corporales, subrayando la importancia de considerar tanto los aspectos mentales o psicológicos como los físicos al analizar las emociones en la historia.

El enfoque de Scheer⁴¹ recoge cuatro categorías para el análisis de las emociones desde la práctica: movilización, nombramiento, comunicación y regulación.⁴²

Las prácticas de movilización,⁴³ la primera categoría, se refieren a los hábitos y rituales que suscitan experiencias psicofísicas asociadas a emociones. Dichas prácticas pueden evolucionar a lo largo del tiempo y entre culturas. Entre los ejemplos de prácticas de movilización se incluyen ceremonias religiosas,⁴⁴ la escucha de música, la escritura de cartas o el consumo de sustancias.

Las prácticas de nombramiento⁴⁵ se refieren a la verbalización de los estados emocionales. Mediante la articulación de las emociones, los individuos organizan sus pensamientos y comunican sus experiencias de forma comprensible para otros. Por ejemplo, expresar “estoy contento” informa al interlocutor de un estado emocional específico. Asimismo, decir a alguien “no tengas miedo” demuestra la percepción del posible estado emocional del otro, permitiendo iniciar un proceso de consuelo. Sin embargo, incluso dentro de una misma cultura, no hay garantías de que las emociones sean interpretadas correctamente. Se pueden identificar aspectos relacionados con ciertas emociones y llegar a conclusiones erróneas sobre el estado emocional ajeno, o experimentar dificultades al expresar las propias emociones.

La tercera categoría propuesta por Scheer,⁴⁶ prácticas de comunicación, abarca la expresión de emociones mediante acciones corporales o gestos. Dichas manifestaciones están culturalmente moldeadas y pueden tener múltiples significados e interpretaciones. Por ejemplo, en nuestra sociedad, ruborizarse puede indicar vergüenza, ira o enamoramiento, dependiendo del contexto. La interpretación precisa de las señales no verbales requiere una comprensión del entorno cultural y situacional en el que se producen.

Las prácticas de regulación,⁴⁷ la categoría final, se refieren a las normas sociales y reglas que moldean la expresión emocional. Un ejemplo ilustrativo son las expectativas sociales cimentadas en la expresión de género: se tiende a desalentar la tristeza ligada al llanto en los niños, mientras que a las niñas se les disuade de mostrar enojo y emociones similares. Este tipo de normas influyen significativamente en cómo los individuos experimentan y expresan sus emociones, configurando patrones de comportamiento emocional que pueden persistir a lo largo de la vida.

Scheer sostiene que las categorías previamente mencionadas –movilización, nombramiento, comunicación y regulación– proporcionan un marco analítico valioso para examinar cómo las emociones son producidas, experimentadas y negociadas en contextos culturales específicos. El modelo propuesto permite a los investigadores considerar el carácter multifacético de las experiencias emocionales y abordar la cuestión desde diversas perspectivas, diferenciando entre tipos de expresión emocional de forma más clara. Así, se facilita una comprensión más integral de los fenómenos emocionales en su contexto histórico y sociocultural, más allá de los análisis lingüísticos.

2. El modelo de Scheer aplicado al análisis de textos cuneiformes

2.1. Carta M.13014

2.1.1. Contexto

La carta M.13014⁴⁸ fue descubierta en la ciudad de Mari. La misiva fue enviada por Šu-nuhra-halu, secretario o ministro del rey,⁴⁹ a Zimri-Lim. El documento se fecha en el décimo año

⁴¹ Scheer 2012, 209-217.

⁴² En inglés, “mobilizing, naming, communicating, and regulating practices”.

⁴³ Scheer 2012, 209-212.

⁴⁴ Chaniotis 2006, 211-238; Michaels – Wulf 2012; Plamper 2015, 266-267.

⁴⁵ Scheer 2012, 212-214.

⁴⁶ Scheer 2012, 214-215.

⁴⁷ Scheer 2012, 215-217.

⁴⁸ Charpin – Durand 2003, 64-69.

⁴⁹ Charpin – Durand 2003, 63; Heimpel 2003, 560; Durand 2019, 432.

del reinado de Zimri-Lim, ZL' 9.⁵⁰ Su contenido trata sobre la invasión elamita de la región de Jazira, crucial para el reino de Mari.⁵¹ Zimri-Lim fue informado de la invasión mientras se encontraba en Ugarit.⁵² En respuesta a la amenaza, el rey de Mari ordenó a sus soldados y al reino, incluyendo a las mujeres, realizar un juramento,⁵³ lo que evidencia la magnitud e importancia del evento.

La carta M.13014⁵⁴ aborda uno de los juramentos previamente mencionados. Šu-nuhra-halu, tras referir un juramento realizado en las afueras de Mari, relata un encuentro con el servidor de un hombre (*muškēnum*) llamado Igmil-Sin. Dicho servidor interceptó a Šu-nuhra-halu y sus acompañantes para compartir lo que aparenta ser una mera anécdota. Los lugareños fueron informados sobre la incursión elamita en Šubartum, quienes “devoraron” (*akālum*) la tierra, y sobre los preparativos bélicos del rey de Elam. La misiva recoge el diálogo entre Igmil-Sin y su madre,⁵⁵ quien, alarmada por las noticias, le aconsejó buscar refugio en las plazas fortificadas (*birtum*). Igmil-Sin desestimó la sugerencia de su madre, permitiendo que ella buscara resguardo por su cuenta. En este contexto, el protagonista optó por enfrentar a los elamitas, desatendiendo las advertencias de su progenitora:

Cuando, en el exterior (de la ciudad), hicimos jurar por el dios y (luego) entramos en la ciudad (de Mari) detrás de los dioses, en la puerta de Annunitum, un hombre, sirviente de un hombre (*muškēnum*), que fue detenido, se encontraba paralizado. Nos bloqueó y dijo: “Cuando la tropa elamita haya devorado el país de Šubartum, nos enteramos de que el rey marcharía⁵⁶ contra los elamitas, y la madre de Igmil-Sin, mi señor, dijo a Igmil-Sin, mi señor: ‘Marchará (Zimri-Lim) contra los elamitas. Tu casa,⁵⁷ mientras exista, debe entrar en el interior de las plazas fuertes y esperarnos’. Esto dijo a su hijo. (Su hijo) respondió: ‘Establecerse en las plazas fuertes, ¿así es como te salvarás?’ Habló así a su madre a causa de las malas noticias procedentes de Dur-Sumu-Epuh. Su madre se asustó de miedo y se marchó. Todos los hombres van con él (Igmil-Sin), (y dicen): ‘Quiero ir ante los enemigos del rey. Quiero bloquear a los elamitas. Quiero conseguir mi objetivo. Si el enemigo se acerca, quiero decirle: Voy a humillarte y salvar mi casa para conseguir un buen renombre’. Por ello no estuvo de acuerdo con su madre [...]”⁵⁸

Al final de la carta, Šu-nuhra-halu reproduce las palabras del servidor de Igmil-Sin, quien a su vez cita a aquellos que se preparaban para enfrentar a los elamitas. La secuencia incluye las

⁵⁰ Charpin – Durand 2003, 69; Oliver – Urbano 2018, 262.

⁵¹ Durand 1991, 46; Durand 2023, xii.

⁵² Charpin – Durand 2003, 69.

⁵³ Charpin – Durand 2003, 70.

⁵⁴ Charpin – Durand 2003, 64-69.

⁵⁵ La carta no explicita el nombre de la madre de Igmil-Sin.

⁵⁶ El texto acadio emplea el verbo *ešum* (AHw A-L, 206-207; CAD E, 114-135), cuya traducción literal es “subir” o “montar”. Sin embargo, se ha optado por interpretarlo como “marchar” para adecuar el sentido global de la oración al castellano. La elección busca facilitar la comprensión de un pasaje que, de por sí, presenta dificultades debido a las concatenaciones de citas.

⁵⁷ En el sentido de las personas que habitaban la casa de Igmil-Sin, no en sentido arquitectónico.

