



Castro Lodeiro, José Antonio, *Venid y trabajad. ¡Es tiempo de alabar!* Serie Instituto Bíblico y Oriental, 5. Estella, Verbo Divino, 2020, 355 pp. ISBN: 978-84-9073-546-6.

Las dimensiones económica y social del trabajo en el Antiguo Oriente, y especialmente en Mesopotamia, han sido objeto de no pocos estudios a lo largo de las últimas décadas¹. No han corrido la misma suerte otros aspectos de la actividad laboral, como su dimensión religiosa o su influencia en el bienestar (o malestar) personal, para los que se echan en falta casi por completo estudios detallados².

El presente libro, surgido a partir de una tesis doctoral defendida en la Facultad de Teología del Norte de España (Burgos-Vitoria), busca subsanar, al menos parcialmente, estas lagunas en nuestro conocimiento. El autor (en adelante «A.») se apoya en una exégesis de los textos bíblicos y mesopotámicos y en una comparación entre ambos grupos para esbozar el armazón de una antropología, a su entender, común a ambas culturas. La presente reseña, de acuerdo con nuestra área de especialización, se centrará en la vertiente mesopotámica del trabajo.

El libro se distribuye a lo largo de siete capítulos. Tras una introducción (capítulo 1) en la que adelanta los resultados de la obra y donde explica su metodología, el A. pasa revista a los relatos de la creación del mundo y la vinculación de los dioses con el trabajo –fundamentalmente agrícola– (capítulo 2), a la creación del hombre entendida como acto de trabajo y la relación establecida entre hombres y dioses (capítulo 3), a la inevitabilidad del trabajo en sus dimensiones humana y cósmica (capítulo 4), a la relación de la actividad laboral con las nociones de felicidad, civilización y humanidad (capítulo 5), la reflexión teológico-filosófica ante las penurias derivadas del esfuerzo (capítulo 6), y finalmente la relación del trabajo con el culto y la dimensión religiosa de aquél (capítulo 7). Las últimas páginas (pp. 297-301) recapitulan las reflexiones expresadas a lo largo de la obra, tomando un pasaje del Libro de la Sabiduría como punto de referencia.

El trabajo, compuesto en un óptimo español, conduce al lector a través de los diferentes temas por medio de una combinación de traducciones de pasajes de la literatura y exégesis más o menos detalladas de los mismos. Especial hincapié hace el A. en la terminología empleada en los textos para designar, ora el trabajo, ora aspectos estrechamente relacionados con él: cabe señalar la breve disquisición sobre *tēmu* en pp. 109-110 o la panorámica sobre la polisemia de *rigmu* en pp. 159-160 (cfr. *infra* sobre estos vocablos). Puesto que la obra se orienta no tanto a las condiciones de trabajo existentes³ como a la percepción y reflexión sobre las mismas, las fuentes

¹ Cfr. Powell, M.A. (ed.), 1968, *Labor in the Ancient Near East*. AOS 68.

² Solo tenemos constancia de la breve disquisición de Limet, H., 1983, “Éléments non économiques dans l'économie mésopotamienne. (Autour de l'an 2000 avant J.-C.)”, *Oikoumene* IV, 95-107.

³ A las que, sin embargo, se hace en ocasiones referencia de manera muy pertinente (e. g. en pp. 165-166 sobre las condiciones de los trabajadores de obra pública en época palobabilonia).

empleadas se componen casi en exclusiva de textos literarios (principalmente himnos y composiciones épicas, ocasionalmente también ensalmos y proverbios), si bien el A. se refiere, si la ocasión lo requiere, a otros textos como inscripciones reales, textos legales, cartas o indicaciones rubricales relativas al culto. En la introducción el A. reconoce (p. 35) la imposibilidad de realizar un análisis exhaustivo de todas las fuentes primarias existentes, lo que justifica un proceso de selección de las mismas en función de su relevancia. Sin embargo, llama la atención que ni en la introducción ni en el resto del trabajo se especifican los criterios sobre los que se basa dicha selección, por lo que los motivos de la inclusión o exclusión de los pasajes no siempre están claros. A esto ha de añadirse la ausencia de una dimensión diacrónica en la presentación y exégesis de las fuentes. Los textos tratados por el A. datan, en términos generales, de un período comprendido entre los primeros siglos del segundo milenio (período paleobabilonio) y la mitad del primer milenio a. C. (período neoasirio). Una mayor atención a la clasificación diacrónica de los textos habría permitido al autor determinar el grado de variabilidad temporal de las tradiciones mesopotámicas y, de este modo, ofrecer un análisis más detallado aún de las reflexiones surgidas en Mesopotamia y de su recepción en Israel.

Estos textos se ofrecen en transliteración y traducción. Las transliteraciones han sido tomadas de las ediciones críticas existentes, citadas en nota. Esta circunstancia resulta en inconsistencias en la transliteración de términos sumerios, para los que se alternan transliteraciones breves y largas (e. g. *du₁₁,g* frente a *dug₄* ‘hablar’) o transliteraciones ya obsoletas frente a otras más recientes (e. g. *un* frente a *ùĝ* ‘pueblo, gente’), en ocasiones dentro de la misma página; el lector no acostumbrado a la lectura de ediciones de textos sumerios puede verse confundido por estas variaciones. Las traducciones de los textos, por otra parte, son esencialmente correctas, en especial las de los pasajes acadios. En lo que respecta a las versiones del sumerio, estas adolecen en ocasiones de un carácter libre que se aparta de la gramática del texto original. Una discusión detallada de las traducciones del sumerio presentes en el libro no puede llevarse a cabo aquí; cabe señalar, no obstante, que estas inexactitudes en la traducción no afectan a la interpretación que realiza el A. de los respectivos pasajes.

Entre las composiciones redactadas en sumerio, especial relevancia se otorga a textos relacionados con la cosmogonía y la antropogonía: *Enki y Ninmah*, *Enki y Ninĥursaĝa*, *Enki y el Orden del Mundo*, *Lugale* o el *Canto a la azada*. En lo que se refiere a los textos acadios, predominan grandes composiciones como *Enūma eliš* y *Atraĥasīs*. Es este último poema el que, por ser citado con más profusión que ningún otro texto a lo largo del libro, sirve de base principal para las consideraciones del A. y se erige, de este modo, en «columna vertebral» del libro.

Aquí surge, sin embargo, un problema que no debe ser pasado por alto, y es que *Atraĥasīs* es una composición sin parangón en la literatura mesopotámica. Esto se debe de un lado a la complejidad de su trama argumental, que reelabora varios mitos (el trabajo de los dioses, la creación del hombre, el diluvio) originalmente independientes, y a que esta reelaboración se realiza en un marco de crítica política y reflexión filosófica⁴. *Atraĥasīs* no es, pues, una obra representativa del pensamiento

⁴ Wilcke, C., 1991, “Weltuntergang als Anfang: Theologische, anthropologische, politisch-historische und ästhetische Ebenen der Interpretation der Sintflutgeschichte im babylonischen *Atraĥasīs*-Epos”, *Weltende*, 63-112.

mesopotámico en su conjunto, y la importancia central que le otorga el A. —ciertamente comprensible, por tratarse del texto en el que la preocupación del presente libro, el trabajo, recibe una mayor atención— le inclina en ocasiones a presentar una imagen inexacta de la teología y la mitología mesopotámicas. Dos ejemplos bastarán.

En primer lugar, a lo largo del segundo capítulo, el A. muestra cómo el proceso de creación y adementamiento del mundo suponía para los dioses una labor comparable a la del labriego. En *Atraḫasīs*, el carácter penoso de la tarea conduce a una rebelión contra el soberano divino Enlil, que sólo será solucionada por medio de la creación del ser humano. El autor dedica a este motivo el último apartado del capítulo (§2.3, pp. 80-88), y de su tratamiento se desprende que la rebelión es una consecuencia natural de esta situación en el pensamiento mesopotámico corriente⁵. Un examen atento de las fuentes muestra, sin embargo, que no es este el caso. Mientras que el motivo del trabajo de la tierra por parte de las divinidades está atestiguado en distintas composiciones, tanto sumerias como acacias (*Lugale*, *Palmera y tamarisco*, *Enki y Ninmah*, *La creación del hombre y el rey*), solo *Atraḫasīs* describe de manera indiscutible una revuelta protagonizada por aquéllos. En pp. 88 el A. aduce una serie de paralelos, que no podemos sino estimar insuficiente: El conflicto entre las generaciones divinas en la primera tablilla de *Enūma eliš* nada tiene que ver con el trabajo, pues de entrada no existe aún un mundo que trabajar⁶. En *Enki y Ninmah* los dioses ‘protestan’ (*enim ġar*)⁷, pero sin que del texto se desprenda un conato de rebelión violenta. El único texto que parece mencionar un conflicto serio en el seno de la comunidad divina es *La creación del hombre y el rey* (cit. p. 88), un texto relativamente tardío⁸ y que bien pudo haber sido influenciado por la teología de *Atraḫasīs*. De todo ello se colige que la revuelta de los dioses menores, lejos de constituir un elemento característico de la tradición religiosa mesopotámica, resulta ser el producto de una escuela de pensamiento muy concreta.