⁵⁸ M.13014 (Charpin – Durand 2003, 64-69; www.archibab.fr/T9017), 3-32: [iš]-tu i-na ki-di-im ni-iš DINGIR nu-ša-áz-ki-ra-am-ma, w[a]-ar-ki DINGIR.MEŠ a-na a-lim ni-te-er-ba-am, [i-na] ba-ab an-nu-ni-tim 1 LÚ IR ša mu-úš-ka[e-ni]m, [ša ik]-ka-mu pa-ad is-ni-in-ne-ti-[ma], [ke-e]m iq-bé-en-ne-ši-im, [um-ma šu-m] a i-nu-ma ša-bu-um ELAM.MA.MEŠ, [ka-a] ma-a-at šu-bar-tim i-ku-lu, [te-em LU] GAL i-na ha-ar-ra-nim e-le-e [a-na še-er EL]AM.MA.MEŠ, [ni-i]š-me-ma MUNUS um-mi ig-mil-⁵⁵EN.ZU be-lí-ia, [a-na ig-mi]l-⁵⁵EN.ZU be-lí-ia ke-em iq-bi um-ma-mi, [a-na še-er EL]AM.MA.MEŠ i-le-e-em, [bi-it-ka] ki-ma i-ba-aš-šu-ú, [a-na li-ib-bi b]i-ra-tim⁵⁶ dan-na-tim, [li-ru-ub]-ma re-eš-ni⁵⁷ li-ki-il, [ki-a-am a-na ma-r]i-šu iq-bi-šum-ma, [ú ki-a-am]i-pu-ul-ši um-ma-mi, [bi-ra-tim]⁵⁶ wa-ša-bu-um ta-aš-bi, [šu-zu-ub-ki] ak-ke-em-ma ta-am-ma-ri, [aš-šum te,]-mi-im la dam-qí-im ša BĀ[D]⁵⁷ su-mu-e-pu-uh, [a-na um-m]i-šu ki-a-am iq-bi, [um-ma-š]u ip-ru-dam-ma it-ta-a[l-la-ak], [ú ka-a] LÚ.MEŠ it-ti-šu i-la-ku-ni[m um-ma-mi], [lu-ul-l]i-ik a-na pa-ni še-e-er LUGAL [it-ti ELAM.MA].MEŠ, [i-na] ⁵⁸TUKUL.MEŠ [u-up-ri-ik-ma, [ha-da-ni] lu-uk-šu-ud ú šum-ma, [na-ak-rum i-s]a-ni-qa-am i-na qa-tim, [a-wa-tam lu]-ud-di-in um-ma a-na-ku-ma, [lu-ša-p]i-il-ka ú bi-ti lu-ša-al-lim, [šu-ma-am] ka-bi-tam lu-um-hu-ur, [aš-šum an-n]é-tim a-na MUNUS um-mi-šu it-t[ka-ki-ir].

expresiones que Igmil-Sin y sus compañeros pretendían dirigir al enemigo.⁵⁹ Tal concatenación de citas dificulta la verificación de la autenticidad de las palabras destinadas a los elamitas. No obstante, dicha complejidad no impide el análisis de la misiva utilizando los conceptos y perspectivas previamente descritos.⁶⁰ El pasaje revela el valor y las manifestaciones emocionales que Igmil-Sin y sus compañeros aspiraban a experimentar mediante palabras y acciones contra la invasión elamita. El discurso citado evidencia las prácticas emocionales en juego.

2.1.2. Análisis

La carta emplea solamente dos verbos relacionados con el campo emocional, uno de ellos de naturaleza más compleja. El primero, *parādum*,⁶¹ concierne a la madre de Igmil-Sin. El sustantivo *pirittum*,⁶² que denota “miedo” o “terror”, deriva de este verbo. *parādum* se ha asociado con temblores,⁶³ por lo que en ocasiones se traduce como “temblar de miedo”.⁶⁴

El segundo verbo empleado en la misiva es *šapālum*,⁶⁵ que presenta una naturaleza más compleja en relación con el campo emocional.⁶⁶ Dicho verbo está estrechamente vinculado a emociones que actualmente se consideran negativas. Cuando *šapālum* se emplea junto al vocablo *libbum*,⁶⁷ adquiere el significado específico de “depresión”, especialmente cuando se utiliza en el sistema II. Asimismo, *šapālum* se asocia con “tristeza”.⁶⁸

Dominique Charpin y Jean-Marie Durand,⁶⁹ en su edición príncipes de la carta, lo tradujeron en este contexto específico como “humillar”.⁷⁰ La forma verbal empleada en el documento corresponde con un precativo, sistema II/1. Por tanto, la interpretación de Charpin y Durand nos parece adecuada. Se puede, sin embargo, y dado el contexto, considerar la interpretación de “derrotar”, siempre con el sentido de humillar. Las demás acepciones ofrecidas en AHw y CAD, a nuestro parecer, no capturan con precisión la idea final de victoria que se expresa en el texto.

La interpretación de Charpin y Durand refleja el contexto emocional y cultural de la situación descrita. El sometimiento y consiguiente humillación del enemigo se presenta como un objetivo que trasciende la mera derrota militar, implicando un componente simbólico y social significativo en la conceptualización de la victoria.

La carta M.13014⁷¹ se puede dividir en tres secciones, cada una correspondiente a distintos escenarios, y justificando de esta manera la estructura del presente apartado.

La primera sección abarca emociones de miedo y preocupación, principalmente provocadas por la invasión elamita y las noticias llegadas desde Dur-Sumu-Epuh, es decir, la inminencia de una guerra en la región.

En la segunda sección se describe la respuesta de Igmil-Sin a su madre, donde destaca la oposición presentada a la sugerencia de buscar refugio. Sin embargo, de aquí no se pueden plantear discusiones en torno a estados emocionales con el modelo de Scheer. Por tanto, será omitida del análisis.

La tercera y última sección la conforman las palabras que Igmil-Sin y sus compañeros pretenden dirigir a los enemigos, de las cuales se intuye un clímax emocional.

⁵⁹ Charpin – Durand 2003, 73.

⁶⁰ Cf. § 1.

⁶¹ AHw M-S, 827; CAD P, 141-144.

⁶² AHw M-S, 866-867; CAD P, 402-403.

⁶³ Steinert 2023, 65.

⁶⁴ Wende 2023, 156.

⁶⁵ AHw Š-Z, 1169-1170; CAD Š/1, 422-427.

⁶⁶ El verbo se encuentra reconstruido. En el presente estudio nos apoyamos en la reconstrucción realizada por los editores de la tablilla, Charpin y Durand, dada su larga experiencia editando los textos de los archivos de Mari.

⁶⁷ AHw A-L, 549-551; CAD L, 164-175.

⁶⁸ Sibbing-Plantholt 2023, 568; Wende 2023, 159.

⁶⁹ Charpin – Durand (2003: 64-69)

⁷⁰ En francés, “humilier”.

⁷¹ Charpin – Durand 2003, 64-69.

Primera sección: El miedo a la guerra

La guerra era capaz de movilizar diversas emociones, incluido el miedo. La carta nombra explícitamente dicha emoción mediante el empleo del verbo acadio *parādum*,⁷² vinculado, en este caso, a la madre de Igmil-Sin. Las persona y número del verbo son relevantes, pues indican que el estado emocional de la madre de Igmil-Sin es descrito por una tercera persona y no por ella misma. Por tanto, cabe cuestionarse si *parādum* logra captar con precisión la emoción de la madre.

parādum refleja lo que Šu-nuhra-halu, o su escriba, quisieron transmitir. La oración relativa a *parādum* puede constituir una expresión o fórmula estandarizada.⁷³ Sin embargo, ello no niega su intención comunicativa. Šu-nuhra-halu o su escriba emplearon probablemente esta estructura específica para transmitir un estado emocional concreto, independientemente de si se correspondía fielmente con la realidad.

El verbo *parādum* denota un tipo específico de miedo,⁷⁴ incluyendo posiblemente la idea de temblores.⁷⁵ Esta selección léxica aporta mayor profundidad a la escena descrita, la cual habría sido interpretada y decodificada por el destinatario en función del contexto cultural y la experiencia personal. El autor de la carta pretendió expresar que la madre de Igmil-Sin tembló de miedo a raíz de las malas noticias, las palabras de su hijo y el contexto general de amenaza.

Šu-nuhra-halu, o su escriba, buscaron crear así una imagen precisa en la mente del destinatario, Zimri-Lim. La selección del verbo *parādum* pudo haber intensificado la percepción del peligro, así como otros elementos que desconocemos, ya que no tenemos acceso a los recuerdos y experiencias personales de Zimri-Lim, que ciertamente contribuyeron a su interpretación emocional y sensorial del texto.⁷⁶ Además, dicha representación probablemente acentuó el contraste con la valentía mostrada por los soldados de Zimri-Lim en la sección final de la carta. Al juxtaponer el miedo de la madre de Igmil-Sin frente a la determinación de los combatientes, el documento genera un marcado contraste que realza el peligro de la situación y el consiguiente heroísmo de los soldados, así como refuerza valores y roles de género: las mujeres deben protegerse de la guerra, los hombres luchar.

Nombrar las emociones permite definir las y construirlas, facilitando que las demás partes comprendan los estados afectivos y potencialmente intensificando su impacto.⁷⁷ El empleo del verbo *parādum* ejemplifica dicha idea. Las referencias a manifestaciones físicas, como es el caso del verbo analizado, tienen por objetivo ayudar y acercar a los demás a emociones específicas.⁷⁸

Así, en la primera sección de la carta se identifican prácticas emocionales de movilización y de nombramiento. Los elementos analizados permiten concluir que la guerra movilizaba temores, haciendo de ella una práctica aprendida.