En segundo lugar, en pp. 90-96, el A. describe la creación del hombre a partir de la arcilla, prestando especial atención a la terminología empleada para describir el proceso. Nuevamente *Atraḫasīs* funge de hilo conductor de la exposición, si bien se aducen otras composiciones relacionadas de algún modo con el proceso antropogónico. Estas, sin embargo, no contienen —con la excepción parcial de *Enki y Ninmah*— una secuencia mítica análoga a la contenida en *Atraḫasīs*. Si bien atestiguan que (parte de) los motivos empleados en el pasaje correspondiente de este poema eran corrientes en la mitología mesopotámica, la descripción ofrecida por esta epopeya es privativa de esta y no puede emplearse como modelo.

Puesto que *Atraḫasīs* ocupa un lugar tan destacado en los análisis contenidos en la presente obra, la antropología que el A. delinea a lo largo sus páginas depende en

Gabriel, G.I., 2018, “An exemplificational critique of violence: re-reading the Old Babylonian epic *Inūma ilū awīlum* (a.k.a. *Epic of Atraḫasīs*)”, *Journal of Ancient Near Eastern History* V, 179-213.

⁵ Cfr. p. 88: «Nuestro recorrido había comenzado en positivo con el origen divino de la agricultura. Pero ahora los dioses afrontan una crisis sin precedentes[.]».

⁶ Ciertamente el mismo poema (*Enūma eliš* VI 129-130, cit. en p. 122) indica que Marduk libera a los dioses del trabajo creando al hombre. Este trabajo (*dullu*), empero, no se menciona con anterioridad a esta tablilla, por lo que su presencia ha de atribuirse a una reutilización de materiales provenientes de *Atraḫasīs* que los redactores no se molestaron en adaptar por completo a la nueva composición.

⁷ Sobre este término cfr. Attinger, 2021, *Glossaire sumérien-français*, 472.

⁸ Mayer, W.R., 1987 “Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs”, *Orientalia* NS LVI, 55-68, 55.

buena medida de su exégesis de este poema. Un elemento esencial de dicha concepción antropológica se deriva de la relación entre hombres y dioses a través del trabajo⁹. Es en este contexto en el que el A. desarrolla una interpretación particular del episodio del Diluvio en el poema acadio (pp. 159-165, *cf.*: asimismo p. 169). Frente a la opinión mayoritaria de los asiriólogos, que lo achacan a un exceso de decibelios causado por la superpoblación humana, el A., presumiblemente con la vista puesta en el relato del Génesis, atribuye a la recién creada humanidad una tendencia a la rebelión y al rechazo al trabajo que habrían ocasionado la respuesta terrible de Enlil. Esta interpretación se reitera más adelante (p. 227), donde se afirma que «[I]os castigos de Enlil tienen como fin sofocar el motín [de los hombres], mientras que los consejos de Enki a Atramḫasīs para salvar a la humanidad evidencian que si esta quiere sobrevivir debe aceptar su tarea de cada día», y las medidas posteriores al Diluvio se tienen por enfocadas a «limitar la multiplicación de la humanidad *que se supone haber comprendido por fin su vocación de servicio diario*» (énfasis nuestro). El A. no es ciertamente el primero en vincular el Diluvio mesopotámico con algún tipo de pecado; aun así, no podemos secundar esta exégesis¹⁰.

El A. parte de un repaso de los numerosos matices del término *rigmu* ‘ruido, alboroto’ en *Atraḫasīs* (pp. 159-160), que, a su entender, permiten comprender este término –así como su casi sinónimo *ḫubūru*– en términos de revuelta. Se aducen asimismo otros pasajes en los que los dioses «silencian» el ruido de la población, así como la concesión al hombre del *ṭēmu* –un término que designa la capacidad intelectual propia de hombres y divinidades. Estos argumentos no son convincentes. De entrada, la propia polisemia de *rigmu* impide asignarle un significado fuera del contexto de cada pasaje; la referencia al sueño (*šittu*) en *Atraḫasīs* I 359 (cit. p. 159) y II i 8 sugiere que se trata de mero ruido¹¹. Al mismo tiempo, los pasajes aducidos como paralelos (traídos de la *Epopéya de Kutha* y del *Poema de Erra*), carecen de referencias a un carácter rebelde de la humanidad: en el primer caso, el texto parece referirse al bullicio propio de una población numerosa y activa, y la actitud poco pía de Narām-Sîn no puede extrapolarse a sus súbditos; en el otro, nada en los pasajes citados ni en el poema en general indica que Erra pretendiese ejecutar un castigo contra la humanidad¹².