Última sección: cantos de guerra o aclamaciones

La tercera sección de la carta describe cantos de guerra o aclamaciones. Aunque no se nombren emociones específicas, existe en el fragmento una capa emocional subyacente. El modelo de Scheer permite identificar dicha capa y realizar una discusión en torno a ella.

La omisión de cualquier referencia emocional explícita, o “emotive”, empleando la terminología de William Reddy,⁷⁹ en la sección final de la carta subraya la construcción cultural de las emociones. Ello sugiere que los estados afectivos aludidos estaban pensados para ser completamente comprendidos por los miembros de una comunidad específica, suscitando sentimientos concretos que, sin embargo, resultan complicados de identificar hoy día.

⁷² Cf. § 2.1.

⁷³ Béranger 2019, 349.

⁷⁴ Cf. § 2.1.2.

⁷⁵ Wende 2023, 156.

⁷⁶ Bergson 2001, 133.

⁷⁷ Reddy 2000, 131.

⁷⁸ Scheer 2012, 121-213; Davison *et alii* 2018, 229.

⁷⁹ Reddy 1997 y 1999.

Desde un punto de vista externo, es posible plantear que las palabras que se pretendían dirigir al enemigo estaban destinadas a levantar la moral y enardecer a la tropa. Ello conllevó posiblemente la presencia de distintas emociones que se escapan a nuestra comprensión, pues carecemos de los mismos valores culturales.

La guerra podía movilizar emociones indeseadas.⁸⁰ Así, es posible sugerir que los cantos de guerra y aclamaciones sirvieron como mecanismos para movilizar emociones específicas y alterar las previamente generadas por el contexto bélico, favoreciendo aquellas que hicieran posible el combate.

La evidencia histórica confirma la existencia de cantos de guerra y aclamaciones en contextos militares en el Próximo Oriente antiguo.⁸¹ El paisaje sonoro⁸² militar de la época, a diferencia de lo que pudiera parecer desde el análisis textual, comprendía mucho más que simples sonidos ambientales –pasos, animales, carros, choque de armas. Similar a la entonación de cantos de trabajo,⁸³ dichas expresiones vocales complementaron el paisaje sonoro militar, contribuyendo a una experiencia sinestésica.

Los cantos de guerra y aclamaciones podían movilizar, a la vez, estados emocionales contrarios.⁸⁴ los recursos vocales podían motivar a los aliados, mientras desmoralizaban al enemigo. Ello demuestra que los individuos podían buscar ejecutar deliberadamente emociones específicas, es decir, movilizarlas. El pasaje de la carta analizada sugiere que lejos de ser puramente individuales o espontáneas, las emociones se configuraban y modulaban a través de mecanismos socialmente mediados.

Las palabras pronunciadas durante los cantos y aclamaciones podían corresponderse a encantaciones⁸⁵ destinadas a asegurar el favor y la presencia de las divinidades en el campo de batalla,⁸⁶ o bien a líneas que simplemente buscaban levantar la moral del ejército y minar la del enemigo –ambas posibilidades no son excluyentes entre sí. Sugerimos que dicha práctica pudo haber servido para reforzar la identidad grupal frente a los elamitas,⁸⁷ a través de lo que Émile Durkheim⁸⁸ denominó “efervescencia colectiva”⁸⁹ en su discurso sobre los rituales, acentuado aquí, además, por las identidades masculinas en espacios preeminentemente homosociales. Sin duda, tales prácticas involucraban emociones y sentidos, fomentando un agudo sentimiento de pertenencia individual y común,⁹⁰ lo que abre nuevas vías de estudio sobre las identidades colectivas. Dichas acciones emocionales pudieron haber motivado la participación en combate y, a su vez, evitado desertiones, así como ayudado a tejer identidades colectivas.

⁸⁰ Cf. ARM 14 50 (LAPO 17 662).

⁸¹ Durand 1976-1977; Durand 1984; Rendu-Loisel 2026.

⁸² En inglés, “soundscape”. Término acuñado por Raymond Murray Schafer (1977) que hace referencia a las interacciones dinámicas sonoras entre individuos y el medio.

⁸³ García-Ventura – López-Bertran 2022.

⁸⁴ Rendu-Loisel 2016.

⁸⁵ Referirse igualmente al texto PBS 10/2 11 (Farber-Flügge 1976, 178-181; ETCSL 2.8.3.1).

⁸⁶ Las encantaciones pudieron haber servido como método para convocar la presencia de las divinidades durante los eventos militares, del mismo modo que el uso de los estandartes, como los *ištarâtum*, asociados con Ištar (Vidal 2009, 44; Vidal 2015, 2-3). Asimismo, los instrumentos musicales, como los tímbriles y tambores, pudieron jugar un papel importante en los contextos bélicos. De hecho, los instrumentos mencionados estaban asociados con los latidos de corazón de las divinidades (Rendu-Loisel 2010, 326; Shehata 2023, 259). Los elementos visuales y audibles sugieren una interconexión, buscando materializar la presencia de las divinidades en el campo de batalla a través de distintos sentidos. De este modo, la guerra se convertía en una experiencia sinestésica y kinestésica. Sin duda, la evocación de la presencia divina mediante diversos elementos perceptibles era una manera de aumentar la moral de los soldados.

⁸⁷ Dicha noción adquiere mayor solidez al considerar la existencia del texto A.3080 (Durand 1990, 101-108): una carta remitida por un líder haneo a Zimri-Lim en el contexto del conflicto contra Elam. El documento evidencia la existencia de una identidad local construida en oposición a una identidad foránea o alteridad, representada por los elamitas. En el texto, la oposición se articula mediante los conceptos *rimmatum* y *kišâdum*, que designan dos tipos de insectos (Durand 2013, 24; Chalendar 2021, 20).

⁸⁸ Durkheim 1995.

⁸⁹ En inglés, “collective effervescence”.

⁹⁰ Feldman 2022, 18.

Las emociones que podían obstruir los combates, si bien indeseables, eran esperables, como se desprende de obras literarias como la *Epopeya de Zimri-Lim*.⁹¹

Se dirige hacia aquellos sin fuerza (y) les levanta la moral:
 “Sed fuertes y atacad,
 El enemigo verá vuestra disciplina”.
 Sus cuerpos se encendieron,
 Sus estómagos ardieron.⁹²

Las obras literarias indican que los combatientes debían sobreponerse a emociones que dificultaran los combates por imperativo social. Para tal propósito, se empleaban diversos recursos, entre los que sobresalían las alocuciones reales. Se infiere, por tanto, que los soldados estaban socialmente obligados a regular sus emociones antes y durante los combates. Los cantos militares y aclamaciones, así como los discursos pronunciados por los reyes, moldeaban y condicionaban las emociones aceptables en la guerra, específicamente para los hombres.⁹³ Todo ello ayudó, además, a tejer identidades de género masculinas, particularmente negociadas en torno a las actividades bélicas,⁹⁴ en oposición a una alteridad –las identidades femeninas.

Los cantos de guerra o aclamaciones emergen como prácticas emocionales de movilización, pues se infiere que servían para suscitar emociones determinadas que propiciaran el combate y, asimismo, modificaran las previas. También emergen como prácticas emocionales de comunicación. Respecto al último punto, poco podemos decir desde nuestra perspectiva, pero los análisis muestran que hay una esencia emocional subyacente, la cual habría sido posible decodificar para los miembros de la comunidad en la que se inserta la epístola analizada. Finalmente, los cantos de guerra y aclamaciones emergen como prácticas de regulación, pues se constata, mediante la comparación con obras literarias de la misma época, que la guerra podía suscitar miedo, siendo una emoción indeseable en tales contextos. Ello permite plantear que los cantos y aclamaciones tenían como propósito inducir emociones específicas que impulsaran el combate y previnieran la huida.

El principal objetivo de la epístola, específicamente de la anécdota narrada, era informar a Zimri-Lim sobre la disposición y el compromiso de su pueblo para enfrentarse a Elam, reafirmando así su lealtad hacia el rey. El contexto de extrema gravedad sugiere que Zimri-Lim necesitaba una confirmación sobre la fidelidad de sus súbditos. La carta, por tanto, funciona como un instrumento para canalizar, modificar y suscitar emociones específicas dentro de un marco político muy concreto.

2.2. Carta ARM 10 107

2.2.1. Contexto

La carta ARM 10 107⁹⁵ fue remitida por Šibbatum, esposa de Išme-Dagan y cuñada de Yasmah-Addu,⁹⁶ al propio Yasmah-Addu. A través de ella, Šibbatum expresa su preocupación por el bienestar del joven príncipe, quien comenzaba a participar en sus primeras contiendas

⁹¹ Guichard 2014, 20.

⁹² La *Epopeya de Zimri-Lim* (Guichard, 2014: 20), iii, 16-20: *is-hu-ur a-na la le-i-im i-na-ad-di-in li-ib-ba-am, di-in-na-ma i-te-ru-ba, iš-di-ku-un 'i'-im-ma-ar na-ak-rum, ṣa-ab-tu ši-ru-šu-un i-ša-tam, ka-ar-šu-šu-un ši-wa-tam la-am-du*.

⁹³ Aunque se constata la participación de las mujeres en las guerras a lo largo de la historia (Malešević 2010, 275-307), en las sociedades sedentarias su participación no era formal y se limitaba a contextos específicos –como los asedios. La guerra en Mesopotamia, y particularmente el combate, se asociaba a los hombres y constituía un elemento fundamental de las identidades masculinas, formando parte de las concepciones hegemónicas de masculinidad durante el período paleobabilónico (Bou Pérez 2023, 921-922).

⁹⁴ Bou Pérez 2023, 909-928.

⁹⁵ LAPO 18 1089; www.archibab.fr/8525.

⁹⁶ Durand 2000, 262.

bélicas, tras las muchas insistencias y amonestaciones de su padre, Samsi-Addu, rey de la Alta Mesopotamia.

La información proporcionada por Šibbatum permite contextualizar la carta en el período inmediatamente posterior a la conquista de Nurrugum, acontecimiento situado en el año 29 del reinado de Samsi-Addu.⁹⁷ La datación es significativa, ya que ubica el documento en un momento específico de expansión y consolidación del poder de Samsi-Addu en la Alta Mesopotamia, ofreciendo así un marco histórico relativamente preciso para interpretar el contenido y las preocupaciones expresadas en la misiva, también vinculadas a la juventud e inexperiencia del propio Yasmah-Addu.⁹⁸

El documento en cuestión proporciona una valiosa perspectiva sobre las dinámicas familiares y las expectativas políticas en la corte del reino de la Alta Mesopotamia. El texto revela tanto las presiones que experimentaban los jóvenes príncipes –vinculadas a las manifestaciones de masculinidades hegemónicas en la corte–⁹⁹ como las redes de apoyo y cuidado existentes entre los miembros de la familia real, que incluían relaciones intragénero e intergénero:

Escuché decir que mi hermano (Yasmah-Addu) residía en Šubat-Šamaš. Te encuentras cerca del enemigo y mi corazón se inquieta. No te acerques al enemigo, protégete. Ya sabes hasta qué punto mi corazón se inquieta, y aun así no me envías noticias tuyas, ¡tus noticias deben llegarme continuamente para que mi corazón no se inquiete!

De la misma manera que mi señor (Išme-Dagan), que ha conquistado Nurrugum y ha conseguido la victoria cubriéndose de gloria, que Dagan y tu dios, que marchan a tu lado, te acompañen. ¡Conquista la ciudad y consigue la victoria, cúbrete de gloria!

Además, sobre la victoria que ya conseguiste previamente, cuando me enteré, me alegré.¹⁰⁰

2.2.2. Análisis

El verbo utilizado por Šibbatum, o su escriba, para expresar el estado emocional de la princesa es *na'ādum*,¹⁰¹ también escrito como *nahādum*. El verbo denota inquietud o preocupación, más que miedo. En la carta se emplea dos veces, siempre asociado al sustantivo *libbum*. De hecho, la asociación entre *na'ādum* o *nahādum* y *libbum* es frecuente en la documentación mariota,¹⁰² especialmente en oraciones negativas.¹⁰³

La primera sección de la misiva es particularmente reveladora, pues Šibbatum presenta una secuencia estructurada de su estado emocional y el proceso para aliviar su corazón. La secuencia se desarrolla en cuatro fases. En primer lugar, Šibbatum describe la situación de Yasmah-Addu, presumiblemente aún novato en el manejo de armas.¹⁰⁴ En segundo lugar, la esposa de Išme-Dagan manifiesta su inquietud ante dicha circunstancia. En tercer lugar, Šibbatum detalla las razones específicas de su preocupación. Finalmente, indica el medio para apaciguar su estado emocional: la recepción de noticias directas del joven príncipe y rey de Mari.

En la parte final de la misiva, Šibbatum manifiesta su júbilo en respuesta a las noticias previamente comunicadas por Yasmah-Addu, referentes a una victoria sobre un enemigo. Para

⁹⁷ Eidem – Læssøe 2001, 16-17.

⁹⁸ Villard 1995, 879.

⁹⁹ Bou Pérez 2023, 909-928.

¹⁰⁰ ARM 10 107 (LAPO 18 1089; www.archibab.fr/T8525), 4-28: *a-ha-at-ka-a-ma, wa-ša-ab a-hi-ia, i-na šu-ba-at-^dUTU^k eš-[me], a-na na-ak-ri-im qé-er-[ba-ta], li-ib-bi na-'i-[id], a-na na-ak-ri-im la-'a' [e,-he-ka], pa-ga-ar-ka ú-[šú-ur], at-ta ti-de ki-m[a li-ib-bi], 'l-[na-a'-i'-du ù šu-lum-ka], ú-ul [ta-aš-pu-ra-am], šu-lum-ka [a-na še-ri-ia], u-ú ka-ia-[an li-ib-bi], la-a i-na-a'-[i'-id], ki-ma be-lí-ia nu-r[u-ga-am^k], iš-ba-at ù da-a[m-da-am], i-d[u]-uk-ma šu-ma-a[m iš-ša-ki-in], da-gan ù il-ka š[a it-ti-ka], iz-za-az-[zu], ta-pu-ut-ka li-il-li-ku-ma, a-lam ša-ba-at ù da-am-da-am, du-uk-ma šu-ma-am, na-aš-ki-in, ù aš-šum da-am-di-im, ša i-na pa-ni-tim ta-du-ku, eš-me-ma ah-du.*

¹⁰¹ AHw M-S, 69; CAD N/1, 1-6.

¹⁰² En otros períodos también ocurre dicha asociación (Jaques 2006, 433-448; Steinert 2020, 444).

¹⁰³ Bou Pérez, en prensa b.

¹⁰⁴ Durand 2000, 262.

expresar el júbilo o alegría, se emplea el verbo *hadûm*.¹⁰⁵ *hadûm* denota “estar alegre, feliz, contento, satisfecho”, aunque en el contexto epistolar también se empleaba para comunicar gratitud.¹⁰⁶

La misiva es especialmente significativa por dos razones principales. En primer lugar, evidencia que los enfrentamientos constituían situaciones críticas para los hombres, generando preocupación entre las mujeres de la realeza, quienes quedaban físicamente al margen de estos.¹⁰⁷ En segundo término, las cartas, al plasmar información relevante, funcionaban como prácticas emocionales en sí mismas.

El acto de transmitir o recibir información por escrito, ya fuera redactada por el propio remitente o un escriba, implicaba un ejercicio emocional. La comunicación sobre alguien estimado no sólo suscitaba emociones específicas, sino que también las modificaba. En la carta, Šibbatum manifiesta explícitamente su inquietud por la integridad del joven rey de Mari. Para modificar dicho estado emocional, precisaba noticias de Yasmah-Addu, lo cual garantizaría conocer su seguridad y bienestar.

La preocupación de la esposa de Išme-Dagan por su cuñado –empleando terminología actual relativa a la familia– ilustra las redes de apoyo en la corte, incluso entre géneros; redes que involucraban y, a su vez, originaban prácticas emocionales: las dinámicas de cuidado conllevan intrínsecamente procesos afectivos, aunque no podamos determinar con exactitud las emociones específicas involucradas. Yasmah-Addu, frecuentemente presionado y amonestado por su progenitor debido a su ineficaz gestión del reino –a ojos de su padre– y su renuencia a participar en batallas, probablemente accedió al trono a una edad temprana.¹⁰⁸ Ello, sin embargo, también se vincula con las expectativas sobre determinados tipos de masculinidad, en este caso asociada a la realeza, la cual los reyes debían encarnar.¹⁰⁹ Estas circunstancias explican tanto las reprensiones paternas como la existencia de misivas como la analizada.

Por consiguiente, y como se ha visto anteriormente (§ 2.1), la redacción o dicción de cartas se configura como una práctica emocional, así como su recepción constituye un mecanismo para movilizar y modificar emociones. La presencia de dos términos específicos del campo emocional, *na’ādum* o *nahādum* y *hadûm*, subraya los procesos emocionales involucrados y facilita la comunicación comprensible de experiencias. El propósito era que Yasmah-Addu comprendiera claramente el posible estado emocional de Šibbatum ante la ausencia de sus noticias. Se infiere, además, que *na’ādum* o *nahādum* representaba una emoción indeseada y, en consecuencia, el remitente utilizó este aspecto para influir en Yasmah-Addu y motivarlo a escribir. Así, ciertas emociones emergen como instrumentos de persuasión para inducir determinados comportamientos.