Una conclusión similar se extrae del examen de las consideraciones presentadas en p. 227, donde, por lo demás, los textos relevantes no aparecen citados. Nada hay en los consejos divinos recibidos por *Atraḫasīs* que lo impela a esforzarse con más denuedo en sus tareas cúllicas; al contrario, Enki recomienda precisamente una huelga de ofrendas, excepción hecha únicamente de la deidad a la que se busca sobornar para que la situación mejore¹³. Más elocuente aún es la situación tras el Diluvio, momento en que los dioses implementan una serie de medidas de control poblacional (*Atraḫasīs* III vii): la muerte natural, la infertilidad, el demonio Pāšittu (= Lamaštu),

⁹ *Cfr.* p. 195: «El hombre solo puede realizarse, tanto material como espiritualmente, desde el punto de partida de la vocación al huerto. Para nuestros antepasados, la condición humana se desarrolla desde el trabajo».

¹⁰ *Cfr.*: ya la crítica de Wilcke, *op. cit.* 86-87, con bibliografía anterior.

¹¹ Ciertamente, un vínculo entre la falta de sueño y una preocupación, a la manera de la expresión «quitar el sueño», no puede excluirse, pero sería excesivamente sutil en este contexto.

¹² Para una interpretación de este poema *cf.*: más recientemente George, A.R., 2013, “The poem of Erra and Is-hum: a Babylonian poet’s view of war”, *Warfare and poetry in the Middle East*, 39-71.

¹³ *Cfr.* *Atraḫasīs* II ii 9-19. El resto de intervenciones de Enki están demasiado dañadas.

la institución de sacerdotisas célibes, y otras regulaciones perdidas por el deterioro de la tablilla. Estas medidas se dirigen enteramente a la regulación de la población; nada en ellas puede relacionarse con el trabajo. De ser el *rigmu* que molestaba a Enlil el resultado del carácter levantisco y rebelde del hombre, el crecimiento de su población no sería en sí un problema y esta última intervención divina carecería de sentido. No es el caso: los dioses –que en la tradición mesopotámica no son perfectos ni omnipotentes¹⁴– acaban creando, tras una serie de intentos fallidos, un mundo que para funcionar necesita que el hombre exista y rinda culto a los dioses, pero que al mismo tiempo sea mortal. No hay aquí «arbitrariedad divina», como afirma el A. en p. 161: los brotes de violencia que representan el Diluvio y las plagas que lo precedieron son sucesivos ensayos que permiten finalmente a los númenes refinar su creación por medio del sometimiento de ésta a una violencia menos exagerada que la aniquilación, aunque igualmente terrible para el hombre: la muerte y la enfermedad. Es precisamente esta violencia, que caracteriza el mundo tal y como lo percibían los habitantes de Mesopotamia, la que permite paradójicamente que el hombre pueda vivir y relacionarse con los dioses¹⁵.

Las críticas aquí expuestas no contrarían la consideración general de este libro como una contribución de notable importancia para la comprensión de las concepciones que sobre la naturaleza y la experiencia del trabajo tenían cabida en la teología y (proto)filosofía mesopotámicas, y que encontraron reflejo asimismo en la redacción final del texto del Antiguo Testamento. Se trata de un trabajo pionero, que emprende un camino en buena medida todavía por desbrozar, y cuya lectura resultará de mucho provecho para investigadores y legos por igual. Sólo podemos desear que el A. continúe y refine sus investigaciones en trabajos futuros.

Óscar Vega Prieto

¹⁴ No podemos concordar con el uso del nombre «Dios» (con mayúscula y en singular) que emplea el A. para referirse de manera genérica a la esfera divina en Mesopotamia, pues sugiere una identidad entre el Dios bíblico (Yhwh) y la pluralidad de númenes de la tradición mesopotámica y puede entenderse fácilmente en términos de un monoteísmo primitivo. Una crítica sucinta a posiciones similares puede encontrarse en Sallaberger, W., 2020, “Zur Genese der mesopotamischen Götterwelt. Eine Auseinandersetzung mit Thorkild Jacobsens *Central Concerns*”, *Altorientalistische Studien zu Ehren von Konrad Volk*, 391-412, 404.

¹⁵ *Cfr.* Gabriel, *op. cit.*