2.3. Carta ARM 2 44

2.3.1. Contexto

La carta ARM 2 44¹¹⁰ fue enviada por Samiya, alto funcionario de la corte de Yasmah-Addu en Mari,¹¹¹ al propio rey. En el contexto de la misiva, Samiya actuaba como intermediario entre el rey de Mari y las fuerzas militares comandadas por Išar-Lim. Samiya fue una figura que desempeñó tanto cargos políticos como militares.¹¹²

¹⁰⁵ AHw A-L, 307-308; CAD H, 25-27.

¹⁰⁶ Wende 2023, 152.

¹⁰⁷ Con excepción de los asedios (Bou Pérez, en prensa a).

¹⁰⁸ Villard 1995, 879.

¹⁰⁹ Bou Pérez 2023: 909-928.

¹¹⁰ LAPO 17 532; www.archibab.fr/T8571.

¹¹¹ Villard 2001, 59.

¹¹² Durand 1998, 127.

En el contexto de la carta analizada, el reino de Mari se hallaba bajo amenaza de una fuerza enemiga desconocida.¹¹³ No obstante, como Samiya señala, los atacantes carecían de la capacidad para efectuar un asedio eficaz a cualquiera de las ciudades del reino. Considerando el posible estado de inquietud de Yasmah-Addu ante el enfrentamiento, Samiya confirmó la llegada de 3000 soldados bajo el mando de Yatir-Nannum:

Mi señor me escribe tablillas constantemente. Por mi parte, el mismo día, envío la respuesta a las tablillas de mi señor. El mensajero de mi señor tarda un día entero. Al día siguiente, lo reenvío a mi señor. ¿Por qué soy descuidado en cuanto a informarme sobre los mensajes que mi señor me envía regularmente? Tengo por costumbre enviar las tablillas más importantes de mi señor a Išar-Lim. Antes de que la última tablilla de mi señor me llegara, ya había escrito a Išar-Lim y, así, ha enviado a Yatir-Nannum y 3000 soldados. La tropa de Yatir-Nannum, una buena tropa, llegará rápidamente ante mi señor. El día en que mi señor tenga constancia de mi tablilla, que mi señor cuente cuatro días y, el quinto día, el ejército estará cerca de Šuprum. Mi señor Išme-Dagan está bien y su tropa también. ¿Por qué mi señor está angustiado? Mi señor ya ve que nuestra posición es fuerte, y con todo, ¿mi señor les teme? Ellos (el enemigo) han multiplicado los saqueos en las afueras, pero no pueden asediarnos. Mi señor debe controlar sus fortalezas y vigilar la puerta, y no debe ordenar a la tropa salir a combatir.

Mientras Yatir-Nannum llega hacia mi señor, que mi señor mantenga a salvo las plazas fuertes. Cuando Yatir-Nannum llegue, que mi señor sea testigo de la fuerza del ejército y que actúe como crea conveniente.¹¹⁴

2.3.2. Análisis

La carta evidencia el posible estado emocional de Yasmah-Addu ante un inminente ataque. El documento sugiere que Samiya conocía, o al menos sospechaba –posiblemente por otra correspondencia que no se ha encontrado– el estado del rey, como se infiere de la pregunta que le dirige: “¿por qué mi señor se encuentra angustiado?”. Tal cuestionamiento no buscaba indagar sobre el estado emocional de Yasmah-Addu, sino comprender el motivo del mismo, pese a la posición militar del reino frente a los enemigos. Se confirma indirectamente el conocimiento del estado emocional del rey.

Para describir el estado de Yasmah-Addu, en el documento se empleó el verbo *hâšum*.¹¹⁵ Dicho verbo ha sido generalmente excluido de los estudios sobre terminología emocional acadia,¹¹⁶ dado que se ha interpretado principalmente como una condición física, a saber, “sofocarse” o “ahogarse”.

En un conjunto de cartas, también hallado en Mari, se empleó el verbo *hâšum* para describir la condición en la que se encontraban diversos bueyes, la cual resultó en su muerte o necesidad

¹¹³ Durand 1987, 210.

¹¹⁴ ARM 2 44 (LAPO 17 532; www.archibab.fr/T8571), 3-37: *be-lí ṭup-pa-a-tim uš-ta-na-ab-ba-lam, ù me-he-er ṭup-pa-a-tim ša [be]-lí-ia i-nu-mi-šu-ma, ú-ša-ab-ba-lam DUMU ši-[ip-r]i-im ša be-lí-ia, U. 1.KAM i-ga-[ma]-ar i-n[a ša-ni-i]m u, mi-im, a-na še-er [be]-lí-ia a-[f]à-[ar-ra-d]a-aš-šu, ki ša a-na še-mi-im ša na-[aš-pa-ar-t]i be-lí, uš-ta-na-ab-ba-la-[a]m a-[h]i ad-di, ṭup-pa-a-at be-lí-ia ma-ah-re-tim-ma, a-na še-er i-šar-li-im ú-[š]a-ab-ba-al, la-ma ṭup-pí be-lí-ia wa-ar-ku-um i-ka-aš-ša-dam, a-na še-er i-šar-li-im áš-ta-pa-ar, 'ya-ti-ir-na-nam ù 3 li-mi ša-ba-am dam-qa-am, ip-ta-ar-sa-am an-na ša-bu-um, ša ya-ti-ir-na-nim ki-ma ne-é'-ra-ri-im, ar-[h]i-š a-na še-er be-lí-ia i-ka-aš-ša-dam, u, ma-am ša ṭup-pí an-né-e-em be-lí i-še-em-mu-ú, U. 4.KAM be-lí li-im-nu-ma i-na h[a-a]m-ši-im [u.]-mi-im, ša-bu-um a-na šú-up-ri-im^{ki} i-še-eh-he-em, be-lí iš-me-^dda-gan ša-lim, ù um-ma-n[a-t]u-šu ša-al-ma, a-mi-nim be-lí i-ha-aš, [b]e-lí ma-[f]a wa-ta-[a]r-ni im-ma-ar, [be]-lí ip-ta-la-[a]h-š[u-n]u-ti, [k]i-dam iš-ta-ah-hi-tú a-[f]a-am^{ki}, [f]a-wa-am ú-ul i-le-ú, [be]-lí dan-na-ti-šu li-ki-[f]i, [ba-b]a-am li-iš-šú-ur, [ú] ša-ba-[a]m a-na ^{gis}TUKUL.[MEŠ], [f]a ú-wa-aš-ša-ar a-di ya-ti-[ir-na-n]u-um, a-n[a] še-er be-lí-ia i-ka-aš-ša-dam, be-lí a-al dan-na-tim li-iš-šú-ur, iš-tu ya-ti-ir-na-nu-um a-na še-er be-lí-ia, i-ka-aš-ša-dam be-lí e-mu-uq ša-bi-im, li-mu-ur-ma ù ak-ki-ma ta-ši-ma-ti-šu, be-lí li-pu-úš.*

¹¹⁵ AHW A-L, 334-335; CAD H, 146.

¹¹⁶ Wende 2023, 166.

de sacrificio. Las cartas corresponden a ARM 13 25,¹¹⁷ ARM 14 5,¹¹⁸ ARM 14 6¹¹⁹ y ARM 27 131.¹²⁰ Wolfgang Heimpel,¹²¹ en su análisis de dichas misivas y del verbo en cuestión, determinó que *hâšum* refiere a un estado físico o a la manifestación de alguna enfermedad. Consecuentemente, propuso entender *hâšum* como “sofocarse” o “ahogarse”.

La traducción sugerida por Heimpel, sin embargo, no se ajusta al contexto de la misiva ARM 2 44.¹²² El contenido de la carta sugiere un estado emocional que podía manifestarse físicamente y que se dio en ese preciso contexto. Es decir, el contexto no apunta a que Yasmah-Addu sufriera de alguna condición física incapacitante o grave. Es relevante resaltar que en la misma epístola se yuxtapone el verbo *hâšum* a *palāhum*,¹²³ lo que refuerza una interpretación del primero relacionada con el amplio campo semántico del miedo. Además, en hebreo y árabe, los términos *hâš* y *hōš*, emparentados con *hâšum*, se traducen respectivamente como “estar asustado” e “inquietarse”.¹²⁴

Por consiguiente, el verbo *hâšum*, en ciertos contextos y en Mari, adquiere el significado de una emoción capaz de generar sofocos o dificultar la respiración. En este sentido, la angustia, la ansiedad e incluso los ataques de pánico se presentan como posibles traducciones. Sin embargo, determinar la naturaleza exacta de la emoción resulta complejo. Proponemos así que, en el contexto de Mari, *hâšum* puede referirse a un estado emocional manifestado a través de una somatización y vinculado con uno de los conceptos antemencionados.¹²⁵

En contraste con los documentos previamente estudiados,¹²⁶ el texto analizado evidencia otra faceta de las prácticas emocionales: los mecanismos utilizados para intentar modificar el estado anímico de un tercero mediante una comunicación escrita.

Resulta significativo que Samiya explicara a Yasmah-Addu de manera pormenorizada el proceso de transmisión de información mediante correo, destacando especialmente la siguiente pregunta: “¿Por qué soy descuidado en cuanto a informarme sobre los mensajes que mi señor me envía regularmente?”. La pregunta, formulada tras exponer el procedimiento de envío de correspondencia, sugiere que Yasmah-Addu había manifestado en comunicaciones previas, explícita o implícitamente, su descontento con el tiempo de respuesta de Samiya. La carta atestigua que el tiempo que tomaba Samiya no era excesivo, sino todo lo contrario. Ello evidencia que Yasmah-Addu consideraba la situación suficientemente urgente como para requerir un intercambio epistolar –todavía– más ágil. La queja sobre dicha práctica –el intercambio de correspondencia– revela la impaciencia de Yasmah-Addu, que a su vez refleja un estado emocional subyacente vinculado a la ansiedad o estados afines. La interpretación que hemos expuesto se refuerza al continuar la lectura de la misiva.

El siguiente interrogante planteado por Samiya, “¿por qué mi señor se encuentra angustiado?”, sugiere, como se ha mencionado previamente, que él conocía, o al menos intuía, el estado emocional del rey. Ello indica que, con anterioridad, se produjo un contexto de prácticas emocionales de comunicación –Samiya observó o infirió el estado del rey mediante la descripción de acciones o gestos que indicaban angustia– o de nombramiento –Yasmah-Addu expresó en algún momento su angustia por la situación. Con todo, no es posible determinar con exactitud qué emoción específica tuvo lugar.

La pregunta en sí, junto con las líneas subsiguientes del documento, evidencian que, tras percatarse del estado del rey, Samiya inició un proceso de consuelo con el objetivo de apaciguar el ánimo de su señor y, consecuentemente, modificar las emociones que experimentaba. A

¹¹⁷ LAPO 18 970; www.archibab.fr/T8379.

¹¹⁸ LAPO 18 972; www.archibab.fr/T8380.

¹¹⁹ LAPO 18 973; www.archibab.fr/T8381.

¹²⁰ www.archibab.fr/T7891.

¹²¹ Heimpel 1996, 40-41; Mayer 2017, 16.

¹²² LAPO 17 532; www.archibab.fr/T8571.

¹²³ Cf. § 2.1.

¹²⁴ Durand 2000, 118.

¹²⁵ Bou Pérez en prensa a.

¹²⁶ Cf. §§ 2.1 y 2.2.

diferencia del caso previo,¹²⁷ Samiya optó por enumerar por escrito a Yasmah-Addu todos aquellos elementos que, a su juicio, podrían lograr calmarlo: el reino contaba con defensas fuertes frente a los ataques que estaban sufriendo y, adicionalmente, una tropa de 3000 soldados se encontraba de camino al punto crítico, Šuprum, bajo el mando de un hombre de confianza, Yatir-Nannum.

La referencia al tipo de tropa comandada por Yatir-Nannum es relevante. En la carta se emplea el concepto *šābum damqum*, traducido como “buenas tropas” o “buenos soldados”. Es decir, no hace referencia a cualquier tipo de tropa, sino a una experimentada, como sugiere Philippe Abrahams.¹²⁸ La mención es significativa, ya que pudo haber reforzado la idea de seguridad frente al enemigo, contribuyendo así a calmar el estado de ánimo de Yasmah-Addu. Asimismo, Samiya informó con precisión a su rey sobre los días que debía esperar para que dicha tropa arribara a Šuprum. La transmisión de información tan detallada también pretendía, sin duda, tranquilizar a Yasmah-Addu.

Para concluir, Samiya mencionó que cuando Yatir-Nannum llegara al punto crítico, Yasmah-Addu podría constatar la fuerza de la tropa. Ello refuerza el carácter “bueno” de la tropa enviada y, por ende, la noción de seguridad que la carta buscaba transmitir a Yasmah-Addu, con el propósito, de nuevo, de apaciguar –o modificar– su estado emocional.

3. Conclusiones

El enfoque de Scheer demuestra su eficacia en el análisis de textos cuneiformes, como ha mostrado el estudio de las tres cartas seleccionadas. Dicho método permite examinar aspectos anteriormente desatendidos o no considerados desde una óptica emocional, facilitando una interpretación más completa del material textual escogido –las cartas de los archivos de Mari. La perspectiva adoptada enfatiza la interrelación entre vocabulario, contexto y elementos físicos en la formación de las emociones. Así, trasciende el mero estudio terminológico vinculado a las emociones, permitiendo un análisis más completo.

Es importante señalar las limitaciones del enfoque. El método evidencia su utilidad específicamente en epístolas como las examinadas, lo cual representa una de sus limitaciones más significativas. En efecto, no todas las épocas han conservado documentación similar. Las cartas de Mari constituyen un corpus documental muy específico, acotado geográficamente y temporalmente. El género epistolar hallado en Mari es singular y escasos yacimientos han proporcionado textos análogos –destacando Kaneš (Turquía).¹²⁹ Por tanto, los análisis aquí realizados difícilmente pueden extrapolarse a la mayoría de los corpus, como por ejemplo los de carácter administrativo, que son los más abundantes en algunos períodos.

El acceso a las emociones en los textos escritos es inherentemente indirecto. Las emociones se expresan y comunican a través del lenguaje y las prácticas descritas, existiendo una brecha entre la expresión textual y la experiencia emocional propia de los individuos del pasado. El proceso de escritura de cartas –mediante escribas– añade dificultad: no es posible saber si son las palabras de la persona que dicta o del escriba. Ello plantea retos interpretativos, pues la terminología emocional acadia puede tener significados y matices complejos de comprender desde nuestra perspectiva actual. Además, las prácticas emocionales permiten tan sólo discutir alrededor de las emociones y no de emociones específicas. A dichos retos se suma un sesgo de género inherente a las fuentes epistolares, las cuales provienen mayoritariamente de la élite masculina. Ello limita la comprensión de las emociones y prácticas de otros sectores de la sociedad, con el riesgo de proyectar los mismos hallazgos para otros estratos sociales y géneros –femenino particularmente. Finalmente, la fragmentariedad de los archivos epistolares a menudo dificulta reconstruir de manera completa las dinámicas emocionales.

A pesar de las limitaciones antemencionadas, a partir de los casos seleccionados para el presente estudio, los análisis han permitido identificar diversas prácticas emocionales en el

¹²⁷ Cf. § 2.2.

¹²⁸ Abrahams 2020, 28-30.

¹²⁹ Michel 2001.

contexto paleobabilónico. Además de identificar, se ha podido discutir y comprender mejor algunas prácticas, como es el caso de los cantos de guerra o aclamaciones durante el combate, permitiendo entender el importante rol que jugaban para la moral de la tropa. Los documentos revelan que las emociones no eran concebidas como meros estados internos, sino que desempeñaban un papel relevante en las interacciones políticas y sociales de la época.

En primer lugar, las cartas muestran que las emociones podían ser movilizadas y comunicadas a través de diversos recursos lingüísticos, como la selección específica de verbos y sustantivos con connotaciones emocionales. Así, conceptos como el miedo, la inquietud y la alegría se transmitían deliberadamente con el objetivo de influir en el estado emocional de los destinatarios.

En segundo lugar, las misivas también evidencian que las emociones podían ser reguladas y modificadas mediante prácticas concretas, como la recepción de noticias tranquilizadoras o la entonación de cantos de guerra. Dichos mecanismos tenían la finalidad de generar estados emocionales deseables, como el valor o la determinación –aumentar la moral–, evitando así aquellos que se perfilan en las cartas como perjudiciales, como el miedo o la angustia.

Finalmente, los documentos revelan la existencia de redes de apoyo y cuidado emocional, al menos en el ámbito de la realeza, donde las mujeres desempeñaban un papel relevante en la contención de las emociones de los hombres en contextos bélicos. Las dinámicas afectivas traspasaban las fronteras de género y contribuían a la configuración de identidades y roles sociales.

En conjunto, y a pesar de las limitaciones previamente mencionadas, el estudio de las prácticas emocionales a partir de los textos permite comprender mejor la importancia de los estados afectivos en las sociedades del Próximo Oriente antiguo, así como su carácter cultural y socialmente construido. Lejos de ser meras experiencias individuales, las emociones constituían herramientas fundamentales en la gestión de las relaciones políticas y familiares de la época. Ciertamente, las emociones que hallamos en las cartas mariotas se comunicaban dentro de un marco formalizado de comportamiento político. El acto de escribir una carta para expresar preocupación, súplica o advertencia –por parte de un escriba o no– puede ser visto como una práctica emocional codificada en un sistema diplomático. Sin embargo, la retórica utilizada refleja –fielmente o no–, como se ha visto, no sólo las posibles emociones atribuidas al remitente, sino también cómo era apropiado actuar o comportarse.

Considerando la eficacia del método de Scheer para examinar las prácticas donde las emociones desempeñaban una función específica, creemos posible y recomendable aplicar dicha aproximación a otras cartas de los archivos de Mari, así como a otros corpus similares y períodos históricos del Próximo Oriente antiguo. Tal expansión permitirá sin duda profundizar en nuestra comprensión sobre cómo las emociones han configurado las dinámicas e interacciones humanas a través del tiempo.

4. Referencias bibliográficas

- Abrahami, Philippe (2020): “Les troupes d'élite dans la documentation de Mari d'époque paléobabylonienne”, *Revue internationale d'Histoire militaire ancienne* 9, 15-35.
- Ariztía, Tomás (2017): “La teoría de las prácticas sociales: particularidades, posibilidades y límites”, *Cinta moebio* 59, 221-234 (<http://doi.org/10.4067/S0717-554X2017000200221>).
- Atkinson, Will (2010): “Phenomenological Additions to the Bourdieusian Toolbox: Two Problems for Bourdieu, Two Solutions from Schutz”, *Sociological Theory* 28/1, 1-19 (<https://doi.org/10.1111/j.1467-9558.2009.01362.x>).
- Beckman, Gary (2023): “Hittite Emotion Terms”, [en] Sonik – Steinert (eds.) 2023, 171-196 (<https://doi.org/10.4324/9780367822873>).
- Béranger, Marine (2019): *Développement des pratiques d'écriture et de l'expression écrite: recherches sur les lettres de l'époque amorrite (2002-1595 av. J.-C.)*, Ph.D. dissertation, Université Paris.
- Bergson, Henri (2001) [1896]: *Matière et mémoire*, Paris.
- Bound Alberti, Fay (2006): *Medicine, Emotion and Disease, 1700-1950*, Houndmills-New York.

Bou Pérez, Patricia

(2023): "La guerre comme marqueur de la masculinité hégémonique", [en] Marine Béranger et alii (eds.), *Dieux, rois et capitales dans les Proche-Orient ancien. Compte Rendu de la 65e Rencontre Assyriologique Internationale, 8-12 juillet 2019, Paris*, Leuven-Paris-Bristol, 909-928.

(2024): "Le terme uššušum dans le Code de Hammurabi", *Aula Orientalis* 42/1, 11-20.

(en prensa a): "Guerra, mujeres y narrativas masculinas en el Próximo Oriente antiguo", [en] Agnès Garcia-Ventura – Josué Justel (eds.), *¿De esclavas a reinas? Mujeres del Próximo Oriente Antiguo* (=SPAL Monografías), Sevilla.

(en prensa b): "La 'peur' et 'l'inquiétude' dans les lettres paléo-babyloniennes", [en] Dominique Charpin – Antoine Jacquet (eds.), *Archibab 6. Archives paléo-babyloniennes: 150 ans de publications et d'études (1872-2022)* (=NABU 24), Paris.

Bourdieu, Pierre

(1972): *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris.

(1980): *Le sens pratique*, Paris.

(1990): *In Other Words. Essays Towards a Reflexive Sociology*, Stanford.

Bourdieu, Pierre – Wacquant, Loïc (1992): *An Invitation to Reflexive Sociology*, Oxford.

Burke, Ciaran (2016): "Bourdieu's Theory of Practice: Maintaining the Role of Capital", [en] Jenny Thatcher et alii (eds.), *Bourdieu. The Next Generation*, London, 8-24.

Burlingame, Andrew (2023): "Ugaritic Emotion Terms", [en] Sonik – Steinert (eds.) 2023, 197-228.

Chalendar, Vèrène (2021): "Noir et blanc dans la thérapie mésopotamienne", *Pallas. Revue d'études antiques* 117, 19-35 (<https://doi.org/10.4000/pallas.22602>).

Chaniotis, Angelos (2006): "Rituals between Norms and Emotions: Rituals as Shared Experience and Memory", *Kernos* 16, 211-238 (<https://doi.org/10.4000/books.pulg.1144>).

Charpin, Dominique – Durand, Jean-Marie (2003): "Des volontaires contre l'Élam", [en] Walther Sallaberger et alii (eds.), *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien*, Wiesbaden, 63-76.

Couto-Ferreira, Erica (2023): "Love and Desire in Sumerian Texts", [en] Sonik – Steinert (eds.) 2023, 679-694 (<https://doi.org/10.4324/9780367822873-45>).

Davison, Kate et alii (2018): "Emotions as a Kind of Practice: Six Case Studies Utilizing Monique Scheer's Practice-Based Approach to Emotions in History", *Cultural History* 7/2, 226-238 (<https://doi.org/10.3366/cult.2018.0175>).

Dixon, Thomas (2023): *The History of Emotions. A Very Short Introduction*, Oxford (<https://doi.org/10.1093/actrade/9780198818298.001.0001>).

Durand, Jean-Marie

(1976-1977): "Sumérien", *Annuaire de l'école pratique des hautes études*, 155-176.

(1984): "Trois études sur Mari", [en] Jean-Claude Margueron – Jean-Marie Durand (dirs.), *MARI: Annales de Recherches Interdisciplinaires* 3, Paris, 127-180.

(1987): "Villes fantômes de Syrie et autres lieux", [en] Jean-Marie Durand – Jean-Claude Margueron (dirs.), *Mari Annales de Recherches Interdisciplinaires* 5, Paris, 199-234.

(1990): "Fourmis blanches et fourmis noires", [en] François Vallat (ed.), *Contribution à l'histoire de l'Iran. Mélanges offerts à Jean Perrot*, Paris, 101-108.

(1991): "Précurseurs syriens aux protocoles néo-assyriens", [en] Dominique Charpin – Francis Joannès (eds.), *Marchands, diplomates et empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli*, Paris, 13-72.

(1998): *Documents épistolaires du Palais de Mari 2* (=LAPO 17), Paris.

(2000): *Documents épistolaires du Palais de Mari 3* (=LAPO 18), Paris.

(2013): "L'usage de la couleur dans le monde mésopotamien", *Comptes-rendus des séances de l'année – Académie des inscriptions et belles-lettres* 157/1, 15-27 (<https://doi.org/10.3406/crai.2013.95285>).

(2019): *Les premières années du roi Zimrî-Lîm de Mari I*, Leuven/Paris/Bristol.

(2023): *Les premières années du roi Zimrî-Lîm de Mari II*, Leuven/Paris/Bristol.

Durkheim, Émile (1995): *The Elementary Forms of Religious Life*, New York.

Eidem, Jesper – Læssøe, Jørgen (2001): *The Shemshara Archives 1. The Letters* (=Historisk-filosofiske Skrifter 23), Copenhagen.

- Eitler, Pascal – Scheer, Monique (2009): “Emotionengeschichte als Körpergeschichte: Eine heuristische Perspektive auf religiöse Konversionen im 19. und 20. Jahrhundert”, *Geschichte und Gesellschaft* 35/2, 282-313 (<https://doi.org/10.13109/gege.2009.35.2.282>).
- Fales, Mario (2023): “Love and Kindness in the Assyrian State”, [en] Sonik – Steinert (eds.) 2023, 695-724 (<https://doi.org/10.4324/9780367822873-46>).
- Farber-Flügge, Gertrud (1976): “Zur sogenannten Samsuilunahymne PBS 10/2 Nr. 11”, [en] Barry Eichler *et alii* (eds.), *Kramer Anniversary Volume. Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer*, Neukirchen-Vluyn, 177-181.
- Feldman, Marian H. (2022): “The Sense of Practice. A Case Study of Tablet Sealing at Nippur in the Ur III Period (c. 2112-2004 B.C.E.)”, [en] Neumann – Thomason (eds.) 2022, New York, 17-34.
- Gabbay, Uri (2023): “Emotions and Emesal Laments. Motivations, Performance, and Management”, [en] Sonik – Steinert (eds.) 2023, 397-412 (<https://doi.org/10.4324/9780367822873-21>).
- Garcia-Ventura, Agnès – López-Bertran, Mireia (2022): “Soundscapes and Taskscapes in the Ancient Near East. Interactions and Perceptions”, [en] Neumann – Thomason (eds.) 2022, 100-123 (<https://doi.org/10.4324/9780429280207-7>).
- Guichard, Michaël
(2014): *L'Épopée de Zimri-Lim* (=NABU 16, FM 14), Paris.
(2023): “Le récit épique akkadien au début du deuxième millénaire av. n. è. (origines, formes, fonctions et diffusion): Le cas de l'Épopée de Zimrī-Līm”, *Pasiphae. Rivista di filologia e antichità egee* 17, 173-185.
- Heimpel, Wolfgang (2003): *Letters to the King of Mari. A New Translation, with Historical Introduction, Notes, and Commentary*, Winona Lake.
- Hsu, Shi-Wei – Llop Raduà, Jaume (eds.) (2020): *The Expression of Emotions in Ancient Egypt and Mesopotamia*, Leiden/Boston.
- Jaques, Margaret
(2006): *Le vocabulaire des sentiments dans les textes sumériens: Recherche sur le lexique sumérien et akkadien* (=AOAT 332), Münster.
(2023): “Sumerian Emotion Terms”, [en] Sonik – Steinert (eds.) 2023, 119-149 (<https://doi.org/10.4324/9780367822873-8>).
- Lam, Joseph (2023): “Grief and Sadness in Ugaritic Texts”, [en] Sonik – Steinert (eds.) 2023, 584-594 (<https://doi.org/10.4324/9780367822873-35>).
- Lutz, Catherine A. – Abu-Lughod, Lila (1990): *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge.
- Luukko, Mikko (2020): “Expressions of Joy and Happiness in Neo-Assyrian”, [en] Hsu – Llop Raduà (eds.) 2020, 255-282 (https://doi.org/10.1163/9789004430761_013).
- Malešević, Siniša (2010): *The Sociology of War and Violence*, Cambridge.
- Martínez García, José Saturnino (2017): “El habitus. Una revisión analítica”, *Revista Internacional de Sociología* 75/3, 1-14 (<https://doi.org/10.3989/ris.2017.75.3.15.115>).
- Michaels, Alex – Wulf, Christoph (2012): *Emotions in Rituals and Performances*, London-New York-New Delhi.
- Michel, Cécile (2001): *Correspondance des marchands de Kanish* (=LAPO 19), Paris.
- Murphy, Mark – Costa, Cristina (2015): *Theory as Method in Research*, London.
- Neumann, Kiersten – Thomason, Allison (2022): *The Routledge Handbook of the Senses in the Ancient Near East*, New York.
- Nissinen, Martti (2023): “Male Desire in Akkadian and Hebrew Love Poetry”, [en] Stephan Münzer *et alii* (eds.), *Trinkt von dem Wein, den ich mischte! / Drink of the Wine which I Have Mingled!*, Leuven-Paris-Bristol, 362-380 (<https://doi.org/10.2307/jj.13524424.26>).
- Oliver, María Rosa – Urbano, Luciana
(2018): “Mujeres reales entre lo instituido y lo instituyente: Alianzas matrimoniales y política estatal en la Mesopotamia paleobabilónica”, [en] Josué Justel – Agnes Garcia-Ventura (eds.), *Las mujeres en el Oriente cuneiforme*, Alcalá de Henares, 347-374.
- Plamper, Jan (2015): *The History of Emotions. An Introduction*, Oxford.

- Pollock, Susan (2023): "Emotions and Archaeology in Ancient Mesopotamia", [en] Sonik – Steinert (eds.) 2023, 231-245 (<https://doi.org/10.4324/9780367822873-13>).
- Reay, Diane (2004): "‘It’s All Becoming a Habitus’: Beyond the Habitual Use of Habitus in Educational Research", *British Journal of Sociology of Education* 25/4, 431-444 (<https://doi.org/10.1080/0142569042000236934>).
- Reddy, William
 (1997): "Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions", *Current Anthropology* 38, 257-351 (<https://doi.org/10.1086/204622>).
 (1999): "Emotional Liberty: Politics and History in the Anthropology of Emotions", *Cultural Anthropology* 14, 256-288 (<https://doi.org/10.1525/can.1999.14.2.256>).
 (2000): "Sentimentalism and Its Erasure", *The Journal of Modern History* 72/1, 109-152 (<https://doi.org/10.1086/315931>).
- Rendu-Loisel, Anne-Caroline
 (2008): "Cri ou silence: deuil des dieux et des héros in la littérature mésopotamienne", *Revue de l'histoire des religions* 2, 199-221 (<https://doi.org/10.4000/rhr.6053>).
 (2016): *Les chants du monde: Le paysage sonore de l'ancienne Mésopotamie*, Toulouse.
 (2020): "From Landscape to Ritual Performances: Emotions in Sumerian Literature", [en] Hsu – Llop Raduà (eds.) 2020, 283-305 (https://doi.org/10.1163/9789004430761_014).
- Rosenwein, Barbara H. (2006): *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca/London.
- Schafer, Murray (1977): *The Tuning of the World*, Vermont.
- Scheer, Monique
 (2012): "Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion", *History and Theory* 51, 193-220 (<https://doi.org/10.1111/j.1468-2303.2012.00621.x>).
 (2020): *Enthusiasm. Emotional Practices of Conviction in Modern Germany*, Oxford.
- Scheper-Hughes, Nancy – Lock, Margaret (1987): "The Mindful Body: Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology", *Medical Anthropology Quarterly* 1/1, 6-41 (<https://doi.org/10.1525/maq.1987.1.1.02a00020>).
- Shehata, Dahlia (2023): "Emotions and Musical Performance", [en] Sonik – Steinert (eds.) 2023, 246-268 (<https://doi.org/10.4324/9780367822873-14>).
- Sibbing-Plantholt, Irene (2023) "Sadness and Grieg in Akkadian Texts", [en] Sonik – Steinert (eds.) 2023, 562-583 (<https://doi.org/10.4324/9780367822873-34>).
- Sonik, Karen
 (2023) "The Emotions of Dead Civilizations. ‘Come, Tell Me How You Lived’", [en] Sonik – Steinert (eds.) 2023, 27-50 (<https://doi.org/10.4324/9780367822873-4>).
 (2024) "Emotions and Ancient Near Eastern Art: Issues and Methods", [en] Ute Eisen et alii (eds.), *Grasping Emotions. Approaches to Emotions in Interreligious and Interdisciplinary Discourse*, Berlin-Boston, 79-98 (<https://doi.org/10.1515/978311185576-005>).
- Sonik, Karen – Steinert, Ulrike (2023) *The Routledge Handbook of Emotions in the Ancient Near East*, London-New York.
- Steinert, Ulrike
 (2012): *Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien: Eine Studie zu Person und Identität im 2. und 1. Jt. v. Chr.*, Leiden/Boston.
 (2020): "Pounding Hearts and Burning Livers: The ‘Sentimental Body’s in Mesopotamian Medicine and Literature", [en] Hsu – Llop Raduà (eds.) 2020, 390-409 (https://doi.org/10.1163/9789004430761_018).
 (2023): "Emotion and the Body: Embodiment, Conceptual Metaphor, and Linguistic Encoding of Emotions in Akkadian", [en] Sonik – Steinert (eds.) 2023, 51-87 (<https://doi.org/10.4324/9780367822873-5>).
- Threadgold, Steven (2019): "Bourdieu is Not a Determinist: Illusio, Aspiration, Reflexivity", [en] Garth Stahl et alii (eds.), *International Perspectives on Theorizing Aspirations. Applying Bourdieu’s Tools*, London, 36-50 (<https://doi.org/10.5040/9781350040359.0010>).

- Urbano, Luciana (2023): “‘No me desobedezcas, ¡solo ve!’ La política matrimonial de Zimri-Lim de Mari o de la disposición masculina sobre los cuerpos femeninos”, *AVAR* 2/1, 31-83 (<https://doi.org/10.33182/aijls.v2i1.2070>).
- Vidal, Jordi
 (2009): “The Use of Military Standards by Old Babylonian Armies”, *Akkadica* 130, 43-51.
 (2015): “Dioses en los campos de batalla del Próximo Oriente en época paleobabilónica”, [en] Jordi Vidal – Borja Antela (eds.), *Guerra y religión en el mundo antiguo*, Zaragoza, 1-12.
- Villard, Pierre
 (1995): “Shamshi-Adad and Sons: The Rise and Fall of an Upper Mesopotamian Empire”, [en] Jack Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, New York, 873-883.
 (2001): “Les administrateurs de l’époque de Yasmah-Addu”, [en] Jean-Marie Durand – Dominique Charpin (eds.), *Mari, Ebla et les Hourrites. Dix ans de travaux*, Vol. 2 (=Amurru 2), Paris, 9-140.
- Weber, Max (1991): “The Nature of Social Action”, [en] Walter Runciman (ed.), *Selections in Translation*, Cambridge, 7-32.
- Wende, Janine (2023): “Akkadian Emotion Terms”, [en] Sonik – Steinert (eds.) 2023, 150-170 (<https://doi.org/10.4324/9780367822873-9>).
- Zande, Iris van der (2022): “Emotionele praktijken in de gevangenis van Rotterdam en ‘s-Hertogenbosch, 1800-1830”, *De Moderne Tijd* 6/4, 299-319 (<https://doi.org/10.5117/DMT2022.4.003.ZAND>)
- Ziegler, Nele
 (2007): *Les musiciens et la musique d’après les archives de Mari*, Paris.
 (2023): “Pity and Suffering in Old Babylonian Akkadian Sources”, [en] Sonik – Steinert (eds.) 2023, 754-767 (<https://doi.org/10.4324/9780367822873-50>).